

Coleção Filosofia
e Ciências Humanas

Winnicott e a Filosofia

Caroline Vasconcelos Ribeiro
Eder Soares Santos (orgs.)

Duwe

Winnicott e a Filosofia

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Eder Soares Santos

(orgs.)

©by DWWeditorial para a edição em língua portuguesa
1ª edição: dezembro de 2021

ISBN: 978-65-89114-06-2

Diretores: Elsa Oliveira Dias (elsaoliveiradias@gmail.com)

Zeljko Loparic (loparic3@gmail.com)

Conselho editorial: Ana Lila Lejarraga (analejarraga@gmail.com)

Ariadne Moraes (ariadne.moraes@uol.com.br)

Caroline Vasconcelos Ribeiro (carolinevasconcelos@hotmail.com)

Cláudia Drucker (cdrucker@cfh.ufsc.br)

Conceição A. Serralha (serralhac@hotmail.com)

Eder Soares Santos (edersan@hotmail.com)

Oswaldo Giacoia Junior (ogiacoa@hotmail.com)

Róbson Ramos dos Reis (robsonramosdosreis@gmail.com)

Vera Laurentiis (veralautentiis@gmail.com)

Coordenação editorial: Caroline Vasconcelos Ribeiro

(carolinevasconcelos@hotmail.com)

Érico Humberto Núñez (dwweditorial@sbpw.com.br)

Diagramação: Microart Design Editorial

Capa: Sandra Rosa

Revisão: Meire Cristina Gomes e Érico Humberto Núñez

Texto em conformidade com o novo Acordo Ortográfico da Língua
Portuguesa

Dwe

DWWeditorial

Rua João Ramalho, 146 – Perdizes

CEP 05008-000 – São Paulo – SP

Tel.: (11) 3676-0635

E-mail: dwweditorial@sbpw.com.br

www.dwwe.com.br

Winnicott e a Filosofia

Caroline Vasconcelos Ribeiro
Eder Soares Santos
(orgs.)

Duwe

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Winnicott e a filosofia [livro eletrônico] / Caroline Vasconcelos
Ribeiro, Eder Soares Santos. -- São Paulo : DWWeditorial,
2021. -- (Coleção filosofia e ciências humanas) PDF

ISBN 978-65-89114-06-2

1. Filosofia 2. Psicanálise e filosofia 3. Winnicott, D. W., 1896-
1971 I. Ribeiro, Caroline Vasconcelos. II. Santos, Eder Soares.
III. Série.

21-90509

CDD-150.19501

Índices para catálogo sistemático

1. Psicanálise e filosofia : Teorias psicanalíticas 150.19501

Maria Alice Ferreira - Bibliotecária - CRB-8/7964

Sumário

Apresentação – <i>A psicanálise de Winnicott enquanto clareira (Lichtung) para o filosofar</i>	7
Sobre os autores	19
O primado do relacional em Winnicott. A leitura de André Green <i>Irene Borges-Duarte</i>	25
O vocabulário da revolução winnicottiana <i>Elsa Oliveira Dias</i>	41
É dizível o inconsciente? <i>Zeljko Loparic</i>	111
A desconstrução do sentido unívoco de realidade: afinidades possíveis entre Heidegger e Winnicott <i>Caroline Vasconcelos Ribeiro</i>	177
Ser si mesmo: abordagem fenomenológica da autenticidade e da inautenticidade <i>Philippe Cabestan</i>	221
A ontologia original de Winnicott: questão de ser <i>Eder Soares Santos</i>	237
A “carne” (chair) como referência ontológica da “mãe suficientemente boa”: aproximando Merleau-Ponty e Winnicott <i>Alfredo Naffah Neto</i>	259

Sobre a identidade pessoal em D. Hume e D. W. Winnicott <i>Carlos Motta e Suze Piza</i>	277
A grande identidade Spinoza-Winnicott ou a força vital da imanência <i>André Martins</i>	297
Sobre a natureza humana e o mundo: entre a filosofia e a psicanálise <i>Suze Piza</i>	337

Apresentação

A psicanálise de Winnicott enquanto clareira (Lichtung) para o filosofar

Começamos nossa apresentação trazendo uma questão que, certamente, poderá ter sido formulada pelo leitor, qual seja: qual a relação de Winnicott com a Filosofia? Essa é uma questão pertinente já que o legado da psicanálise winnicottiana nos oferece construções importantes no campo da clínica, da abordagem das patologias do amadurecimento, do brincar e da cultura, mas não é um legado com um vigoroso debate com determinados filósofos. Os poetas são mais citados que aqueles que se dedicam ao filosofar, o que torna pertinente a questão sobre a relação entre Winnicott e a Filosofia. Esta é uma relação que, por não ser explicitamente estabelecida, nos leva a investigar em que medida poderíamos pensar em uma potência filosófica da psicanálise de Winnicott, ou, em que medida uma via de mão-dupla pode ser estabelecida entre a sua teoria do amadurecimento e a seara filosófica. Alguns filósofos como Deleuze e Axel Honneth já mencionaram Winnicott e a importância de sua psicanálise. No caso deste último, até fazendo um certo uso operativo desta. No entanto, entendemos que essa coletânea instaura caminhos diferentes, cuja meta consiste em indicar que a teoria winnicottiana tem a potência de criar uma clareira teórica capaz de acolher questões de natureza filosófica, capaz de instigar aqueles que lidam com a filosofia a pensar a condição humana considerando as conquistas do amadurecimento, bem como as suas falhas.

O sentido do termo clareira é aqui tomado emprestado de Martin Heidegger, tal como apresentado em sua obra *O Fim da Filosofia e Tarefa do Pensamento*.¹ Nesta obra, o filósofo nos fornece uma imagem que julgamos ser profícua para esclarecer a maneira como pensamos os caminhos da relação entre Winnicott e a Filosofia apresentados pelos autores deste livro. Heidegger se refere à relação entre a clareira (*Lichtung*) e a luz (*Licht*) com o intuito de meditar sobre a relação entre pensamento e razão. Anuncia que o termo clareira (*Lichtung*) define uma região desbravada de uma densa floresta, liberta de árvores, a qual é condição de possibilidade para que a luz incida e ilumine o lugar. O autor nos faz entender o termo clareira (*Lichtung*) enquanto abertura de pensamento e o termo *Licht* como uma metáfora da luz da razão que pode vir a incidir no aberto.

Apesar de Heidegger estar debatendo, no texto em comento, a relação entre pensamento – enquanto clareira – e a luz da razão e nos indicando que *Lichtung* não provém da luz, ao contrário, que toda a luz da razão pressupõe o espaço livre para poder se difundir, achamos que podemos usar essa imagem para falar do tema desta coletânea. E que forma? Entendendo que a psicanálise winnicottiana abre uma clareira para pensarmos questões de natureza filosófica, mais que isso, entendendo que esta psicanálise abre um rico horizonte para pensarmos sobre a capacidade humana de se envolver com os dilemas filosóficos. Expliquemos: ao tratar de um bebê que ainda não amadureceu, nem conquistou a capacidade de sentir-se real e dar sentido à realidade, Winnicott aborda um momento do acontecer humano que é prévio e condição de possibilidade, para a amadurecida habilidade de formular questões de natureza filosófica. E ainda, tal psicanálise, ao pensar o amadurecer do neonato, nos faz ver que este está diante de tarefas que trazem consigo, mesmo que

1. HEIDEGGER, M. *O Fim da Filosofia e Tarefa do Pensamento*. Tradução Ernildo Stein. São Paulo: ed. Nova Cultural, 1991. Coleção Os Pensadores

de modo não mentalmente formulado, questões ligadas ao terreno filosófico, ao campo dos termos ser, existir e fazer. Em função disso, podemos pegar emprestado a imagem formulada por Heidegger e dizer que a psicanálise de Winnicott abre uma clareira (*Lichtung*) na qual é possível incidir frutíferas questões de natureza filosófica.

Enquanto organizadores desta coletânea, compreendemos que os autores apresentam aqui não apenas interfaces da psicanálise de Winnicott com determinadas correntes filosóficas, mas, sobretudo, a potência filosófica da sua psicanálise. De diferentes modos, nos desvelam clareiras abertas pelo psicanalista inglês capazes de acolher a incidência da luz de questões filosóficas relativas à realidade, à imanência, à linguagem, ao corpo, ao mundo, à identidade, ao nosso modo de relação com os fenômenos.

Cumprir dizer que, no Brasil, o primeiro filósofo que percebeu os ganhos em desenvolver o que há de filosófico na psicanálise de Winnicott foi Zeljko Loparic em seu artigo “Winnicott e Heidegger: primeiras aproximações” de 1994. Esse artigo que teve força seminal foi publicado em inglês, em 1999, na revista *Natureza Humana*, justamente para chamar a atenção da comunidade internacional para a relevância das potencialidades do pensamento winnicottiano não só para os desenvolvimentos da própria psicanálise, como para o debate com a fenomenologia e demais correntes filosóficas. Desde então, muitos trabalhos de sua autoria se seguiram, bem como de pesquisadores, seus ex-orientandos, e de colegas no Brasil e no exterior. Alguns desdobramentos das pesquisas ligadas ao campo de diálogo da Filosofia com a Psicanálise de Winnicott podem ser lidos nos capítulos apresentados neste livro.

O capítulo de Irene Borges-Duarte dá ênfase a uma das questões filosóficas mais importantes e ainda pouco explorada em Winnicott, a saber, o caráter primordial do relacional. Sua contribuição é feita via olhar de André Green, contemporâneo de Winnicott, que também percebera a centralidade de certos conceitos em sua obra. Green

considera o livro *Natureza humana* de Winnicott um “escrito transicional” que lhe permitiu fazer invenções conceituais instrumentais que vão além do que fora legado por Freud. Três vetores exemplificariam bem tais invenções: o estabelecimento de relação com a realidade, a integração do *self* como unidade, a partir do estado de não-integração e o alojamento da psique no corpo. Borges-Duarte destaca que a “natureza humana”, apesar de seu nome tão clássico, filosoficamente ligado a concepções essencialistas do ser humano, que tendem a considerá-lo de um ponto de vista substancialista, adjudicando-lhe uma forma de ser fixa, imutável, predeterminada, revela-se em Winnicott como uma designação evolutiva, que não só não pressupõe o domínio da “natureza” em sentido biológico, à maneira freudiana, e da interioridade individual, como acentua fundamentalmente o papel do entorno ambiental, considerando primário o caráter relacional dessa “natureza”. Borges-Duarte, usando da perspectiva de Green, reconhece não só a importância, mas também as mudanças que Winnicott promove em relação a outros psicanalistas. Porém, da mesma forma que Green, prefere pensar nessas mudanças de forma moderada sem assumir que entre a psicanálise tradicional e a psicanálise de Winnicott há uma mudança de paradigmas no sentido que Zeljko Loparic já apontara em diversas de suas contribuições.

Como essa coletânea traz a marca de uma pluralidade no olhar sobre a relação entre a Psicanálise de Winnicott e a Filosofia, o capítulo de Elsa Oliveira Dias vai numa direção mais incisiva do que a de Irene Borges-Duarte, posto que advoga – a partir de uma minuciosa análise da semântica winnicottiana – que esta psicanálise realiza uma ruptura paradigmática. Em *O vocabulário da revolução winnicottiana*, Dias se propõe o desafio de mostrar aquilo que parecer ser o mais difícil, seja para profissionais da psicanálise, seja para os estudiosos da obra de Winnicott perceberem que é a mudança de uma linguagem abstrata e metapsicológica para uma descritiva

e de caráter experiencial. A autora adota, como mencionado, a abordagem lopariciana da mudança de paradigmas na psicanálise e nos permite perceber as mudanças que a psicanálise de Winnicott provocou. No entanto, ela mesmo nota que a radicalidade e originalidade da contribuição winnicottiana, no mais das vezes, se desfaz numa certa cultura, política talvez, das sociedades psicanalíticas, que faz parecer que todas as premissas se reduzem às obras matrizes de Freud e Melanie Klein. A autora está convencida – assim como alguns outros autores que publicam nesta edição – que os fenômenos do adoecer precoce por parte de alguns bebês abriu para Winnicott todo um novo campo de pesquisa que, conseqüentemente, produziu anomalias, no sentido considerado por Thomas Kuhn, que a teoria da psicanálise tradicional não conseguia resolver. Um dos resultados em se ter um aumento de anomalias dentro de uma determinada matriz disciplinar – pense-se aqui na psicanálise tradicional – é que ela força os conceitos operativos desta matriz contra os limites explicativos da linguagem com que se opera ali dentro. Por conseqüência, Winnicott para poder lidar com novos problemas precisou expandir esse vocabulário, usando uma outra linguagem. O leitor deve se atentar para que a ideia de amadurecimento é sempre o pano de fundo das descrições de um dado fenômeno, num certo estágio, podendo não mais valer de um estágio para outro. E, assim, o vocabulário diz respeito ao que é específico de cada estágio.

Em *É dizível o inconsciente?* Zeljko Loparic executa uma discussão sobre a maneira como Freud pensa o conceito de inconsciente e sobre o pressuposto de sua verbalização, o qual fundamenta a clínica freudiana. Ao questionar o imperativo de verbalizar tudo, Loparic demonstra como filósofos contemporâneos, em diferentes perspectivas, pensam a linguagem e o lugar do não-verbalizável. A partir do exame da regra fundamental da psicanálise freudiana, o autor indica os limites teóricos e clínicos da pressuposição de que todos os conteúdos inconscientes podem ser vertidos em algo dizível

e nos apresenta uma leitura das formulações winnicottianas relativas a um tipo de conteúdo inconsciente que não pode ser verbalizado de acordo com a prática da associação livre e, por conseguinte, não é passível de ser elaborado à luz do clássico modelo de interpretação analítica. Mediante uma densa investigação do legado winnicottiano, Loparic nos faz ver que Winnicott apresenta uma formulação de um inconsciente agônico, não-comunicável verbalmente e cujo acesso não é via interpretação. O autor apresenta diferença entre o conceito winnicottiano de inconsciente não-acontecido e conceito metapsicológico de inconsciente reprimido e aponta de que modo a teoria winnicottiana da comunicação primária não paga tributo ao imperativo de dizibilidade típico da psicanálise de Freud. No capítulo em comento, Loparic analisa o modelo de comunicação não-verbal entre o paciente psicótico e o analista, tomando como base o conceito de inconsciente não-acontecido, nos indicando que a consideração deste modelo implica em um redimensionamento do lugar da interpretação e da verbalização no tratamento psicanalítico.

Caroline Vasconcelos Ribeiro, no capítulo intitulado *A desconstrução do sentido unívoco de realidade: afinidades possíveis entre Heidegger e Winnicott*, defende que tanto o filósofo, quanto o psicanalista questionam o sentido unívoco de realidade legado da tradição moderna, qual seja, o de algo percebido objetivamente. Para a autora, ainda que um formule a questão no nível ontológico e o outro num nível ôntico, ambos desconstroem a ideia de que o acesso à realidade é operado exclusivamente pelos recursos cognitivos e mentais. Heidegger entende que a realidade se doa ao Dasein, primordialmente, de modo não-objetal, ou seja, que seus modos originários de doação não são acessíveis via representação. Winnicott, aponta Ribeiro, além de indicar outros sentidos de realidade para além do objetivamente percebido, nos faz ver que a relação com esta não é algo previamente garantido, mas se configura como aquisições conquistadas ao longo do amadurecimento

humano. Após apresentar um exame acerca do modo como o Dasein lida com a realidade que se abre na vida cotidiana e do modo como o bebê percorre uma jornada de amadurecimento até conquistar o sentimento de real e a relação com a realidade objetivamente percebida, a autora analisa afinidades e diferenças entre a psicanálise de Winnicott e a filosofia de Heidegger.

Philippe Cabestan trabalha em seu capítulo com dois conceitos muito importantes na obra de Winnicott: verdadeiro si-mesmo e falso si-mesmo. Em se tratando de um conceito de difícil apreensão, seu recorte toma apoio primeiro na elaboração da fenomenologia heideggeriana e, em seguida, da sartriana, dos conceitos de si-mesmo, de autenticidade e de inautenticidade. Cabestan ressalta que em Heidegger, o Dasein – ser humano – não é um ser, no sentido de um ego substancial, mas um si-mesmo, um ser cujo modo de ser é irreduzível àquele de um objeto subsistente e que pode “escolher” a si mesmo, se ganhar ou mesmo se perder. Sendo assim, a autenticidade pode ser considerada como uma maneira possível de existir, e se o Dasein pode ser si mesmo no modo da autenticidade, ele o pode ser igualmente no modo privativo da fuga e da inautenticidade. Sartre contribui nesta mesma linha quando insiste sobre a impossibilidade para o existente de ser isto que ele é. A partir desses pressupostos estabelecidos, Cabestan vai procurar mostrar que é possível retomar e aprofundar fenomenologicamente a concepção winnicottiana de verdadeiro e falso si-mesmo. O leitor certamente se verá frente a uma proposta de leitura instigante que o fará levantar várias questões.

Embora Eder Soares Santos também tome Heidegger como referência para a elaboração do seu capítulo, ele fará um uso diferente do filósofo alemão quando comparado ao texto de Cabestan. O capítulo em questão se intitula *A ontologia original de Winnicott: a questão de ser*. A intenção de Santos é a de mostrar que a partir de Winnicott é possível se desdobrar questões filosóficas de grande profundidade na psicanálise winnicottiana, como uma ontologia,

uma teoria do conhecimento, uma ética, uma teoria do jogo. No que concerne à ontologia, tema sobre o qual se concentra o capítulo, a psicanálise de Winnicott se deixa ler como um estudo da questão de ser. A *questão de ser* parece apontar para a preocupação principal de Heidegger em *Ser e tempo*, a saber: a *questão do ser*. Apesar de soar parecido, são questões diferentes. A questão do ser questiona pelo sentido do ser e a questão de ser questiona como um indivíduo chega-a-ser para poder ser capaz de colocar a questão pelo seu sentido (seja este sentido filosófico, religioso, emocional, espiritual etc.). Trata-se, para Santos, de realizar um jogo de aproximação e distanciamento entre Winnicott e Heidegger, no qual a teoria do amadurecimento de Winnicott pode revelar uma ontologia própria, original, que, por vezes, vai ao encontro das discussões propostas por Heidegger em *Ser e Tempo*, e, por outras, sugere novos ângulos para uma investigação fenomenológica instigadas a partir da psicanálise de Winnicott.

Em seu capítulo, Alfredo Naffah Neto apresenta como horizonte dialógico com a psicanálise de Winnicott a ontologia selvagem de Maurice Merleau-Ponty e defende a ideia de que a noção de carne (*chair*) pode dar suporte ontológico para a noção winnicottiana de mãe suficientemente boa. Após examinar as duas noções em seu texto, Naffah Neto as articula considerando os níveis ôntico e ontológico. Para tanto, nos faz ver de que maneira, na obra do filósofo francês, a noção de corpo cedeu o lugar de conceito-mor para a noção mais originária de carne (*chair*). Esta, por não se identificar com qualquer forma de matéria, refere-se a uma participação originária do eu e do mundo, num sistema reversível de ver-ser visto, de tocar-ser tocado. Ao articular essa filosofia com a concretude da vida ôntica, Naffah Neto argumenta que a noção de carne pode ser uma referência ontológica para o conceito de mãe suficientemente boa, com o qual Winnicott aborda os cuidados físicos e emocionais dispensados ao bebê e que são capazes de lhe

proporcionar a integração gradativa do *self*, sem qualquer processo de alienação. Para o autor, acontece com os cuidados maternos essa mesma reversibilidade, uma vez que a sensibilidade do bebê se ancora no ser da mãe sem se perder de si própria, ao passo em que a sensibilidade da mãe se dirige ao ser do bebê sem, contudo, perder a sua identidade. O argumento defendido pelo autor aponta que do mesmo modo que a ontologia merleau-pontyana, com a noção de *chair*, pode referendar a psicanálise winnicottiana, esta ontologia também pode ser também referendada por esta psicanálise a partir do exame das trocas que se estabelecem entre a mãe suficientemente boa e seu bebê.

Carlos Motta e Suzi Piza indicam, no capítulo intitulado *Sobre a identidade pessoal em D. Hume e D. W. Winnicott*, que é possível detectar uma forte presença de teorias filosóficas na psicanálise de Winnicott, especialmente teorias de filósofos modernos e contemporâneos. Ainda que Winnicott não cite explicitamente expoentes da História da Filosofia e até mesmo não tematize formalmente conceitos filosóficos, suas ideias sobre a natureza humana trazem consigo uma força filosófica. Para os autores, isso pode ser constatado, por exemplo, em sua abordagem sobre a noção de continuidade de ser e de constituição de um si-mesmo pessoal. Motta e Piza apontam que um conceito central da psicanálise de Winnicott, o de natureza humana, também é alvo de investigação do filósofo David Hume, cujo *Tratado da natureza humana* nos apresenta uma teoria empirista da identidade pessoal. O exercício dialógico deste capítulo consiste em apresentar, a partir do pensamento de Hume, uma espécie de “fundamento filosófico” para a teoria de Winnicott da tendência humana à integração em um *eu sou*. Os autores realizam um exame sobre a maneira como temas abordados por Hume aparecem no horizonte da psicanálise de Winnicott. Motta e Piza indicam que é possível constatar em Hume a presença de problemas e perguntas que foram tratadas e respondidas por Winnicott posteriormente,

o que torna o diálogo frutífero para se pensar a relação do humano com o mundo.

À primeira vista o capítulo intitulado “A grande identidade Spinoza-Winnicott: ou a força vital da imanência”, de André Martins, poderia causar um estranhamento ou soar anacrônico. Pois parece querer aproximar dois autores muito distintos de períodos históricos-filosóficos muito distintos. Mas, a surpresa reside justamente neste ponto, o capítulo revela que assim como entre Spinoza e Nietzsche há um mesmo interesse em não querer corrigir o real, mas o de compreendê-lo em sua potência e criatividade; também em Winnicott se vê uma procura por descrever a realidade do psiquismo humano, sua afetividade, sua natureza e a potência humana de vida, de maneira imanente num sentido que vai ao encontro do que também preconizava Spinoza. O texto destaca com precisão alguns destes pontos de contato entre os dois autores: o que se percebe como sendo a mente e o psiquismo, e sua união com o corpo, tornando compreensível a gênese do pensamento nos afetos e no corpo, revelando de forma inequívoca que não se trata de duas substâncias; elucidação da força vital, que em Spinoza é a potência da vida e sua expressão individual como *conatus*; tanto Winnicott quanto Spinoza pensam o quanto uma vida falsa é aquela vivida como reação aos estímulos ambientais sentidos como invasivos, fazendo com que o *self* do indivíduo se constitua muito mais para dar conta das exigências ambientais, sociais, como defesa a agressões, invasões, imposições, do que por sua própria potência. Além disso, Martins ainda trata da afirmação da imanência que desencadeia um amor à vida, ao real, à natureza como substância única, a base mais forte da teoria e da terapêutica tanto winnicottiana como spinozista.

Em *Sobre a natureza humana e o mundo: entre a filosofia e a psicanálise*, Suzi Piza nos apresenta um diálogo entre a filosofia de Hannah Arendt e a psicanálise winnicottiana. Piza evidencia que, na obra *A condição humana*, Arendt indica que os seres humanos,

não obstante sua natureza sempre mutante, podem alcançar a constância, a estabilidade e garantir sua identidade desde que se garanta que o mundo permaneça. Do ponto de vista ontológico, mundo é concebido como espaço da aparência, no qual falamos e agimos uns com os outros, no qual podemos ser relacionais. Ainda que este mundo seja cheio de erros e *semblâncias*, Piza argumenta que a realidade é garantida por uma comunhão de fatores, tais como, nossos cinco sentidos, o compartilhamento da realidade por aqueles que têm em comum o contexto que doa a cada objeto o seu significado específico, a habilidade de pensar e a de retirar-se do mundo sem o transcender. A partir de uma reflexão sobre a fenomenologia do aparecer humano, a autora examina a maneira como Arendt articula os conceitos de aparência, pensamento e mal banal. Em diálogo com a psicanálise de Winnicott, Piza problematiza o uso do termo natureza humana – que pode ser entendido na perspectiva meramente objetiva ou a-histórica – ao invés de “condição humana” e, ao fazer isso, nos esclarece que a maneira como este psicanalista dá sentido a este termo não fere a compreensão histórica e pessoal, posto que, para ele, o humano é o ente que acontece no tempo (uma amostra no tempo da natureza humana), mobilizado por uma tendência inata para a integração pessoal que só se realiza na relação com um ambiente humano facilitador. Ao enfatizar esse caráter acontecencial da concepção de natureza humana, Piza indica de que forma alguns caminhos teóricos da psicanálise de Winnicott encontram guarida na filosofia de Hannah Arendt

Voltando à questão levantada no começo desse texto de apresentação, supomos que o leitor poderá entender melhor este encontro que sugerimos aqui entre Winnicott e a Filosofia, se tiver em mente que, além de um exercício de expor teses comparativas entre a psicanálise winnicottiana e as filosofias e os filósofos, essa coletânea propõe que possamos nos aproximar da potência filosófica desta psicanálise. Mais que isso, que possamos entendê-la

como uma clareira que abre uma seara geradora e catalizadora de questionamentos de natureza filosófica, em outros termos, como uma clareira que se abre para que se incida o exercício de filosofar. Convidamos o leitor a explorar as sendas abertas por esta clareira, expostas nesta coletânea de diferentes formas, a partir da abordagem de distintos aspectos da teoria winnicottiana. Esperamos que seja um percurso bem proveitoso.

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Eder Soares Santos (orgs.)

Sobre os autores

Alfredo Naffah Neto

Alfredo Naffah Neto é psicanalista, mestre em filosofia pela USP, doutor em psicologia clínica pela PUC-SP, professor titular da PUC-SP no Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica. Além disso, é professor e supervisor do IBPW e da IWA. Em consultório particular, pratica psicanálise, psicoterapia de casal e de família. Suas pesquisas concentram-se em torno das convergências e divergências teóricas e clínicas entre as diferentes linhagens psicanalíticas, tendo Winnicott como autor central. Vem publicando artigos e livros sobre as essas pesquisas diversas.

E-mail: naffahneto@gmail.com

André Martins

André Martins (André Martins Vilar de Carvalho) concluiu Doutorado em Filosofia na Université de Nice (1994), e Doutorado em Teoria Psicanalítica na UFRJ (2002). Professor da Universidade Federal do Rio de Janeiro. É membro do Núcleo de Bioética e Ética Aplicada (NUBEA) e dos Programas de Pós-Graduação em Bioética (PPGBIOS – UFRJ-FIOCRUZ-UERJ-UFF) e em Filosofia (PPGF-UFRJ), do qual foi vice-coordenador (2010-2011). Autor de ‘Pulsão de morte? Por uma clínica psicanalítica da potência’ (Ed. UFRJ, 2009), organizador de ‘O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche’ (Martins Fontes, 2009), ‘As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche’ (Civ.Bras., 2011), ‘O futuro do corpo e da saúde’ (CPFL, 2011), “Spinoza et la psychanalyse” (Hermann, 2012) e “Uma ideia na cabeça e uma bola no pé” (Ed.UFRJ, 2014). Publicou

artigos em periódicos especializados e capítulos de livros, no Brasil, França, Alemanha, Portugal, Hungria, Bélgica e EUA. Coordena o Grupo de Pesquisa Spinoza e Nietzsche: Estudos de Filosofia da Imanência (SpiN-PPGF/UFRJ); é membro colaborador do Groupe de Recherches Spinozistes (GRS); e é membro do Groupe International de Recherches sur Nietzsche (GIRN); membro do Espace Analytique de Paris e do Círculo Psicanalítico do Rio de Janeiro, do qual foi membro da diretoria e editor de seus Cadernos (2011). Editor responsável da revista Trágica: Estudos de Filosofia da Imanência. Divulga seu trabalho intelectual no canal: www.youtube.com/andremartinsfilosofia.

E-mail: andre.martins.vilar66@gmail.com

Carlos Motta

Professor de Filosofia na FAPCOM – Faculdade Paulus de Comunicação. É doutor em Filosofia pela PUC-SP e Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (2004). No ano de 2018 foi bolsista Capes atuando no Curso de especialização lato sensu em Ensino de Filosofia no ensino médio da Unifesp, foi professor de Filosofia na PUC-SP de 2010 a 2015 e atuou como professor e coordenador adjunto entre 2009 e 2013 do Programa de Pós-Graduação Lato sensu em Filosofia Contemporânea e História da Universidade Metodista de São Paulo. Atualmente, além da docência atua como coordenador adjunto do projeto de extensão Fora da escola na Universidade Federal do ABC além de projetos de pesquisa de Filosofia, com ênfase em Teoria do conhecimento, Filosofia Moderna e Filosofia da Ciência e Educação com ênfase em formação de professores. É autor de *Introdução à Epistemologia de Francis Bacon* publicado pela Editora Nova Harmonia (2016) e organizador de *Kuhn e as ciências humanas* publicado pela DWWeditorial (2017) além de diversos artigos e resenhas em periódicos acadêmicos.

E-mail: cjmotta@gmail.com

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e doutorado e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professora Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e do Programa de Pós-graduação em Memória, Linguagem e Sociedade (PPGMLS/UESB). Tem experiência na área de Filosofia Contemporânea, Filosofia da Psicanálise e Psicanálise Winnicottiana. Organizou o livro “Ontologia e Psicanálise: diálogos possíveis” e, junto com Zeljko Loparic, organizou o livro “Winnicott and the future of Psychoanalysis”. Tem artigos e capítulos de livros que abordam a interface entre filosofia e psicanálise.

E-mail: carolinevasconcelos@hotmail.com

Eder Soares Santos

Eder Soares Santos possui graduação em Filosofia (1997), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2001), doutorado sanduíche em Filosofia – Universität Freiburg (Albert-Ludwigs) (2005), doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas/SP (2006) e pós-doutorado na Bergische Universität Wuppertal (2015). Tem pesquisado na área da Filosofia da Psicanálise, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia da psicanálise, fenomenologia existencial, teoria dos paradigmas em Kuhn, teoria do amadurecimento pessoal. Publicou os livros *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWWeditorial/FAPESP, 2010 e *Path of Science of Man in Heidegger*. Nordhausen, Alemanha: Traugott Bautz, 2019. Publicou vários artigos e capítulos de livros sobre temas relacionados à filosofia e psicanálise. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia (mestrado/doutorado) da Universidade Estadual de Londrina, nas gestões 2009-2013 e 2017-2021. Professor Associado no Departamento de Filosofia na Universidade Estadual de Londrina – Paraná.

E-mail: edersan@uel.br

Elsa Oliveira Dias

Psicanalista e terapeuta winnicottiana. Doutora em Psicologia Clínica pela PUCSP, com a tese “A teoria das psicoses de D. W. Winnicott”. Elsa Dias fundou, com Z. Loparic, em 2005, a Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana (SBPW) e, em 2015, o Instituto Brasileiro de Psicanálise Winnicottiana (IBPW). Ela também foi, em 2013, co-fundadora e primeira vice-presidente da International Winnicott Association (IWA). Autora de artigos sobre Winnicott e dos livros *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*, editado pela primeira vez, pela Imago, e já em sua 4ª edição, agora reimpressa, pela DWWEditorial; *Sobre a confiabilidade e outros estudos* (2011); *Interpretação e manejo na clínica winnicottiana* (2014) e *As Competências do Terapeuta Winnicottiano* (2021).

E-mail: elsaooliveiradias@gmail.com

Irene Borges-Duarte, PhD (Universidade de Évora)

Investigadora no Praxis/UÉ. Presidente da AFFEN – Associação Portuguesa da Filosofia Fenomenológica (2011-2018), membro da direcção da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos, desde 2017. Membro da Associação Portuguesa de Psicanálise e Psicoterapia psicanalítica. Pesquisa no horizonte de uma Ontologia hermenêutica de raiz fenomenológica, com os principais eixos em: (1) Análise Existencial, de base heideggeriana, em relação com a Psicologia fenomenológica e a Psicanálise; (2) Fenomenologia da Técnica, nas suas manifestações culturais e ambientais; (3) a questão da linguagem e da tradução, nas vertentes teórica e prática, partindo do projecto “Heidegger em Português”. Publicações mais recentes: *Cuidado e Afectividade em Heidegger e na Análise Existencial fenomenológica* (2021). Lisboa/RJ: Documenta/Nau. *Arte e Técnica em Heidegger* (2019). RJ: Via Verita, 2019 (ed. brasileira, aumentada). *Filosofia e fenomenologia da Técnica*. (2021) Co-Ed. do Dossier em *Trans/Form/Ação*, 44. “Cuidado e bom humor em Heidegger. A via da Heiterkeit.” (2021), *Studia Heideggeriana*, 21.

E-mail: iborgesduarte@gmail.com

Philippe Cabestan

Docteur en philosophie et président de l'École Française de *Daseinsanalyse* (www.daseinsanalyse.fr), Philippe Cabestan a notamment publié en 2011, *Daseinsanalyse. Phénoménologie et Psychiatrie* aux éditions Vrin, en collaboration avec Françoise Dastur (ouvrage traduit en portugais par Alexander de Carvalho sous le titre *Daseinsanalyse. Fenomenologia e psicanalise*, Via verita editora/Instituto Dasein, Rio de Janeiro, 2015) et en 2021, *Tomber malade, devenir fou. Essai de phénoménologie existentielle* aux éditions Vrin.

E-mail: philippecabestan@orange.fr

Suze Piza

Suze Piza, é professora de Filosofia na UFABC nos cursos de Filosofia e Bacharelado em Ciências Humanas. Faz parte dos programas de Pós-Graduação em Filosofia, na linha de pesquisa de Ética e Filosofia Política e no Programa de Economia política mundial na linha de pesquisa de Conhecimento, produção e trabalho. É doutora em Filosofia pela Unicamp onde foi pesquisadora de pós-doutorado e professora colaboradora no Departamento de Filosofia (IFCH) UNICAMP entre 2015-2017. É membro do Conselho de pesquisa do IBPW – Instituto Winnicott e pesquisadora na IWA, International Winnicott Association. Coordena o projeto de extensão Produção e reprodução do conhecimento em Heliópolis-SP.

E-mail: suzepiza@gmail.com

Zeljko Loparic

Doutor em filosofia pela Universidade Católica de Louvain (1982). É professor titular aposentado da Unicamp. Em colaboração com Elsa Oliveira Dias, fundou (2005), e desde então preside, a Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana (SBPW). Em 2013, fundou e assumiu a presidência da International Winnicott Association (IWA). Em 2015, promoveu a criação do Instituto Brasileiro de Psicanálise

Winnicottiana (IBPW). É autor de livros Heidegger réu (1990), Ética e finitude (1995, 2a. ed. 2004), Descartes heurístico (1997), A semântica transcendental de Kant (2000, 3ª edição 2005), Sobre a responsabilidade (2003), Heidegger (2004), Winnicott e Jung (2014) e organizador de várias coletâneas, entre outras Winnicott e a ética do cuidado (2013), além de ter publicado numerosos artigos sobre história da filosofia, epistemologia e filosofia da psicanálise em revistas brasileiras e estrangeiras.

E-mail: loparic3@gmail.com

O primado do relacional em Winnicott. A leitura de André Green¹

Irene Borges-Duarte

André Green atribui a Donald Woods Winnicott um papel fundamental na psicanálise pós-freudiana. Não deixa de ser curioso, se temos em conta que a sua formação se deu na escola francesa e, mais concretamente, na proximidade de Lacan, muito embora se afaste dele à medida que vai elaborando o seu próprio pensamento, sempre num diálogo atento às diversas tendências da psicanálise, muito especialmente a britânica. Essa atenção seletiva permite-lhe aproveitar a novidade de alguns grandes analistas na configuração de alguns dos seus próprios conceitos, como o do “trabalho do negativo”, do “tempo explodido” [*temps éclaté*] ou da “terceiridade” [*tiercité*]. A sua escolha das temáticas winnicottianas está, pois, decerto, orientada pelas suas próprias opções analíticas. Mas esse fato, que denota o olfato investigador dum autêntico criador e a sua capacidade de diálogo, não é senão a indicação de um critério para a compreensão da tarefa do analista no seu acesso ao ser humano. É, por isso, especialmente interessante assistir ao seu encontro com o pensamento de outro, fazendo-o seu e, nessa medida, transformando-o, pois, em palavras suas, “celebrar a obra dos autores que se admira permite ampliar os seus conceitos e fazer avançar a nossa

1. O presente texto constitui uma versão revista e ampliada da inicialmente apresentada no II Congresso Luso-Brasileiro sobre o Pensamento de Donald W. Winnicott: A Retomada do Amadurecimento (Lisboa, 2014), e publicada com o título “Winnicott para André Green: três detalhes duma homenagem” em *Se..., Não...*, Revista da Associação Portuguesa de Psicanálise e Psicoterapia Psicanalítica (Lisboa), 5, (2), 275-285, 2014.

própria teoria” (Green, 2005/2007, p. 86). Foi o que aconteceu com vários outros autores, como Bion e Daniel Stern, para não falar de Lacan. Sem pretender debruçar-me sobre essa transformação, pois ela integra a própria via greeniana, que não nos incumbe agora, irei tentar, com a requerida brevidade, mostrar o que Green considera e celebra ter encontrado em Winnicott.

Em primeiro lugar, centrar-me-ei na importância atribuída a *Natureza humana*. Green, brincando com o termo, considera-o um “escrito transicional” (entre o inédito e o publicado). E diz desta obra que, pretendendo situar-se na “continuidade” de Freud, o “completa”, sem com ele romper (Green, 2005/2007, p. 14). Digamos, contudo, que, apesar da fórmula comedida como menciona a contribuição de Winnicott, “em transição entre Freud e Mélanie Klein” (Green, 2005/2007, p. 61), atribui-lhe, como veremos, uma importância fundamental, pois, para ele, é “a questão do futuro da Psicanálise” que considera estar em jogo no seu contributo (Green, 1975, p. 193). Em segundo lugar, procurarei sublinhar aquilo que Green considerou como sendo os contributos fundamentais de Winnicott, que fazem dele não só um “pensador formidável” (Green, 2005/2007, p. 14), como também “o verdadeiro *leader* da corrente independente” (Green, 2005/2007, p. 30) na psicanálise britânica. A minha leitura parte, fundamentalmente, da coletânea que Green publicou em francês em 2005, sob o título sugestivo de *Jouer avec Winnicott*, onde reúne cinco textos, procedentes de diversas conferências e comunicações, proferidas entre 1987 e 2000, que, numa edição prévia (2000), ligeiramente diferente, fora publicada em inglês sob o título *Andre Green at the Squiggle Foundation*.

1. A *Natureza humana*

Sintomaticamente, Green compara esta obra inacabada e póstuma (1988/1990) com o *Abriss der Psychoanalyse* de Freud (1938):

ambas expressam, em síntese, o pensamento dos seus autores na sua plenitude, quando a experiência vivida de analistas procurava uma formulação pregnante e comunicativa. São 50 anos de história da Psicanálise que separam ambas as sínteses finais de uma vida. Para Green, a evolução que a Psicanálise foi sofrendo teve em Winnicott um dos mais altos expoentes, que, quer pela sua “liberdade de pensamento” (Green, 2005/2007, p. 14), quer pelo seu apego à sua formação inicial como pediatra, soube sublinhar a “continuidade entre a pediatria e a psiquiatria e as psicanálises da criança e do adulto” (Green, 2005/2007, p. 15). Winnicott teria, na verdade, libertado a concepção do humano do vínculo biologista, que era dominante em Freud, e superado a cisão, por ele estabelecida, entre a terapia da neurose e da psicose, mediante uma compreensão unitária do desenvolvimento, que, sem anular as diferenças conceituais, permite cuidar de ambas, além de contribuir a definir os estados *borderline*. Neste sentido, Green (2005/2007, p. 70) sublinha o que considera ser a importância da “diferença capital de ponto de partida” entre ambos: o fato de Winnicott ser pediatra de formação. Essa diferença, tantas vezes assinalada também por Coimbra de Matos, leva-o a partir, fundamentalmente, da experiência do pediatra que constata que “o bebê pode adoecer”, no colo da mãe, afetando o seu processo de crescimento e amadurecimento – algo que, a Freud, sempre lhe esteve vedado na análise. Ora esse diferente ponto de partida constitui o início de aquilo que Green designa como uma “eclosão criativa” (Green, 2005/2007, p. 79), que culmina na elaboração de noções como a de “jogo” ou a de “objeto transicional”, invenções conceituais instrumentais, que vêm a ser fundamentais para o acompanhamento do próprio processo de desenvolvimento individual, iniciado muito antes da fase edípica. Neste sentido, a economia e tópica freudianas perdem protagonismo, ante a importância dos *usos e funções* psíquicas, que Winnicott procura estudar na prática analítica do processo de amadurecimento.

É, pois, importante notar, que, sem utilizar expressões tão radicais como a de “grandiosa revolução na Psicanálise” (Abram, 2013, p. 1) ou de “mudança de paradigma” (Loparic, 2001, p. 7; 2006, p. 21), Green ressalta claramente que Winnicott constitui “o contributo mais importante do período pós-freudiano” (2005/2007, p. 81), ao “expandir a fronteira metafórica, que divide o interno do externo, numa área intermédia, como espaço de jogo de fenômenos transicionais” (Green, 1975/2013, p. 191). É a invenção desse espaço de jogo da relação que caracteriza a novidade da sua abordagem.

A “natureza humana”, apesar de seu nome tão clássico, filosoficamente ligado a concepções essencialistas do ser humano, que tendem a considerá-lo de um ponto de vista substancialista, adjudicando-lhe uma forma de ser fixa, imutável, predeterminada, revela-se em Winnicott como uma designação evolutiva, que não só não pressupõe o domínio da “natureza” em sentido biológico, à maneira freudiana, e da interioridade individual, como acentua fundamentalmente o papel do entorno ambiental, considerando primário o caráter relacional dessa “natureza”, definitivamente mais cultural que propriamente natural (Green, 2005/2007, pp. 14-15).

Esta linha interpretativa é aplicada por Green, ciente das implicações filosóficas, que desconecta conscientemente, à definição do que considera as grandes linhas do pensamento renovador winnicottiano, na sua obra culminante: “o estabelecimento de relação com a realidade”, “a integração do *self* como unidade, a partir do estado de não-integração” e “o alojamento da psique no corpo” (Green, 2005/2007, p. 17). Limitar-me-ei aqui a atender, brevemente, a esses três vetores-base da interpretação, que o autor, noutros textos, estende a questões particulares.

2. A relação com a realidade

Este ponto fundamental, estabelecido muito cedo por Winnicott como básico na sua compreensão, pressupõe a “importância primordial da realidade externa” no desenvolvimento do bebê. Este vetor influi inclusive na definição do que é a “pulsão”: mais importante do que o caráter energético e a sua correspondente economia na dinâmica psíquica, em busca de homeostasia, tal como a entendia Freud, Winnicott vê na pulsão uma “expansão que impulsiona para diante, a fim de obter gratificação” (Green, 2005/2007, p. 29). Em Freud, o centro da atividade psíquica está no mundo interno, a cujas exigências deve responder, reagindo ao exterior como a uma intrusão, pelo que desenvolve mecanismos defensivos, determinantes da elaboração de noções como superego e recalçamento. Para Freud, “a realidade externa só aparece após a perda dos objetos que antes davam satisfação”, diz Green (2005/2007, p. 65). Pelo contrário, em Winnicott, o centro da vida psíquica está, desde o início, no exterior, não tanto no objeto externo propriamente dito, que “só se produz após a separação entre mãe e filho”, quanto no movimento em direção a ele, *com relação a ele*. Esse movimento elabora-se emocionalmente, mediante uma imaginação que procede, inicialmente, por ilusão, tendo esta a função positiva de viabilizar a criação dum âmbito intermédio de “transicionalidade”, que, ao mesmo tempo em que une, separa, dando tempo para o estabelecimento da autêntica relação de objeto.

Da atenção à realidade externa na formação psíquica, surgem, portanto, instrumentos conceptuais como “objeto” e “fenômenos transicionais”, que, para Green, constituem “o mais original contributo de Winnicott” (Green, 2005/2007, p. 28) para a Psicanálise, para além da elaboração duma teoria da imaginação e da função “positiva” da ilusão, que considera ter precedência, inclusive, sobre a própria pulsão (Green, 2005/2007, p. 30). Mas tudo isto tem que ver com a sua compreensão do si-mesmo ou *self*.

3. A noção axial de integração do *self*

Reflitamos um momento sobre a própria noção de *self*. Muito agudamente, Green chama a atenção para a diferença entre dizer “eu” (o “ego” à maneira de Freud) ou referir-se-lhe como um “si-mesmo” (inglês: *Self*; alemão: *Selbst*). “Não há nada mais perigoso nas diversas línguas do mundo, que as palavras “eu sou””, refere em citação de Winnicott (Green, 2005/2007, p. 24).

Filosoficamente, a questão tem um carácter central na diferenciação entre a modernidade e a atualidade, considerando esta não na sua continuidade daquela, mas no que, justamente, tem de ruptura com ela, quer se lhe queira chamar pós-modernidade ou não. O *eu* é o sujeito de representações e ações (Descartes, Kant), o núcleo originário do ser humano, o polo inicial de todas as referências ao mundo (Husserl), definindo-se pela contraposição ao “não-eu” (Fichte). Partir do Eu (penso = sou), como princípio, significa edificar o mundo dos objectos como construção ideal (isto é, mediante ideias) do sujeito, seja teórica ou cientificamente, seja prática e habitualmente, seja por projeção de conceitos (Kant), seja por antecipação de objetos de desejo (Nietzsche). Este “idealismo” marcou o pensamento da modernidade de uma onipotência, assumida como ideal da razão e natureza humanas.

Relativamente a esta perspectiva, surge, no século XX, uma outra leitura da maneira de ser dos humanos, que, mais modestamente, fala de si própria não em forma de “primeira pessoa” (inglês: *I*), mas de aquilo que me é próprio, que posso dizer de mim mesmo (inglês: *Myself*): aquilo que cada um diz de si mesmo. Na filosofia, esta noção traduz-se como o *Mesmo* ou a *Mesmidade* (por contraste com o Outro, a alteridade ou Outridade). Esta maneira de falar de mim próprio parte da presença do Outro, para se definir a si mesmo por distinção, indicando, pois, que o eu

toma consciência de si na diferenciação e separação daquilo a que inicialmente estava indiferenciadamente unido. O “*Eu*” indica sempre um ponto de partida, uma unidade inicial. Pelo contrário, o *Mesmo* assinala sempre o ponto de chegada: sou o resultado duma síntese do que *identifico como meu* e não do Outro, de que me destaco e separo, ou de Outrem, dos outros entre os quais vivo. O pensador Heidegger, por exemplo, opondo-se à filosofia moderna, caracteriza o ser-no-mundo humano (*Dasein*) como tendo sempre a qualidade do “em cada caso meu” (*Jemeinigkeit*), sublinhando assim esse carácter de mesmidade, ligado ao *meu* estar no mundo. Tem por isso muita importância que Winnicott fale fundamentalmente de um *self* (um *si-mesmo*), e não tanto de um *ego*, à maneira freudiana.

Numa análise comparativa da função do *eu* e do *si-mesmo* neste contexto, Loparic recorda que “Winnicott usou, por muito tempo, os termos ‘*ego*’ e ‘*self*’ como sinônimos ou, então, como conceitos do mesmo tipo semântico” (2000, p. 380), sendo só a partir de 1962 que passa a distinguir claramente as duas expressões, integra o eu, como “empréstimo à psicologia do ego”, no processo de amadurecimento como “capacidade de relações objetais e de parceria psicossomática” e o *self*, mais em diálogo com a psicologia individual de Jung, para designar a “pessoa concreta, *alguém* dotado de sentimento de realidade e de identidade” (Loparic, 2000, pp. 380-381). A conclusão deste seguimento dos textos leva o autor a mostrar que “o ‘*si-mesmo*’ é um *termo descritivo*, presente inclusive na linguagem cotidiana, enquanto o ‘*ego*’ é um *termo teórico*” (Loparic, 2000, p. 385). Creio entender bem esta afirmação ao dizer que o *self* é a maneira como falo da minha pessoa, de mim própria, implicando o ver-me e, portanto, ter-me em perspectiva; enquanto que o *eu* é o sujeito (teórico) da ação, o suposto princípio unificador do meu agir. Neste sentido, Laura Dethiville (2008, p. 110)

matiza que o *eu* de Winnicott é, na verdade, apenas uma parte do *global self*. Enquanto este último designa um todo, primordial, mas difícil de abarcar, o *eu* é apenas *uma* função específica: a “função de princípio organizador” da nossa ação, o nosso eu consciente, falso e verdadeiro. O *self*, em contrapartida, designa o todo que sinto meu, mas de que nem sequer tenho perfeita noção, pois está parcialmente oculto a mim mesmo.

Atendendo ao que chama “uma dificuldade de vocabulário”, Laura Dethiville (2008, pp. 108-110) tem também o acerto de ressaltar a dificuldade de tradução de *I, me* e *self*, habitualmente presentes na linguagem winnicottiana, e de chamar a atenção para o fato de uma versão indiferenciada implicar “uma perda do achado [por Winnicott] e, sobretudo, deixar à margem o que ele tentou introduzir”. O próprio Winnicott havia, de resto, dado indicações desse problema de tradução, em carta a Kalmanovitch de 1971, para que Loparic (2000, p. 385) chama a atenção, concluindo:

Quando falo de mim mesmo ou afirmo “Eu sou”, eu não falo, portanto, do meu ego. Falo de mim mesmo, isto é, de um determinado tipo de identidade ou mesmidade concreta, fatural, caracterizada pela continuidade do ser, baseada no crescimento do psique-soma e que, com o tempo, assume pessoalmente (verdadeiro si-mesmo) ou deixa de assumir (falso si-mesmo) as funções mais avançadas de elaboração imaginativa.

Essa caracterização de reconhecimento identitário, que Green sublinha, remete, pois, igualmente para um processo de diferenciação do Outro e para a necessidade originária duma operação não consciente de *integração* das partes ou fragmentos, de que a minha identidade vai sendo feita. Para Winnicott, essa operação, construtiva, mas também destrutiva, dá-se em várias frentes, ao longo do processo de amadurecimento, compreendido como um

caminho para uma integridade, que não está no início, como definição prévia da pessoa humana, mas no final, como resultado de um esforço, dum exercício. Neste, é determinante a participação da mãe “suficientemente boa”, que, inicialmente ainda não reconhecida como “outro”, colabora fomentando, no *holding*, mas também nas brincadeiras com o bebê e na abertura à presença segura do pai, a capacidade da criança para se libertar do estado fusional e separar-se do(s) outro(s), unindo em si, numa resposta integrada, o que sente seu: o *self*.

Se a colaboração da mãe não é suficientemente boa, este processo realiza-se com mais dificuldade e hesitações, criando uma insegurança que, nos piores casos, pode produzir uma regressão, paralisadora do processo de amadurecimento e potencialmente esquizoide. Neste caso, o *self* não chega a formar-se plenamente e o que se dá é uma *desintegração*, que, ao contrário da fase inicial de não-integração, se traduz num *caos* interior, regressivo e incapacitante para o estabelecimento de pontes, quer com o próprio corpo, quer com o mundo exterior.

Compreender o processo de formação ou amadurecimento da personalidade como um movimento e função de ordem ou integração é, pois, conseqüente com a definição do *self* e tem como conseqüência a interpretação da análise como um apoio à reconstrução da capacidade de integração perdida, a que Winnicott chama “retomada do amadurecimento”.

A chamada de atenção de Green para este fenômeno como elemento inovador em Winnicott ressalta, pois, direta e indiretamente, os novos instrumentos conceptuais: não só a concepção do *self*, mas também as funções que constituem os meios fundamentais da sua realização – a constituição imaginativa do espaço simbólico ou terciário: o pai, o jogo, os fenômenos transicionais.

4. Psique e corpo

A última temática abordada por Green é a que em *Natureza humana* (Winnicott, 1990, p. 143) se traduz como “localização” ou “alojamento” [*in-dwelling*] da psique no corpo: o habitar psíquico no corpo, fazer dele a sua casa. Essa temática volta a acentuar a importância do uso especificamente winnicottiano da linguagem, que já motivou a importante obra de Jan Abram (1996) e o *Dicionário Winnicott* que está hoje *on-line*, na página do Instituto Brasileiro de Psicanálise Winnicottiana, graças à iniciativa e coordenação de Zeljko Loparic.(2018)

Ao contrário de Freud, para quem a pulsão tem uma carga eminentemente somática, Winnicott não parece considerar que o corpo constitua o ponto de partida do que, para ele, é o núcleo mais primitivo do desenvolvimento propriamente humano: a emotividade. Embora com manifestação somática, o emocional é fundamentalmente psíquico e, inicialmente, na fase de não-integração, não localizado. A localização implica já um movimento integrador, essencial no processo de desenvolvimento. Assim, a questão psicossomática só surge como etapa deste processo, consistindo numa das primeiras tarefas constitutivas do *self*: o “*in-dwelling* da psique no corpo”. Green, muito à maneira francesa, que distingue linguisticamente o corpo-matéria (*corps*) do corpo humano vivo (*chair*), chama-lhe “encarnação”, termo que também usa Dethiville (2008, p. 120 ss.) na sua abordagem. Este conceito, tão presente na fenomenologia da vida de Michel Henry, por exemplo, é, contudo, entendido por Green como uma noção “percursora” do “eu-pele”, introduzido por Didier Anzieu (1995) a partir de 1974. Ambas as referências, no entanto, contribuem para esclarecer o conceito, tal como Green o recebe de Winnicott.

Para Michel Henry, na verdade, a “encarnação” é experiência principal e cunho da condição humana: é o sentir humano do

próprio corpo como “carne”, e não como um mero corpo físico, à maneira do que percebemos sensorialmente ao tocar um objeto exterior. As coisas não experimentam o ser tocadas. Nós, pelo contrário, somos carne e

[...] a nossa carne [*chair*] não é senão aquilo que, ao experimentar-se, ao sofrer-se e padecer-se e ao suportar-se a si mesmo, e, portanto, ao desfrutar de si mesmo, a par das impressões sempre renascentes, se encontra por essa razão capaz de sentir o corpo que lhe é exterior, de o tocar e de ser por ele tocado. (Henry, 2000, p. 8)

A experiência localiza o corpo próprio *como carne*: dá-lhe lugar como *meu* corpo, *minha* carne. Esta não é para mim, portanto, algo dado, algo que possua desde o início: é o que *faço meu*, é o que integro em mim como *habitat*, ao fazer a experiência do viver. Esta reflexão ajuda-nos a compreender que, para Winnicott, a vinculação propriamente humana ao corpo seja de *ordem secundária*, derivada da mesma operação que, na direção contrária, vincula a psique ao ambiente, ao mundo exterior. O bebê não sabe que tem corpo, aprende a conhecê-lo e a usá-lo, fazendo-o seu ao explorar o mundo exterior, que não pode fazer seu.

Didier Anzieu vai, neste sentido, ainda mais longe, sobre uma base que muito deve a esta compreensão de Winnicott, ao estudar a função da pele como superfície corporal e limite, que possui uma face exterior e outra interior, e permite, paulatinamente, diferenciar o que é meu do que não é meu. O bebê, nos braços da mãe, vai percebendo a carícia e a perícia maternas como formas de comunicação: “a massagem devém mensagem”; a pele sensível é o órgão da comunicação e, por isso, também da diferenciação, constituindo um filtro e uma fronteira (Anzieu, 1995).

Lendo Winnicott nesta perspectiva enriquecedora, e mantendo-se fiel à sua vocação de atender primordialmente ao “entre”, Green interpreta assim a referência psicossomática:

[...] devemos ter em conta a dupla diferença entre o somático e o psíquico (unidos e separados enquanto tais), e entre o *self* e o ambiente. Situari o *self* entre o corpo e o mundo externo – ou seja, o outro; e a psique como estrutura intermediária entre o organismo e o ambiente. Mais do que uma oposição entre um “interior profundo” e um “exterior longínquo” trata-se duma definição do *self* como experiência imediata limitada por dois exteriores: um na profundidade do corpo, outro para além dos seus limites, no mundo. (Green, 2005/2007, pp. 19-20)

Se usarmos a terminologia anteriormente mencionada e compreendermos o *self* rudimentar do bebê como fundamentalmente psíquico, este percebe dois tipos de impressões, ambas “exteriores”: as que procedem do seu corpo, ainda desconhecido enquanto tal, e as que procedem do mundo. É a junção de ambas, na experiência reiterada, que permite a sua distinção, identificando as primeiras como minhas (como “carne”) e as segundas como objeto externo. Essa experiência psíquica é, então, fundamental na constituição do próprio *self*, que se manifesta e exerce como integrante do que, sendo diferente, se junta sob a superfície sensível da pele envolvente. O *self* seria assim, para Green, no meu entender, o que parece ser o cerne inicial do processo de terceirização, o surgir do “entre” relacional, que no seu fortalecimento e amadurecimento se constitui autenticamente como o todo personalizado do indivíduo.

Embora discutível nos seus extremos, a interpretação de Green tem a enorme vantagem de nos alertar para o essencial em Winnicott: que o corpo não é *meu* desde o início, só *se torna meu* pela mesma operação integradora pela qual, vinculando-me ao

outro, me distingo dele. Entre outras coisas, esta consideração permitiria, por exemplo, compreender uma problemática como a da transexualidade, quando o corpo imaginado não corresponde ao que facticamente é vivido. A psique, como “elaboração imaginativa do funcionamento corporal” – na expressão tão reiterada e característica de Winnicott – é, pois, sempre o que, em fenomenologia, chamaríamos um “correlato” do corpo e este de aquela. Sendo o soma “corpo vivo” e a psique “tudo o que não é soma”, como bem resume E. Oliveira Dias (2011, p. 172),

[...] o funcionamento psíquico inicial é, portanto, relativo ao soma, pois seja como for que esteja sendo experienciado pelo bebê, tudo é experienciado no corpo ou através dele e está sendo personalizado pela elaboração imaginativa. [...] A elaboração imaginativa é, bem mais, o que dá sentido ao que seria, de uma perspectiva puramente organicista, uma mera sensação.

Soma e psique nem são, pois, entidades separadas, nem constituem uma unidade substancial. São, desde o início, uma dinâmica integrada e integradora, que constitui o ser humano, imaginativamente, como *relação em ato*.

Loparic, numa síntese particularmente feliz, parece-me, neste ponto, confluyente com a leitura de Green, quando resume que “[o homem winnicotiano] é uma existência psico-somática, existência hifenizada, o hífen sendo constituído pela e na existência ela própria” (2000, p. 394), não à maneira de um *a priori* predeterminado, mas sim como uma “anatomia viva” (*apud* Loparic, 2000, p. 360):

[...] existe *como* uma múltipla hifenização: entre o passado, o presente e o futuro, entre as partes do corpo, entre o indivíduo e o ambiente, entre a vida e a morte, entre o ser e o não-ser. O homem é homem-hífen, homem-ponte, homem-relação, interpelada por essas diferenças e, por isso, responsável por elas, tendo a

sua unidade na articulação dos diferentes “sins” e “nãos” de que é feito. (Loparic, 2000, pp. 394-395)

Penso, no entanto, que justamente por isso, apesar das expressões mais naturalistas de Winnicott, não podemos considerar a sua visão da “natureza humana” propriamente “natural” ou mesmo “animal”, como assume Loparic (2000), no texto citado; mas algo diferente. A expressão – por cuja análise começou a nossa exposição da leitura que Green faz de Winnicott – constitui, na verdade, uma designação de conjunto para várias funções estruturais, enquanto integradas, total ou parcialmente, num todo individual, que o analista deverá abordar como tal: “*the whole person*”, a pessoa no seu todo, a qual teve o seu começo como criança. Esse todo resulta dum processo difícil, criativo para cada um, facilmente em perigo, mas que, na análise, pode, no melhor dos casos, terminar de se integrar. É por esse processo complexo, na sua dinâmica relacional própria, que o ser humano chega a ser possível como tal, realizando as suas possibilidades mais próprias, que não se reduzem às da sua mera animalidade, ao seu mero ser-corpo. A sua “anatomia” vive à maneira do devir humano.

Este breve percurso permite-nos, finalmente, situar o que me parece ser a *contribuição fundamental de Winnicott para Green*: a análise da complexidade do processo pré-edípico e o seu carácter determinante do crescimento e amadurecimento do indivíduo. Complexidade implica, por um lado, a superação dos dualismos, a que Freud foi tão inclinado, no seio duma concepção basicamente causalista do processo psíquico, e, por outro, a introdução, em toda a sua dignidade, daquilo a que Green chama os processos “terciários” ou “terceiridade”, isto é, o carácter complexo do relacional, do “entrem”.

Concluindo, recordemos as palavras de Winnicott (1988/1990, p. 25) logo na introdução à *Natureza humana*, onde fala das diferentes abordagens do trabalho com crianças. Diz ele que “o corpo da criança pertence ao pediatra, a alma ao sacerdote, a psique ao

psicanalista, o intelecto ao psicólogo e a mente ao filósofo”. Fique o que aqui, tão parcial e embrionariamente, apresento como uma contribuição filosófica à compreensão daquilo que a mente dum psicanalista encontrou no pensamento do pediatra, que soube converter a sua experiência na dum analista.

Referências

- Abram, J. (1996). *The Language of Winnicott: A Dictionary of Winnicott's Use of Words*, London: Karnac.
- Abram, J. (Ed.) (2013). *Donald Winnicott Today*. Routledge: Hove /New York.
- Anzieu, D. (1995). *Le moi peau*. Paris: Dunod.
- Dethiville, L. (2008). *Donald W. Winnicott. Une nouvelle approche*. Paris: Champagne Première.
- Dias, E. O. (2011). Incorporação e introjeção em Winnicott. In E. O. Dias, *Sobre a confiabilidade e outros estudos* (pp. 171-199). São Paulo: DWWeditorial.
- Green, A. (1975). Potential space in Psychoanalysis: the object in the setting. In J. Abram (Ed.), *Donald Winnicott Today* (pp. 183-204). Routledge: Hove /New York, 2013.
- Green, A. (1993). *Le travail du négatif*. Paris: Minuit.
- Green, A. (2005). *Jugar con Winnicott*. Buenos Aires: Amorrortu, 2007.
- Henry, M. (2000). *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Paris: Éditions du Seuil.
- Loparic, Z. (2000). O “animal humano”. *Natureza humana*, 2(2), 351-397.
- Loparic, Z. (2001). Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, 11(2), 7-58.
- Loparic, Z. (2006). De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática. *Natureza humana*, 1(8), 21-47.
- Loparic, Z. (Coord.) (2018). *Dicionário Winnicott*. São Paulo: DWWeditorial. Disponível em: <https://ibpw.org.br/dicionario-winnicott/>. Acessado em: 11 de janeiro de 2020.

Winnicott, D. W. (1971). Le corps et le self. *Nouvelle revue de psychanalyse*, 3, 37-48.

Winnicott, D. W. (1988). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

*O vocabulário da revolução winnicottiana*¹

Elsa Oliveira Dias

1. Introdução

Este estudo tem por objetivo examinar o tipo de linguagem e o vocabulário usados por Winnicott para explicitar a sua concepção de natureza humana. A temática faz parte de todo um programa de pesquisas, que vem sendo desenvolvido pela Escola Winnicott de São Paulo, e que teve início com a tese formulada originalmente por Z. Loparic de que a melhor maneira de qualificar a originalidade da contribuição teórica e clínica de Winnicott é a de que sua obra opera uma revolução paradigmática, no sentido de Thomas Kuhn, com relação à psicanálise tradicional. Dada a robusta e cristalina fundamentação do argumento, o texto seminal de Loparic, “Esboço do paradigma winnicottiano” (2001) – teve um enorme impacto na comunidade interessada e gerou diversas reações, no Brasil e no exterior, tanto de acolhimento entusiasmado quanto de contestação. Na continuidade da pesquisa, revelou-se que a revolução winnicottiana abrange igualmente outras áreas que se ocupam da saúde, como a pediatria, a psiquiatria infantil e a assistência social, em especial a psiquiátrica.

Embora o caráter radical da originalidade de Winnicott nem sempre seja aceito, e muito menos entendido no sentido kuhiano de uma revolução paradigmática, o fato é que essa qualificação tem

1. Agradeço a Gabriela Galván que, num momento em que já me faltava fôlego para finalizar o artigo, fez uma leitura atenta e especializada do texto, me ajudando a organizar e ordenar os vários itens que o compõem.

sido cada vez mais admitida. O livro organizado por Jan Abram, *Donald Winnicott Today* (2000), é um exemplo disso. Já na capa do livro, reproduz-se um pequeno trecho de um texto inacabado de Winnicott, inédito naquele momento, e que estava sendo escrito para um colóquio em junho de 1971, quando ele faleceu, em janeiro desse ano. Escreve ele: “Estou pleiteando por uma espécie de revolução em nosso trabalho. Deixe-nos examinar o que fazemos” (Winnicott *apud* Abram, 2000, p. 312). Esse trecho é central para o que Abram tem como intuito, no livro mencionado, a saber, “pôr foco na natureza revolucionária da matriz teórica de Winnicott” (Abram, 2000, p. xxi).

Uma dificuldade em admitir que a contribuição winnicottiana é radicalmente original e inaugura um novo campo de estudos parece ter a ver com uma certa cultura – ou talvez, melhor dizendo, com uma certa política das sociedades psicanalíticas –, que alimentam a concepção de que todas as contribuições de teóricos analistas, sejam quais forem as novas premissas das quais partem, são apenas desdobramentos das mesmas premissas de base formuladas pelas obras matrizes – Freud, Melanie Klein – de tal modo que sempre serão estas as matrizes. Diz-se que a psicanálise é uma só, talvez como a Física é uma só, mas, para permanecer Física, ela passou por inúmeras revoluções, tendo modificado radicalmente, ao longo do tempo, seu campo de estudos, seus problemas e soluções exemplares – de Galileu a Hawking, passando por Newton e Einstein. Ocorre que, dentro do campo do que se chama psicanálise, coexistem teorias, não complementares, mas incompatíveis, e pode ser bastante útil e frutífero explicitar as incompatibilidades. Voltarei a este ponto.

Independente de o conceito kuhniano de revolução paradigmática ser aplicado, ou não, à obra de Winnicott, o fato é que muitos de seus contemporâneos, e outros tantos comentadores de épocas posteriores, concedem que suas posições teóricas e clínicas são absolutamente inovadoras, e que não é sustentável entender a originalidade de suas contribuições como se fossem mera continuidade

das teses freudiana e kleiniana. Ao contrário disso, Winnicott abre um novo campo de estudos, e uma nova lente, com uma amplitude insuspeitada nos tempos de Freud, não só pela abrangência teórica e terapêutica dos chamados casos difíceis, mas em termos da complexidade dos diagnósticos diferenciais, de recursos terapêuticos e do alcance na compreensão de fenômenos da saúde.

Logo após a morte de Winnicott em janeiro de 1971, Masud Khan escreveu um obituário em sua homenagem:

O Dr. Winnicott começou sua longa epopeia psicoterapêutica em 1923, como um médico assistente no Paddington Green Children's Hospital, [...]. Gradualmente, ao longo de décadas, o impacto de suas pesquisas permeou todas as disciplinas afins, desde a pediatria e a psicanálise até a assistência social e a educação. Ele foi um verdadeiro revolucionário sem um programa evangélico dogmático. (Khan, 1971, p. 225)

Clare Winnicott, num depoimento sobre seu marido, 10 anos após a sua morte, traça algumas das suas características pessoais que tornaram não só possível como quase inevitável a ousadia e o alcance da sua contribuição teórica e clínica. Esse texto é o capítulo inicial de *Explorações psicanalíticas*, livro que ela ajudou a editar. Ela escreve:

Consideradas sua personalidade, sua formação e sua experiência, bem como sua premência à descoberta, parece inevitável que ele concentrasse suas pesquisas na área até então relativamente inexplorada da primeiríssima infância e da infância propriamente dita. Suas descobertas, contudo, são reconhecidas por muitos como possuindo implicações que vão muito além da área imediata de estudo, e é opinião expressa de alguns que elas lançam luz sobre todas as áreas do viver. (Winnicott, C., 1989/94, p. 2)

O impulso para essa trajetória, que acabou por constituir um novo paradigma para a psicanálise, foi – segundo o próprio relato do autor no artigo “D. W. W. sobre D. W. W.” (1967a/1994) – o fato de

Winnicott ter constatado, já médico pediatra e tendo dado início a sua formação psicanalítica, uma enorme incongruência entre as duas práticas clínicas: enquanto a psicanálise tradicional – dando início ao que seria a psicanálise de crianças – teorizava sobre crianças de 2 a 5 anos, em princípio maduras o suficiente para as experiências mais adiantadas das relações triangulares com pessoas inteiras, ele assistia bebês muito pequenos, de apenas algumas semanas de vida, adoecerem emocionalmente, com dificuldades para aquietar, dormir, ou para se alimentar, apresentando, às vezes, uma espécie de anorexia, sem que qualquer problema físico fosse detectado. Como não era plausível atribuir qualquer uma dessas dificuldades à hipótese central da psicanálise tradicional, o complexo edípico, uma vez que este, para ser experienciado como tal, requer, segundo a teoria que Winnicott irá gradualmente formular, uma maturidade que não pode ser pressuposta nesse momento primitivo, ele concluiu que devia existir um campo de problemas muito anterior àquele que costumava ser estudado pela psicanálise e foi buscar elementos na infância mais primitiva. Escreveu: “Pensei comigo: vou demonstrar que bebês ficam enfermos muito cedo e se a teoria não se ajustar a isso, ela terá que se ajustar ela mesma. E assim foi.” (1967a/1994, p. 438).

Pode-se justificar brevemente a tese segundo a qual Winnicott revolucionou a psicanálise tradicional:²

- a) seu objeto de estudo é a natureza humana – necessariamente psicossomática – e não o psiquismo humano, muito menos
2. Com a expressão “psicanálise tradicional”, refiro-me a todos aqueles autores, a partir de Freud, que conservaram o complexo de Édipo como central e estruturante da vida emocional, em especial àqueles cujas obras são as teorias matrizes desta disciplina. Essa designação foi usada por Winnicott, que se deteve, sobretudo, no debate com esses autores, referindo-se às obras destes, em conjunto, com as expressões psicanálise “tradicional”, “clássica” ou, ainda, “ortodoxa”. Cf. Winnicott, 1968b/1994, p. 176; 1970/1994, p. 196.

- aquele concebido como um aparelho psíquico, movido a forças em conflito, concepção que Freud emprestou da Física;
- b) formulou uma teoria do amadurecimento, que diz respeito ao desenvolvimento emocional da pessoa humana, como alguém que é e precisa continuar sendo, e não, apenas e parcialmente, das funções sexuais;
 - c) concebeu a jornada da vida como um processo que vai da dependência à independência, salientando sua concepção do ser humano como essencialmente relacional;
 - d) entendeu a positividade da vida como uma conquista, sobre o fundo da negatividade do não-ser, da qual o ser emerge, e da solidão essencial, que só em parte será ultrapassada.
 - e) na contramão da ênfase no intrapsíquico, Winnicott destacou a importância crucial do ambiente na constituição e desenvolvimento do indivíduo humano ao longo da vida;
 - f) com isso, ele dedicou sua atenção não à dinâmica pulsional, intrapsíquica, mas à história real das relações de um indivíduo com seu meio ambiente, desde o absoluto início;
 - g) a própria ideia de amadurecimento pessoal – e não apenas instintual –, o qual, mesmo sendo uma tendência, requer facilitação ambiental para realizar-se e permanecer em andamento até a morte do indivíduo; com isso, nenhum fenômeno humano pode ser devidamente apreciado a não ser relativamente ao estágio ao qual está referido;
 - h) tirou todas as consequências – teóricas e clínicas – do fato de que, no início da vida, todo indivíduo é altamente imaturo e dependente de forma absoluta dos cuidados ambientais;
 - i) examinou em detalhe a infância mais primitiva (*infans* = sem fala), ou seja, todo o período pré-verbal e pré-representacional, que precede e pavimentava a conquista da integração num eu;

- j) salientou a importância dos estados tranquilos, a partir dos quais o impulso que surge é sentido como real.
- k) baseado na ideia de que a integração num eu não é dada, mas uma conquista, Winnicott examinou as bases deste processo, ou seja, foi pesquisar a pré-história do indivíduo e as condições ambientais que favorecem, ou não, o processo; concluiu que pode haver indivíduos que não chegam a integrar-se num eu;
- l) foi buscar as raízes da comunicação entre seres humanos na comunicação silenciosa entre a mãe e o bebê;
- m) entendeu a saúde, não negativamente, como ausência de sintoma, mas positivamente, tendo seu próprio perfil e dificuldades, baseada na continuidade do amadurecimento e na preservação do impulso criativo;
- n) formulou a ideia de criatividade originária – todo ser humano tem a possibilidade de criar o mundo novamente; manter viva essa criatividade é diagnóstico diferencial entre saúde e doença.
- o) é da criatividade originária, se favorecida e cultivada pelo ambiente facilitador, que emergem, ao longo do processo, o brincar e as experiências culturais. A cultura não é fruto da sublimação dos instintos reprimidos;
- p) tendo concebido a saúde como continuidade de ser, pôde configurar o distúrbio emocional – mais precisamente, maturacional – como interrupção da continuidade de ser e do processo de amadurecimento;
- q) com base nesta perspectiva, formulou o sentido do que é traumático, referido não a magnitudes pulsionais excessivas, na linha da instintualidade, mas, sim, à necessidade humana de ser, de continuar a ser, de existir num mundo real, mesmo quando ainda subjetivo, e de ser capaz, gradualmente, de relacionar-se com a realidade externa;

- r) o distúrbio maturacional reside, então e naturalmente, no impedimento das experiências que levam a essas conquistas, devido à ausência ou deficiência da facilitação ambiental;
- s) propôs uma distinção crucial – em termos do verdadeiro e do falso si-mesmo – para a clínica e para a classificação dos distúrbios maturacionais, conhecida já no campo da filosofia, da poesia e da religião, mas aplicada agora ao estudo da natureza humana.
- t) concebeu as raízes da moralidade pessoal (das capacidades para a identificação cruzada e de responsabilidade com o outro) não na chave da lei (do incesto) e da interdição (repressão), como em Freud, mas na experiência continuada de ser alvo da identificação da mãe, desde o momento primitivo em que não havia palavras para expressar as necessidades.

Não é o caso de enunciar aqui todas as contribuições que caracterizam o que Winnicott certa vez chamou de psicanálise modificada, e cujo caráter original satisfaz os critérios de uma revolução paradigmática; creio que estas, que foram brevemente arroladas, justificam a afirmação de que estamos em outro panorama. Winnicott, ele mesmo, na maneira simples e direta que lhe era peculiar, enunciou três de suas contribuições maiores. Diz ele ter tido “especial consideração”:

1. pela ideia de um si-mesmo verdadeiro e um falso; 2. pela ideia de delinquência e psicopatia como resultantes da deprivação real e percebida, e 3. pela ideia de psicose relacionada à privação emocional no estágio anterior ao que o indivíduo pode perceber uma deprivação. (1959a/1983, p. 122)

Embora tenha sido bastante discreto e muito pouco contundente ao formular suas contribuições criativas, Winnicott tinha perfeita ciência do caráter revolucionário de suas proposições. Por exemplo, ao abrir o campo de investigação para a importância do ambiente na constituição do indivíduo humano e ir buscar as raízes dos distúrbios mais graves – os que afetam a estrutura da

personalidade no período mais primitivo, que é pré-verbal e pré-representacional –, ele sabe que não pode mais tratar-se da mesma psicanálise. Num texto – já tardio, de 1968 – discorrendo sobre a comunicação silenciosa entre mãe e bebê, ele escreve:

É possível observar que estou levando vocês para um lugar onde a verbalização perde todo e qualquer significado. Que ligação pode então haver entre tudo isso e a psicanálise que se fundamentou no processo de interpretações verbais de pensamento e ideias verbalizados? (1968a/1988, p. 81)

Há várias razões para crer que Winnicott estava bastante ciente do caráter revolucionário de sua contribuição. É provável que ele imaginasse, afeito como era ao espírito científico e baseado no fato de que também Freud, muitas vezes, alterou a sua teoria à luz de novas descobertas, que as perspectivas inovadoras por ele formuladas pudessem ser aceitas, o que significaria ampliar a abrangência da psicanálise, alcançando, por exemplo, uma compreensão mais específica das psicoses. Isso, naturalmente, envolveria uma alteração da etiologia dos distúrbios que, continuavam sendo, na teoria tradicional, não importava qual fosse o distúrbio, atribuídos à questão edípica. É claro que o fator político e a reação dos que pertencem ao antigo paradigma não aceitam facilmente inovações que põem os fundamentos em questão. O fato é que, ao longo das décadas de 1950 e 1960, talvez por sentir-se muito isolado, com muito poucos interlocutores, talvez por, então, fechar fileiras com a psicanálise, em relação a outros campos da saúde – pois a abordagem psicológica dos distúrbios continua a ser valiosa para ele –, ou talvez para evitar o impacto de suas posições e as consequências políticas destas no plano da Sociedade Britânica,³ Winnicott muitas vezes atribuiu à

3. Numa carta de 1953, a Sylvia Payne, Winnicott se queixou de ter sido afastado das funções de docente, na Sociedade Britânica: “Pessoalmente, sou um dos que sentem que foram negligenciados de modo razoavelmente severo como professor. [...] O fato é que minha experiência, bastante considerável

psicanálise, como um todo, os avanços que, na verdade, eram de sua lavra. Num texto de 1958, por exemplo, “Análise da criança no período da latência”, há um item denominado “A natureza da psicanálise”, em que se lê:

A base de toda psicanálise é uma teoria complexa do desenvolvimento emocional do lactente e da criança, [isso não é verdade; a teoria básica da psicanálise freudiana é a do desenvolvimento sexual], uma teoria iniciada por Freud e que vem sendo continuamente alargada, enriquecida e corrigida. (1958a/1983, p. 107)

Nesta frase, Winnicott foi hábil em não negar a Freud as bases da psicanálise, sem explicitar, contudo, que essa psicanálise que tem na base “uma teoria complexa do desenvolvimento emocional do lactente” já é outra que não a freudiana.

Outro exemplo: no artigo “O preço de desconsiderar a pesquisa psicanalítica”, Winnicott credita à psicanálise aquilo que foram as suas principais contribuições:

A psicanálise revelou o modo pelo qual o processo maturacional no crescimento do indivíduo precisa de um ambiente facilitador, e como o ambiente facilitador, em si, é uma coisa muito complexa, com suas próprias características desenvolvimentais. (1965a/1989, p. 141)

Nesta mesma direção, lê-se num texto de 1955, “Influência de grupo e a criança desajustada”: “Todos nós aceitamos [!] a ideia geral de que, quanto mais recuamos no exame desse processo de crescimento individual, mais importância deve ser dada ao fator ambiental” (1955a/2005, p. 214). Ora, todos sabemos, isso sim, que muito poucos psicanalistas – se é que algum, nas décadas de

em psicanálise de crianças, tem sido absolutamente desperdiçada. [...] Percebi há um bom tempo que não seria convidado a ensinar na Sociedade (1953d/1990, pp. 46-47).

1950, 1960 e 1970 –, davam importância ao fator ambiental, seja na constituição do indivíduo, seja na etiologia do distúrbio psíquico.

Em alguns poucos momentos, contudo, Winnicott concede que foi ingente – e vã – a batalha para convencer os colegas psicanalistas a rever a etiologia dos distúrbios psíquicos, sobretudo os mais graves, e a incluir nesta consideração o fator ambiental. Isso aparece, por exemplo, no texto de 1967, em que relata sobre sua trajetória intelectual. Ele diz ali que, apesar de estarem todos (incluindo os leigos) berrando que “tudo se devia ao fato do pai de alguém ser bêbado”, os psicanalistas, assinala ele, continuavam sendo “os únicos, por cerca de dez ou quinze anos, que sabiam da existência de qualquer coisa menos do ambiente”. Era preciso, portanto, “retornar ao meio ambiente sem perder tudo o que fora ganho pelo estudo dos fatores internos” (1967a/1994, p. 439).

Recorro ainda a um outro texto para mostrar que Winnicott sabia muito bem estar embarcando – com os dois pés – em outra canoa: num texto de 1960, ano da morte de Melanie Klein, em que, ao que tudo indica, Winnicott passa a ser mais explícito no que se refere às suas posições teóricas, ele escreve:

À primeira vista, pareceria que grande parte da teoria psicanalítica trata da primeira infância, mas, em certo sentido, pode-se dizer que Freud negligenciou a infância como um estado; [...] No texto [*Formulations on the Two Principles of Mental Functioning* (1911, p. 220)], ele traça o desenvolvimento do princípio do prazer ao princípio da realidade, segundo seu curso habitual de reconstruir a infância a partir dos pacientes adultos. (1960b/1983, p. 39)

2. Os problemas anômalos e o novo paradigma

Toda a produção teórica que decorreu da constatação inicial, feita por Winnicott, de que os bebês podem adoecer muito cedo – o que requereu uma investigação e constituiu o novo campo de

pesquisa – pode, com certeza, ser descrito em termos de Thomas Kuhn, pois os fenômenos ali detectados eram inteiramente anômalos com relação ao tipo de problema exemplar descrito até então pela literatura psicanalítica tradicional e Winnicott, como já mencionado, entendia que a teoria estabelecida devia ser alterada, caso ela não desse conta dos novos fenômenos.

À evidência pediátrica de que os bebês podem adoecer emocionalmente muito cedo, acresceu o fato de Winnicott exercer simultaneamente a clínica psicanalítica com adultos psicóticos e essa circunstância favoreceu a que as pesquisas ulteriores tomassem a direção que hoje conhecemos: Winnicott percebeu uma estreita conexão entre as dificuldades que os bebês, mesmo os saudáveis, apresentavam – de contato com a realidade, por exemplo – e os distúrbios psicóticos. Alertado sobre essa conexão e decidido a pesquisar a etiologia das psicoses, Winnicott pôs-se a observar o que se passa na pré-história de um indivíduo. Para ele, todo este período que precede a perceptividade, sendo uma espécie de pré-história, faz parte do próprio indivíduo, uma vez que, segundo o autor, “existe uma certa quantidade de evidências de que a partir de uma data anterior ao nascimento, nada daquilo que um ser humano vivencia é perdido” (1988/1990, p. 147).

Acontece que, enquanto os bebês nada podiam relatar, os adultos psicóticos que regrediam à dependência – segundo um conceito clínico que Winnicott veio a formular exatamente com base nesta experiência e desta perspectiva – podiam, sim, falar-lhe sobre seu sentimento de inexistência, de sobressalto permanente, sobre seus impedimentos e pavores, sobre suas agruras, de caráter muito primitivo, e isso permitiu ao autor uma compreensão que, naturalmente, não lhe poderia ter chegado da mera observação de bebês. Foi-lhe possível, portanto, configurar, pelo relato destes pacientes na situação clínica, o que é fundamentalmente necessário a um bebê no período mais primitivo da vida, em que estão sendo constituídas as bases da saúde psíquica e da personalidade, para que ele possa vir

a constituir-se como pessoa de direito próprio. Tratando-se de um período de grande dependência com relação aos cuidados materno/ambientais, um possível fracasso no atendimento às necessidades básicas do bebê – que não são apenas instintuais, mas de ser, de continuar a ser e de sentir-se real – pode impedir que as bases do existir se estabeleçam. Isso aparece no *setting* terapêutico, mais especificamente na transferência, sob a forma de necessidades que se apresentam, por vezes com uma grande premência, e que devem ser consideradas à luz da necessidade original que não foi atendida. É desta perspectiva que o autor afirma que a investigação profunda de um indivíduo de qualquer idade, sobretudo quando o distúrbio é de tipo esquizofrênico, “transforma-se em um estudo profundo do amadurecimento inicial deste indivíduo” (1952a/2000, p. 309).

É verdade que fenômenos clínicos similares vinham sendo já vislumbrados aqui e acolá. Ferenczi, por exemplo, relatou alguns que apontavam nesta direção, mas de modo descozido e sem que deles surgisse um novo horizonte teórico, provavelmente em virtude da enraizada filiação de Ferenczi à metapsicologia freudiana.⁴ Foi também por volta da década que se inicia em 1940, que surgiram relatos e configurações de casos clínicos que poderiam sugerir um tipo semelhante de distúrbio, por Fairbairn por exemplo, sobre as personalidades esquizoides, e por Helen Deutsch, sobre o que ela chamou de personalidades “como se”.⁵ No caso desses dois autores,

4. Para o leitor interessado neste tema, remeto ao meu artigo que consta como capítulo 9 de Dias, 2011.
5. Num texto em que traça nexos entre distúrbios psiquiátricos e o processo de amadurecimento, escreve Winnicott: “E há a temível realidade da personalidade ‘como se’, que eu pessoalmente denomino falso *self*, que se apresenta bem para o mundo mas que, em nosso tratamento, deve encobrir o colapso que é negado” (1963b/1983, p. 208). Apesar de Deutsch ter configurado este novo tipo de patologia, a etiologia que ela traça para ele permanece colada à teoria freudiana tradicional. Devo este último esclarecimento a Gabriela Galván, cujo tema de doutorado foi o conceito de falso si-mesmo em Winnicott.

embora eles tenham promovido avanços na teoria e na teoria da clínica – Fairbairn deu uma contribuição fundamental ao afirmar que o impulso não visa apenas ao prazer, mas sim ao objeto –, o fato é que estas descobertas, a despeito de terem levado a decorrências teóricas importantes e inovadoras, não chegaram a constituir uma teoria abrangente da personalidade, em termos de saúde e doença, que pusesse constituir um novo paradigma para a psicanálise.

Winnicott, por sua vez, coletou os exemplos de sua própria experiência clínica – na pediatria, na psiquiatria infantil e na psicanálise – que não encontravam respaldo teórico no paradigma vigente. Desde esta perspectiva, os resultados encontrados exigiam uma forte reformulação de alguns princípios básicos da teoria psicanalítica – o que provocou uma verdadeira *Gestalt Shift* – com alteração geral dos problemas e das soluções exemplares e, por consequência, dos compromissos teóricos, o que inclui um novo modo de teorização e um novo esquema conceitual e, naturalmente, – o que é objeto de minha apresentação aqui – uma nova linguagem e um novo vocabulário, para cobrir os fenômenos postos à luz pela sua perspectiva.

3. Um novo vocabulário para um novo paradigma

Ao longo da obra, e sobretudo na sua correspondência (*The Spontaneous Gesture*, 1987/1990), Winnicott fala de sua tendência a se expressar em sua própria linguagem. Essa linguagem é, em grande medida, baseada na linguagem cotidiana, de uso comum. Esta opção, altamente exercida, não deve ser creditada pura e simplesmente a uma idiosincrasia, pois ela parece ter sido, sim, uma decisão deliberada. Winnicott reconheceu que a linguagem disponível no âmbito da psicanálise, e mesmo das ciências humanas, não é capaz de abordar, sem distorcer, a natureza específica dos fenômenos que pretendia descrever. Em 1957, ele escreveu que “[...] um escritor da natureza humana precisa ser constantemente levado na direção da linguagem simples, longe do jargão do psicólogo, mesmo que tal

jargão possa ser valioso em contribuições para revistas científicas” (1957a/1989, p. 100).

É verdade que isso coincidia com traços pessoais descritos por seus contemporâneos – colegas, alunos, supervisionandos –: sua necessidade de ser ele mesmo, sua notável liberdade de pensamento, patente já em sua conhecida aversão a dogmas ou a qualquer constrangimento do pensamento. Mas era igualmente claro que, tratando-se de questões relativas à experiência humana, e não a um aparelho psíquico, descrevendo relações entre pessoas, e não entre instâncias psíquicas, apontando para os detalhes da relação mãe/bebê, na “magia da intimidade” que aí reina, Winnicott tinha de criar uma outra linguagem, que fosse própria ao seu objeto de estudo, que era radicalmente novo.

Uma linguagem especial tornava-se, sobretudo, necessária para descrever fenômenos que pertencem ao pré-verbal. De fato, Winnicott nos convida a um mundo povoado de minúcias, no interior das quais coisas substantivas para o amadurecimento estão sendo possibilitadas e que acabam constituindo o tecido do ser que irá se desdobrar no tempo. No final de um texto de 1966, referindo-se aos pormenores do cuidado que os pais têm com seu bebê, o que, “muitas vezes, inclui não fazer absolutamente nada, além de estar ao lado dele” (1966/1997, p. 192), há muitas coisas de extrema importância que estão acontecendo, e algumas delas são, por exemplo, o favorecimento da integração no tempo e no espaço, a coesão psicossomática, os passos iniciais na relação com o ambiente e com os objetos, em suma, eles estão possibilitando as experiências de integração que, com o tempo, irão levando o bebê na direção da unidade e da autonomia. Em seguida, ele escreve:

Uma das mais difíceis de todas essas coisas, a menos que aconteça naturalmente, é a simples coexistência: duas pessoas respirando juntas e não fazendo nada, simplesmente porque fazer não é um estado de repouso. Estou ciente de que, para alguns, esta ideia vem naturalmente, enquanto para outros ela parece

mística e perturbadoramente complexa. Mas é esse tipo de coisa que encontramos quando examinamos estas questões íntimas pelo microscópio, por assim dizer, e precisamos expressar isso na medida em que formos capazes de encontrar palavras para descrever o que queremos dizer. (1966/ 1997, p. 192)

Como se vê, Winnicott está em busca de um vocabulário que não distorça a natureza própria do que ele quer descrever. Este ponto põe em pauta uma questão de extrema importância, já discutida em outro estudo (Dias, 2017), a de saber se a linguagem metapsicológica é adequada para descrever, sem distorção, a natureza da experiência humana (p. 29). Recorro aqui, novamente, a um artigo de 1966, um estudo filosófico que foi apresentado à Sociedade Britânica, por H. J. Home, visando a refletir sobre as seguintes questões: sobre o que, exatamente, versa a teoria psicanalítica e que tipos de teorias podem validamente ser construídas sobre isso? Home diz ter sido levado a este tema devido à perplexidade com que constatou o que ele chamou de “incompreensibilidade dos textos clínicos”, os quais, segundo ele, apresentavam “sérias dificuldades lógicas”, “conceitos mal definidos” e um uso ambíguo da terminologia técnica (Home, 1966, p. 42). Como ilustração deste ponto, Home usou um trecho do livro de Sandler, *O conceito de superego*, onde se lê: “As duas técnicas para restaurar o sentimento de ser amado (para aumentar o nível das catexias libidinais do si-mesmo) [...]”. Home comenta: “A primeira parte da sentença parece-me completamente compreensível; a segunda parte é, eu creio, inteiramente sem significado” (Home, 1966, p. 42).

A conclusão de Home, após um longo arrazoado, é que a linguagem metapsicológica, claramente metafísica – pois restrita ao plano das representações –, é incapaz de dar conta do objeto de estudo, se este for o sentido da experiência humana. Quando Home compara essa linguagem abstrata com aquela usada por Winnicott para descrever, por exemplo, as suas experiências clínicas de regressão à dependência, ele conclui que, por terem sido descritas com

palavras de uso comum, essas experiências de regressão não cabem em nenhuma das categorias já consagradas de linguagem psicanalítica, o que, segundo Home, significa que, “estritamente falando, elas não podem existir como regressão se a teoria psicanalítica estiver aí concernida” (Home, 1966, p. 46). Há fenômenos humanos, portanto, que não podem ser abrangidos pela teoria psicanalítica, caso esta circunscreva o seu saber nos limites da linguagem metapsicológica; mas isso não é inteiramente exato, pois existe, em Freud, paralelamente, uma teoria e uma linguagem descritivas.

Ainda assim, tendo em vista a novidade do campo que passa a ser alvo de observação e estudo – a primeiríssima infância –, Winnicott insiste em usar sua própria linguagem – linguagem comum e não jargão convencional –, uma linguagem que é colada à experiência, para descrever os fenômenos que não haviam ainda sido contemplados pela teoria tradicional. Ao afirmar, como foi acima mencionado, que “um estudioso da natureza humana precisa ser levado na direção da linguagem simples” (1957a/1989, p. 100): ele está correspondendo a uma exigência imposta ao pensamento pelo próprio objeto de estudo.

Não é, portanto, de surpreender a desconfiança que Winnicott manifesta, em carta de 1954, a Anna Freud, com relação aos termos da metapsicologia freudiana:

Estou tentando descobrir por que é que tenho uma suspeita tão profunda para com esses termos. Será que é porque eles fornecem uma aparência de compreensão onde tal compreensão não existe? Ou será que é por causa de algo dentro de mim? Pode ser, é claro, que sejam as duas coisas. (1954a/1990, p. 51)

A despeito da tendência de usar uma própria e nova terminologia, Winnicott preza manter aberto o debate entre pares e, em nome disso, como se verá adiante, ele preserva termos consagrados. “Os termos não são essenciais”, diz ele, “são símbolos úteis na construção teórica com vistas à discussão” (1945b/1997, p. 37). A preocupação

com a comunicação científica aparece, por exemplo, quando, ao referir-se à classificação mais genérica entre neuroses e psicoses, Winnicott diz que ela é necessária “para chamar a atenção para a importância de se considerar os pontos de origem dos distúrbios do amadurecimento emocional, *ao mesmo tempo em que se procura utilizar os termos psiquiátricos consagrados*” (1988/1990, p. 34).

4. A linguagem de Winnicott

Central em sua teoria da natureza humana, a questão da comunicação foi examinada por Winnicott como uma necessidade fundamental do ser humano, presente desde o absoluto início; desde o nascimento, e talvez antes. Ter pesquisado as raízes da capacidade de se comunicar e do estabelecimento da crença, que está longe de poder ser suposta como dada, de que a comunicação interpessoal é possível, foi uma das suas contribuições mais agudas e férteis. Pondo luz no estágio mais primitivo do amadurecimento, um período prévio ao advento da linguagem, Winnicott observa a comunicação silenciosa que se estabelece entre a mãe e seu bebê, e ressalta que essa comunicação estabelece as bases de toda a possibilidade e das formas futuras de comunicação, as quais, naturalmente, vão se alterando ao longo dos estágios maturacionais. Não é à toa que uma das principais e talvez a mais abrangente entre as angústias impensáveis descritas por Winnicott consiste na impossibilidade de comunicação. Ele assim a descreve: sentir-se em “completo isolamento devido à inexistência de qualquer forma de comunicação” (1968a/1988, p. 88).

Não só a questão da comunicação é central na obra winnicottiana, como ela foi permanentemente posta em prática pelo autor. Ao me dedicar a este estudo, dei-me conta que toda a sua obra – composta no mais das vezes de palestras proferidas para as mais diferentes audiências – foi um exercício de comunicação. É claro que ele ocupou diferentes posições e, falava a audiências

altamente especializadas na mesma época em que fazia programas de difusão, dirigido aos pais, pela BBC. Pode-se perfeitamente discernir como sua linguagem se diversifica, torna-se mais teórica ou erudita, ou mais direta e casual, conforme os ouvintes a que se dirige. Ele adapta o tema ao interesse dessa plateia específica, levando em conta a especialidade profissional dos ouvintes. Há o objetivo e o esforço para fazer-se entender. Um exemplo é o artigo “Sum: eu sou” (1968b/1989), dirigido a professores de matemática, em que ele explora a ideia de que “a aritmética começa com o conceito de um, e que iss” (1968b/1989, p. 45).

Tratava-se também de exercício de comunicação quando, como pediatra e, em seguida, como psiquiatra infantil, dirigia-se às crianças. J. p. M. Tizard, um pediatra que trabalhou com Winnicott no Paddington Green Children’s Hospital e foi seu discípulo, escreveu no obituário dedicado a Winnicott, em seguida à sua morte, em janeiro de 1971: “Donald Winnicott tinha o mais surpreendente poder com crianças. Contudo, dizer que ele entendia as crianças me soa falso e vagamente condescendente; era mais que as crianças o entendiam e que ele era uma entre elas” (Tizard, 1971, p. 226).

Quem explicitou de maneira muito direta a forma de se expressar de Winnicott foi Masud Khan, que, no prefácio do livro *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (1958/2000), declara, não sem alguma ironia na última frase, que Winnicott

[...] escreveu como falava; com simplicidade e com o objetivo de relatar. Não de convencer ou doutrinar. Fez do seu modo de expressar-se uma linguagem tão própria do uso comum e da cultura mediana que todos se iludiam acreditando sempre haver entendido o que ele dizia. (Khan, 1958/2000, p. 12)

Podendo ser teórica e bastante formal, a linguagem de Winnicott era predominantemente simples, direta e descritiva; ele buscou que ela fosse clara, e não obscura. Em meio a um texto sério, era-lhe possível tornar-se coloquial ou sugestivo, pois, tendo

basicamente o objetivo de se comunicar, ele se expressava do jeito que melhor encaminhasse a ideia. Falando de pessoas reais, a sua linguagem capta algo da vivacidade da vida. Sua escrita não era certamente sistemática, no sentido de seu texto seguir com rigor um roteiro ou esquema pré-traçado; ao contrário, algumas vezes era errática. O que há, sim, é ordenação das ideias, mas, mais do que tudo, o que dá coesão ao texto é a extrema coerência interna do seu pensamento.

É claro que o traço mais casual fica sobretudo explícito nas cartas e nos textos radiofônicos, para o público em geral. Mas, em toda a obra, Winnicott preferiu os termos de uso comum da língua inglesa e evitou os abstratos, tornados técnicos pela área do conhecimento por convenção dos pares. Voltarei a este ponto.

O fato é que, muito pouco usual no campo psicanalítico, a linguagem de Winnicott causa, geralmente, admiração e, ao mesmo tempo, estranheza. É claro que a estranheza diz respeito não apenas à linguagem, mas também à temática sobre a qual a linguagem versa: o que ali se encontra descrito são situações e relações reais, coisas concretas e não apenas fantasias e conexões simbólicas; sobretudo, não entre instâncias psíquicas. A ironia de Khan, acima mencionada – “todos se iludiam acreditando sempre haver entendido o que ele dizia” – é sobre esta peculiaridade: estará equivocado aquele que tomar a prosa “simples” de Winnicott, e o campo ao qual essa prosa simples se refere, como se o autor estivesse mergulhado num cotidiano prosaico – uma mera maternagem, como às vezes se diz –, e como se o que ele escreve fosse imediatamente apreensível. Os leitores atentos, ou curiosos – alguns dos quais psicanalistas –, são quase sempre surpreendidos com uma observação que, emergindo do cenário do mais perfeito cotidiano, ilumina e arremata toda uma região da natureza humana; e, às vezes, a propósito de questões bastante sofisticadas. Um mero exemplo, escolhido ao acaso, nas cartas:

É verdade que as pessoas passam a vida sustentando o poste em que estão apoiadas, mas, em certo ponto da fase inicial,

tem de existir um poste que se mantenha por conta própria, do contrário, não há introjeção da possibilidade de depender de algo ou alguém [*dependability*]. (1966/1990, p. 137)

Outro exemplo, de um texto teórico:

Um claro sinal da incapacidade de compreender crianças pequenas (ou crianças que sofreram de privação e necessitam de experiências regressivas capazes de curar) pode ser visto nos adultos que pensam ajudar a criança dando-lhe algo, sem perceber que a importância primária de sua presença ali está em receber. (1954b/2000, p. 367)

E mais um, com o extraordinário tema da solidão essencial:

Embora as pessoas normais se comuniquem e apreciem se comunicar, o outro fato é igualmente verdadeiro, que cada indivíduo é isolado, permanentemente sem se comunicar, permanentemente desconhecido, na realidade nunca encontrado.

Na vida e vivendo, esse fato duro é amenizado por se compartilhar o que pertence a toda a gama da experiência cultural. No centro de cada pessoa, há um elemento não-comunicável, e isto é sagrado e merece muito ser preservado. (1963c/1983, p. 170)

O fato é que uma grande complexidade se oculta atrás da simplicidade da linguagem e, aquilo que é descrito de maneira simples, em Winnicott, está a serviço, no mais das vezes, se levado a sério, de evitar o hospital psiquiátrico. Numa carta a H. Rosenfeld, de 1953, sobre um trabalho que este havia apresentado na reunião da Sociedade Britânica, na noite anterior, Winnicott insiste para que este, ao debater este tema, assinale “a importância do comportamento da mãe”, sendo que Rosenfeld, um kleiniano, parecia atribuir tudo às características constitucionais do bebê. Winnicott argumenta que,

[...] se um analista ou um hospital psiquiátrico podem curar um paciente esquizofrênico, certamente deve ser possível que uma mãe faça o mesmo logo no princípio quando o bebê está bem, e a

conclusão lógica é que a mãe, muitas vezes, *impede a esquizofrenia por meio de um bom manejo comum*. (1953b/1990, pp. 39-40; os itálicos são meus)

Apesar de toda esta espécie de soltura, Winnicott era absolutamente rigoroso e preciso no uso das palavras; em sua teoria sobre a natureza humana, tanto no intuito da clareza conceitual como no sentido de que a linguagem contivesse já o espírito que ele queria imprimir à ideia. Já de princípio, em basicamente toda a obra, o termo escolhido para referir-se à pessoa humana foi “indivíduo” – aquele que nasce com a tendência a integrar-se numa unidade e, neste sentido, tornar-se “indivisível” (integrado); – e não sujeito, termo este que é usado apenas quando Winnicott está se referindo ao estágio em que o bebê está em vias de se separar do objeto subjetivo e alcançar o objeto que será entã” aparece sobretudo no artigo sobre “O uso de um objeto” (1968b/ 1994).

Para ilustrar a ideia de que Winnicott usa a linguagem de um modo que ela já contenha o “espírito da coisa”, vejamos alguns exemplos. “Muitos bebês precisam de um período de tempo antes de começarem a buscar e, quando encontram um objeto, não vão querer, necessariamente, transformá-lo numa refeição” (1967b/1988, p. 56). Isto é, para a mãe não se atirar imediatamente após o nascimento de seu bebê à tarefa de alimentá-lo, ele sinaliza o tempo de contemplação a que um bebê habitualmente se entrega antes de avançar sobre o alimento. Ou ainda, descrevendo quais são os aspectos da mãe, que se tornam vitalmente importantes para o bebê bem no começo da vida, diz Winnicott de um modo quase impressionista: “Ela existe e prossegue existindo; ela vive, cheira, respira, seu coração bate. Ela está *ali* para ser sentida de todos os modos possíveis” (1948/2000, p. 237). Em alguns outros trechos de sua obra, delineando o estado favorável em que deve estar um cuidador, seja ele a mãe, o pai ou o analista, para que possa realizar um bom trabalho, Winnicott resume: “Estar vivo e respirando!”. Parece pouco, mas sabe-se bem o quanto isso custa ser mantido

de maneira regular e contínua, a despeito das intempéries da vida. Sob o fundo desta premissa, ele se dirige às mães, avalizando-as nas dificuldades da maternagem inicial:

Se vocês sentem sono, e principalmente, se estiverem deprimidas, colocam o bebê em um berço, pois sabem que o estado de sonolência em que se encontram não é suficientemente vital para manter ativa a ideia que o bebê tem de um espaço circundante. (1950/1988, p. 17)

Creio não ser supérfluo citar um longo e delicioso trecho do livro *Conversando com os pais*:

Esses estranhos hábitos dos bebês dizem-nos que existe na vida deles algo mais do que dormir e ingerir leite, e algo mais do que obter satisfação instintiva de uma boa refeição. Esses hábitos indicam que já existe uma criança, vivendo realmente uma vida, acumulando e estruturando lembranças, formando um padrão pessoal de comportamento.

Para uma compreensão mais completa, devemos considerar que existe desde o início uma forma rudimentar do que mais tarde chamaremos de imaginação. Isso nos habilita a dizer que o bebê recebe e assimila não apenas com a boca, mas também com as mãos e a pele sensível do rosto. A experiência de alimentação imaginativa é muito mais ampla do que a experiência puramente física. A experiência total de alimentação pode rapidamente envolver um fecundo relacionamento com o seio da mãe, ou com a mãe à medida que esta vai sendo gradualmente percebida, e o que o bebê faz com as mãos e os olhos amplia a extensão do ato alimentar. Isso que é normal fica ainda mais evidente quando vemos a refeição de um bebê ser ministrada de um modo mecânico. A mamada em tais condições, longe de constituir uma experiência enriquecedora para o bebê, interrompe nele a sensação de continuar sendo. Não sei realmente como expressar isso de outra forma. Diria que houve uma atividade reflexa e nenhuma experiência pessoal.

[...] Todo gênero de coisas que um bebê faz enquanto mama parecem-nos absurdas, desprovidas de sentido, porque não o fazem engordar. O que estou afirmando é que são justamente essas coisas as que nos corroboram estar o bebê se alimentando, e não sendo apenas alimentado, estar vivendo uma vida, e não apenas reagindo aos estímulos que lhe são oferecidos. (1956a/1999, p. 21-22)

E ainda, para salientar o quanto foi bem-vindo este traço espontâneo e vivo da linguagem de Winnicott, cito um trecho da introdução escrita pelo célebre Dr. Benjamin Spock para o livro póstumo de Winnicott, *Babies and Their Mothers*, em sua primeira edição inglesa, de 1987 Diz Spock, finalizando seu texto:

Finalmente, eu gostaria de sublinhar, como uma das fontes do meu prazer em ler Winnicott, os contrastes surpreendentes de sua linguagem. Esta é predominantemente séria, ponderada e analítica. Então, repentinamente, isso dá lugar a uma fala popular: “Há mais num bebê do que sangue e ossos”. [...] “Então, um dia, elas descobrem que se tornaram anfitriãs de um novo ser humano que decidiu alorjar-se nelas”. Ou, “Dane-se, seu idiotinha”. (Spock, 1987, p. xii)

Como já disse antes, embora a ocorrência destas frases em tom casual seja mais frequente nas cartas, nos livros que reúnem textos dirigidos aos pais e ao público leigo em geral, elas também compõem nos textos mais teóricos, dirigidos aos profissionais de saúde, incluídos os psicanalistas. Veja, por exemplo, “[...] a psicanálise não é um modo de vida. Sempre esperamos que nossos pacientes terminem a análise e nos esqueçam; e descubram que o próprio viver é a terapia que faz sentido” (1968e/1994, p. 172). Ou, ainda, o seguinte trecho de um texto de 1954, em que Winnicott distingue entre introjeção, que é um mecanismo mental, e a incorporação, que faz parte do processo de coesão psicossomática, pela qual a internalização se dá com participação do instinto, ou seja, por via de uma experiência instintual:

Os analistas se defrontam com esse difícil problema: Sere-
mos reconhecidos em nossos pacientes? Sempre o somos, mas
não gostamos disso. Detestamos nos tornar um seio bom inter-
nalizado em outros, e ouvirmos os anúncios a nosso respeito
apregoados por aqueles cujo caos interno está sendo precaria-
mente contido pela introjeção de um analista idealizado.

O que queremos, então? Queremos ser comidos, não ma-
gicamente introjetados. Não há masoquismo nisto. Ser comida é
o desejo e, na verdade, a necessidade de uma mãe nos primeiros
estágios da criação de um bebê. Isto significa que os que não são
canibalisticamente atacados tendem a sentir-se fora do alcance
dos atos reparadores e restituídos dos demais, ou seja, fora da
sociedade.

Se formos usados até o fim, devorados e roubados, somen-
te então poderemos aceitar minimamente que nos introjetem de
modo mágico, e que sejamos colocados no compartimento de
conservas do mundo interno de alguém. (1954b/2000, p. 373)

Neste ponto – sobre a excelência da linguagem de Winnicott
para o propósito de descrever a sua concepção de natureza humana
–, quero fazer uma ressalva: segundo o que reuni neste estudo, o justo
elogio da linguagem winnicottiana – sua qualidade de ser simples,
clara e colada à experiência, ao invés de empolada e abstrata – não
deve obscurecer ou minimizar, como foi o caso de Thomas Ogden,
o valor e o impacto da teoria que, através dessa linguagem, se ex-
pressa – sua radical originalidade, seu alcance, sua unidade interna.
Num texto de 2001, intitulado “Reading Winnicott”, Ogden se dis-
põe a analisar o texto seminal de Winnicott – “Desenvolvimento
emocional primitivo”, de 1945. Esse é o texto com o qual Winnicott
praticamente inaugura a exposição de sua nova posição teórica,
ainda incipiente neste momento, mas já bastante clara, a mesma
que irá preencher os requisitos de mudança paradigmática. Nele
Winnicott já traça algumas das linhas mestras que irão compor a di-
reção futura de seu pensamento. Ele começa pedindo permissão para
descrever “alguns tipos de tratamento psicanalítico” (1945a/2000,

p. 219); afirma ter decidido “estudar a questão da psicose”(p. 219) e que, no que se refere ao desenvolvimento primitivo, “há muita coisa desconhecida ou insuficientemente compreendida”(p. 218); diz ainda que esse seu trabalho “representou um progresso natural da psicanálise” (p. 219), e segue discutindo por que é preciso ter em mente a ideia de amadurecimento, uma vez que a natureza dos distúrbios difere conforme o ponto na linha do amadurecimento em que tiveram origem, e que este dado deve interessar, e muito, aos analistas. O texto é rico e bastante contundente do ponto de vista do *establishment* psicanalítico. Ora, em sua análise do artigo, Ogden começa afirmando que “a primeira qualidade do texto [de Winnicott], para impressionar o leitor, é a sua forma” (Ogden, 2001, p. 300). E continua: “Meu principal interesse é analisar esse artigo como uma peça de literatura não ficcional, no qual o leitor e a escrita geram uma experiência imaginativa em meio à linguagem” (Ogden, 2001, p. 299). Um pouco adiante, em seu texto, Ogden afirma que

[...] em termos de todas essas questões relativas à forma e expressão [*voice*], o trabalho de Winnicott sustenta fortes semelhanças com o compacto, inteligente, lúdico, às vezes charmoso, às vezes irônico, mas sempre irreduzível *Ficções*, de Borges (1944), e com a prosa e poesia de Robert Frost (Ogden, 2001, p. 300).

Ou seja, Ogden pôs todo o foco na linguagem – e no que seria uma hábil articulação, por Winnicott, de sons, ritmo e imagens –, e, com isso, as proposições revolucionárias do autor para a teoria e a clínica psicanalíticas ficaram em segundo plano. Isso fica, sobretudo, claro quando, num certo momento do seu texto, Ogden diz que, por ser a prosa de Winnicott tão sonora e poética, a melhor maneira de ele, Ogden, fazer justiça aos artigos de Winnicott é lê-los em voz alta, em suma, declamá-los, como uma peça literária ou uma poesia. É claro, convenhamos, que nem a melhor poesia, nem a melhor literatura,

dão base para a compreensão, e muito menos para o tratamento de distúrbios psiquiátricos.⁶

Voltando à temática central deste item, há ainda um aspecto que eu gostaria de ressaltar com respeito à linguagem de Winnicott antes de entrar na consideração mais precisa dos traços de seu vocabulário. Da perspectiva do autor, seja qual for o fenômeno que esteja em pauta, sendo objeto de pesquisa e apresentação, a ideia de amadurecimento está sempre no background, de modo que um termo adequado para descrever um dado fenômeno, num certo estágio, pode não valer para o mesmo fenômeno em outro estágio. Talvez se possa dizer que nem se trata mais do mesmo fenômeno. O vocabulário deve poder atender ao que é específico em cada estágio. Há fenômenos que simplesmente não existem na infância mais primitiva e depois passam a existir, embora suas raízes estejam fincadas na primeira infância. Na Introdução à parte II de *Natureza Humana*, lê-se: “O leitor é convidado a lembrar-se, quando ler uma parte de meu trabalho, de que as outras partes estão sendo deliberadamente excluídas, e não foram esquecidas. A linguagem de uma parte específica é errada [wrong] para outras (1988/1990, p. 52).

A mesma ideia encontra-se na “Introdução” que ele escreve ao livro *A criança e seu mundo*:

Este livro necessita, ao que me parece, de uma introdução. Trata de mães e bebês, de pais e filhos, e, mais para o final, de crianças na escola e no mundo mais vasto que as cerca. *A linguagem que usei cresce*, por assim dizer, com o crescimento da criança e espero que se conjugue bem com a transformação que vai desde a intimidade dos cuidados com o bebê até às mais desenvolvidas e apropriadas relações com a criança mais velha. (1964/1982, p. 9)

6. Outros textos posteriores desse autor (cf. Ogden, 2014) corroboram sua tendência de incensar a forma ao mesmo tempo em que esvazia o conteúdo teórico da obra de Winnicott.

O amadurecimento é, segundo o próprio Winnicott, o *backbone* – a coluna vertebral – do seu pensamento. A ideia atravessa e unifica toda a sua obra, tanto a teoria da saúde quanto a dos distúrbios maturacionais. Num estudo anterior (Dias, 2017), assinalei a extraordinária unidade interna do pensamento de Winnicott. Creio ser possível afirmar que uma das alegrias que espera o estudioso de Winnicott é que, não importa de que ponto parta o pesquisador, ele encontrará as mesmas premissas que movimentam a totalidade do pensamento do autor; ele pode estar escrevendo, por exemplo, sobre a amamentação ou sobre o início da comunicação silenciosa entre a mãe e o bebê, ou ainda sobre o final do processo digestivo, e as dificuldades de algumas crianças com a excreção; pode também estar apresentando a classificação dos distúrbios maturacionais ou distinguindo entre sintomas parecidos que, contudo, provêm de duas psicopatologias diferentes, ou pode também estar falando sobre o senso de liberdade, ou da moral pessoal, ou da democracia. E lá estão, na base, as mesmas premissas e as mesmas questões.

A unidade da obra winnicottiana torna-se visível quando se atenta para a escolha dos termos; ver-se-á que Winnicott se preocupa em resguardar o sentido do que é especificamente humano e não aceita qualquer tipo de objetificação e/ou vulgarização. Embora aceite plenamente o aspecto biológico da natureza humana – e é sua a expressão “animal humano” –, ele recusa fortemente o viés biologizante de certas expressões acerca de fenômenos humanos. Quando seu conceito de “preocupação materna primária” foi aproximado de “instinto materno”, ele assinalou, num texto de 1960, referindo-se à capacidade que os pais em geral têm de se identificar com os filhos:

Ao pensarmos nesse tipo de coisa que ocorre aos pais [capacidade de identificação ou empatia], estamos pisando num terreno seguro, mas quando pensamos num *instinto maternal* nossa teoria se confunde, e terminamos por nos perder numa desordenada mistura de seres humanos e animais. (1960a/2005, pp. 22-23)

Pois, continua ele, embora a maioria dos animais maneje muito bem esta primeira maternagem, e os reflexos e respostas instintivas simples sejam suficientes para dar andamento aos primeiros estágios do processo evolutivo, o fato é que “as mães e bebês humanos possuem certas qualidades humanas que devem ser respeitadas. Também possuem reflexos e instintos grosseiros, mas não é possível descrever satisfatoriamente o ser humano em termos daquilo que ele compartilha com os animais” (1960a/2005, p. 23).

Esta mesma posição é corroborada em outro texto, que também é de 1960:

É importante neste contexto examinar as mudanças que ocorrem na mulher que está em vésperas de ter um nenê ou que recém teve um. No início, essas mudanças são quase fisiológicas, e começam com a sustentação física do bebê no útero. Algo poderia estar faltando, contudo, se a expressão “instinto materno” fosse usada em sua descrição. (1960b/1983, p. 51)

Ainda um reparo: a despeito da “soltura” da linguagem winnicottiana, do fato de alguns dos temas centrais de sua obra girarem em torno da criatividade e do brincar, a despeito de sua espontaneidade pessoal, nada disso deve obscurecer o extremo cuidado que Winnicott dispensou à sua linguagem, para que ela expressasse o que ele queria comunicar com o mínimo de chance a distorções. Tudo isso mostra quão equivocada é a ideia, veiculada por alguns comentadores, de que Winnicott pode ser lido e compreendido como se queira, e que cada um pode ter o seu próprio Winnicott. José Outeiral, por exemplo, na apresentação à edição brasileira de *Explorações psicanalíticas*, sugere que, para ler os trabalhos de Winnicott,

[...] é necessário fazer como ele sugere para o Jogo de Rabiscos (*Squiggle Game*), com o leitor e o autor criando juntos uma “leitura pessoal”, um espaço transicional onde o leitor “descobrirá”, como um achado pessoal, o que D. W. Winnicott escreveu. (Outeiral, 1994, p. viii)

Que qualquer obra, uma vez publicada, fique à mercê da leitura que a encontra, isso é líquido e certo, e apenas reforça a ideia de que o mundo subjetivo de cada um sempre interfere na percepção da realidade externa. Contudo, escrevi eu, naquela ocasião, à guisa de resposta: “Não me parece legítimo que o leitor se aproprie das ideias de um autor sem reconhecer os devidos créditos deste; não é justo que se faça um ‘achado pessoal’ do que Winnicott escreveu antes de tentar saber o que, de fato, ele escreveu e esquecendo-se de que foi ele quem escreveu” (Dias, 2017, p. 17).

Um outro exemplo vem de Vincenzo Bonaminio e Paolo Fabozzi que, na apresentação ao 3º volume do *Collected Works*, pela Oxford, a qual abrange a produção de Winnicott entre 1946 e 1951, encerram o seu texto dizendo:

Nosso propósito não foi guiar ou impulsionar nossos leitores – Winnicott teria torcido o nariz para essa ideia –, mas deixá-los livres para encontrar seu próprio caminho, guiados por seus próprios sentimentos e inclinações pessoais. Em outras palavras, esperamos oferecer um objeto que eles possam criar e recriar à vontade. (Bonaminio & Fabozzi, 2016, v. 3, p. 18)

No texto em que já comentei essa sugestão reiterada a que se deixe o pensamento de Winnicott ao sabor dos ventos, fiz a seguinte nota de rodapé, que reproduzo aqui, devido à pertinência ao tema que ora trato:

Alguns comentadores de Winnicott, defendendo essa interpretação “livre” de seu pensamento, ou seja, sem maiores cuidados para com o que ele efetivamente escreveu e defendeu, dizem-se apoiados numa afirmação de Masud Khan, no prefácio ao *Da pediatria à psicanálise*. Referindo-se ao fato de jamais ter conhecido alguém que fosse, como Winnicott o era, tão “inevitavelmente ele mesmo”, Khan afirma que era isso que lhe permitia ser múltiplo e deixar que cada um “tivesse o seu próprio Winnicott”. Ora, se isso era verdadeiro, além de inevitável, com relação à pessoa de Winnicott, certamente não é com relação à

sua teoria, que ele consistentemente defendeu a cada vez que ela foi alvo de distorções. (Dias, 2017, p. 16)

5. O vocabulário adaptado à revolução paradigmática na teoria e na clínica

Tendo aberto novos campos de fenômenos (por exemplo, o período da infância mais primitiva, os fenômenos da transicionalidade, a comunicação primitiva silenciosa entre a mãe e o bebê, a provisão ambiental, a falha ambiental em dar sustentação à continuidade de ser), e novas lentes para olhar a natureza humana (a teoria do amadurecimento e a teoria dos distúrbios maturacionais), Winnicott introduziu novos conceitos e novos termos para nomear esses conceitos.

a) O vocabulário de Winnicott para descrever novos fenômenos.

Estes conceitos aos quais quero agora me referir, são, no mais das vezes, absolutamente originais, simplesmente porque os novos fenômenos, enquanto tais, não haviam nunca antes sido postos à luz. Centrais em sua teoria, e por serem descritivos, esses conceitos não foram propriamente definidos, ou justificados ou fundados numa abstração conceitual, pelo autor. Em geral, Winnicott usa termos que falam por si mesmos, que são como que autocompreensíveis. O autor quer e permite que a própria palavra nos alcance; trata-se muito mais de uma experiência de comunicação do que da produção de um significado verbal para uma compreensão puramente intelectual. Isso não implica que esses conceitos não tenham um significado discutível ou analisável: implica antes que esse significado já brota, já se exprime no próprio termo e, ainda, que o significado está inseparavelmente ligado à situação concreta, à pessoa que está na situação, ao contexto em que aparece.

Assim são as noções de “amadureci-me” “mãe devotada comum” (*the ordinary devoted mother*), “ambiente favorável ou facilitador” (*facilitating environment*), “continuidade de ser” (*continuity of being*), “senso de realidade” (*sense of real*, diferente de “*reality’s principle*”), “sentimento de realidade” (*feeling of real*), “tendência à integração” (*tendency to integration*) “solidão essencial” (*essential aloneness*), “segurar” ou “sustentar” (*holding*), “mutualidade” (*mutuality*), “confiabilidade” (*reliability*), “intrusão ambiental” (*environment intrusion*), “agonias impensáveis” (*unthinkable agonies*), cair para sempre (*falling forever*), “identificação cruzada” (*cross identification*), “comunicação silenciosa” (*silent communication*), “necessidade de ser” (*need of being*) – diferente de desejo –, “dependência” (*dependence*), “regressão à dependência” (*regression to dependence*), “espaço potencial” (*potential space*), “objeto subjetivo” (*subjectif object*), “objeto transicional” (*transitional object*), “medo de colapso” (*fear of breakdown*), “estágio do EU SOU” (*stage of I AM*), “incompadecimento” (*ruthlessness*), “concernimento” (*concern*).

Apesar de autocompreensíveis, o fato de o campo ser inteiramente novo nem sempre permite que os termos sejam tão facilmente compreensíveis. Por exemplo, o que um analista da escola tradicional entende por “necessidade de ser” ou por “continuidade de ser” ou por “solidão essencial”? O que entende por provisão ambiental?

Além disso, mesmo que os termos sejam compreensíveis no sentido não técnico, para um leigo por exemplo, o sentido específico que esses termos têm na teoria winnicottiana depende de o leitor estar inteirado e compreender razoavelmente a teoria geral.

7. Certa vez, participando de um colóquio, eu assistia a uma palestra, tendo ao lado uma colega que eu não conhecia bem, mas que, com certeza, pertencia à ala tradicional. O palestrante, que conhecia Winnicott, falou de um campo de necessidades que era “anterior ao desejo”. Ela me perguntou baixinho: “Mas, o que pode ser anterior ao desejo? Ele está falando de biologia, não é?”.

Aqui cabe ainda um aparte a propósito das revoluções paradigmáticas. Segundo Thomas Kuhn, um dos problemas de comunicação que ocorrem, quando uma dessas revoluções está em curso, relaciona-se à comunicação de resultados de pesquisa e à linguagem em que essa comunicação é versada. Kuhn constatou o que ele chamou de incomensurabilidade entre diferentes paradigmas, em geral, entre o paradigma que se inicia e o velho paradigma de uma mesma ciência; trata-se de uma espécie de impossibilidade de diálogo, a qual não deve, em princípio, ser creditada ao que seria uma má vontade, ou incapacidade para o debate, mas ao fato de que, em geral, os adeptos do paradigma que está sendo suplantado simplesmente não entendem o que dizem os do novo paradigma. Um dos problemas consiste em que diferentes paradigmas, que competem entre si, podem até utilizar os mesmos termos, mas o sentido dos termos será já outro, o que dificulta, senão impede, qualquer debate efetivo.

Parece que Winnicott estava ciente dos problemas inevitáveis associados ao advento à implementação de um novo paradigma e à inteligibilidade dos termos usados. Em sua resenha do livro de Jung, *Memories, Dreams and Reflections*, lê-se:

Não podemos deixar de notar que, quando nos reunimos para examinar a natureza humana, tendemos a usar os mesmos termos, com significados que não são apenas diferentes uns dos outros, mas que parecem irreconciliáveis. As duas palavras que mais ofendem [*offenders*] são “inconsciente” e “si-mesmo [*self*]”. (1964/ 1994, p. 369)

Sim, os termos *selfe* inconsciente requerem uma especificação de sentido na obra de Winnicott que os diferencie de outros usos, o que abordarei adiante.

Voltando aos conceitos e vocábulos descritivos, examinemos a expressão “mãe suficientemente boa”: o advérbio “suficientemente” não se refere a nenhuma regra da conduta materna, muito menos a

algo quantificável. “Suficiente” remete, sim, ao caráter pessoal das relações e ao fato de que a adaptação materna é sempre a um bebê particular. A mesma provisão, que pode ser demasiada para um dado bebê, é insuficiente pra outro e essa proporção depende de a mãe, por identificação com seu filho e não porque leu o manual, ser capaz de saber e atender ao que este precisa, num dado momento. Sobre esta capacidade, diz Winnicott: “Verificamos que ela não tem de fazer uma lista do que tem que fazer amanhã; ela sente o que é necessário no momento” (1962d/1983, p. 68). Esse saber, portanto, não é para ser aprendido em livros ou cursos; introduzir regras é destruí-lo, isto é, privá-lo de seu atributo principal, a personalidade e a espontaneidade da mãe. Acrescenta o autor: “Isso inclui a rotina total de cuidados, através de dia e noite, e não é a mesma com duas crianças quaisquer, porque é parte da criança e não existem duas crianças iguais” (1960b/1983, p. 48).

O “suficiente” ou “insuficiente” está também relacionado ao fato de Winnicott referir-se a mães reais e a cuidados reais, não fantasiados, embora a receptividade da criança dependa da provisão total, que também precisa ser real. Numa carta de novembro de 1952, a Money-Kyrle, escreve Winnicott:

As pessoas, muitas vezes, pensam que estou falando de mães, pessoas reais que têm bebês, como se elas fossem perfeitas ou como se fossem correspondentes à “mãe boa” que é parte do jargão kleiniano. Na realidade, sempre falo sobre a “mãe suficientemente boa” ou “não suficientemente boa” [...]. A “mãe boa” e a “mãe má” do jargão kleiniano são objetos internos e nada têm a ver com mulheres reais. O melhor que uma mãe real pode fazer com um bebê é ser, de modo sensível, suficientemente boa já no começo, para que, já de saída, a ilusão se faça possível para a criança de que essa mãe suficientemente boa é “o seio bom”. (1952c/1990, p. 34)

O termo “suficiente” também vem a calhar para desfazer idealizações, exatamente como a outra expressão, “mãe devotada

comum”, que ele agradece a Isa Benzie por ter-lhe sugerido. Isa formulou a expressão num momento descontraido, em que, saindo ambos para beber algo, ela o convidou para uma série de palestras na B.B.C. Ele lhe disse que não tinha nenhum interesse em instruir mães sobre o que devem, ou não, fazer com seus bebês, mas que gostaria de “falar-lhes sobre a coisa que elas fazem bem” e que elas assim o fazem porque, em geral, “toda mãe dedica-se à tarefa que tem pela frente” (1966/1988, p. 1).

b) Em sua maior parte, a nova terminologia de Winnicott são termos ou expressões de uso comum da língua inglesa; é claro que os termos que nomeiam conceitos acabam dotados de um significado particularizado na sua obra – ou seja, tornaram-se “termos winnicottianos”, bastante específicos e sinalizadores do seu pensamento. Esse significado “técnico”, que Winnicott temia que se tornasse obstrutivo da intenção original, como veremos adiante, deve ser diferenciado do uso comum do termo, ou do uso do termo em outras teorias, sejam elas psicanalíticas ou não.

A expressão “mãe suficientemente boa”, por exemplo, dificilmente deixa de remeter a Winnicott e é uma expressão que fala por si; mesmo quem não conhece Winnicott sabe aproximadamente o que ela significa. Mas, no que se refere ao termo “si-mesmo” (“*self*”), por exemplo, mesmo se tratando de um termo de uso corrente na língua inglesa, há que se distinguir entre o *self* de Winnicott, o da língua cotidiana – “*take care of your self*” –, e o de Jung, o de Guntrip ou da fenomenologia, e ainda o de Kohut. O verdadeiro si-mesmo (*self*) precisa ser distinguido, por exemplo, do verdadeiro si-mesmo (*self*) budista. O termo “necessidade” (*need*), que foi sempre usado na teoria tradicional para referir-se ao campo das necessidades biológicas, precisa ser explicitado no sentido inédito e bastante específico que lhe foi dado por Winnicott para falar do que acontece com um bebê que, embora biologicamente vivo, está apenas em vias de constituir-se como uma identidade unitária; todo esse campo que, na teoria tradicional, era suposto como dado, tornou-se, em

Winnicott, uma questão-chave para a compreensão e o tratamento das psicoses: a necessidade de ser, de continuar a ser, de sentir-se real e de todas as outras necessidades que daí advêm. Ele escreve, já em 1945:

O objetivo central deste trabalho é o de apresentar a tese de que o desenvolvimento emocional primitivo do bebê – antes que ele reconheça é a si mesmo (e portanto aos outros) como a pessoa inteira que ele é (e que os outros são) – é vitalmente importante, e é neste período que serão encontradas as chaves para compreendermos a psicopatologia da psicose. (1945a/2000, p. 222)

Tendo aberto todo o campo em que o ser humano ainda não se constituiu numa unidade e ainda não habita, propriamente, o mundo externo ou compartilhado, Winnicott formulou o que ele entende serem as necessidades mais básicas, as que surgem da necessidade de ser, de continuar a ser e de sentir-se real. Trata-se de “necessidades” (*needs*) e não de “desejos”. Desejar supõe uma condição maturacional sofisticada que não pode ser pressuposta no período anterior à constituição de um eu unitário. Essas “*needs*” – como a necessidade de continuar a ser, a de contato, a de comunicação – advêm da necessidade de ser, e o aspecto relacional é o prioritário, embora se deva ter em mente que essas necessidades tomam carona, para se manifestar, nos impulsos instintuais.

E, ainda, como a existência é essencialmente psicossomática e o homem é um “animal humano”, embora com as tensões ou urgências instintuais modificadas pela elaboração imaginativa, Winnicott usa simplesmente o termo “*instint*” (instinto) ou *instinctual life* (vida instintual), – para nomear o campo instintual (o que se chama “id” na teoria tradicional) e usa *drive* (tradução direta do alemão *Trieb*; “impulso” no português) para as tensões ou urgências de natureza instintual (impulsos do id). Diferenciando esse impulso de natureza instintual (*drive*) daquele que surge das necessidades do ego mais relativas à raiz identitária ou relacional, Winnicott usa “impulse”

(também impulso, na tradução para o português). Fala, por exemplo, do “impulso criativo” (*creative impulse*) quando o bebê, depois de um período de descanso, é movido por um impulso pessoal, que nasce de uma necessidade, a qual pode até ter uma base instintual, mas que o faz lançar-se (*reaching out*) “preparado para encontrar algo em algum lugar” (1988/1990, p. 120), que inclui estabelecer contato e comunicação com algo, com quem responde ao apelo: enfim, um encontro. Essa distinção – que é a mais estabelecida – não exclui que, volta e meia, no esforço da escrita, ele também use o termo “impulse”, para referir-se ao “*instinctual impulse*”, quando, talvez, a sonoridade da frase o exija.

c) Winnicott, nitidamente, prefere termos de uso comum aos abstratos e artificiais, tornados técnicos por uma dada área do conhecimento. Isso fica claro, por exemplo, quando diz que certamente “Podemos usar as palavras como gostamos, especialmente palavras artificiais como contratransferência. Uma palavra como si-mesmo (*self*), naturalmente, sabe mais do que nós mesmos; ela nos usa e pode nos comandar” (1959b/1983, p. 145).

Como diferentes abordagens teóricas, dentro de uma mesma área de estudos, ou em áreas afins, podem usar os mesmos termos com diferentes significados, Winnicott entende que a confusão possível em torno do significado de um termo tende a ser maior e mais danosa com relação a termos abstratos do que em relação aos de uso comum.

Mesmo assim, como veremos, a despeito do cuidado que Winnicott teve com o uso viciado da terminologia, muitos dos seus termos acabaram se tornando “técnicos” de Winnicott. Fica, de qualquer modo, assinalada a preocupação com a clareza de significado. No artigo “Contratransferência”, de 1959, Winnicott enumera alguns dos termos que requerem explicitação de significado, uma vez que usados com diferentes sentidos “por vários grupos de profissionais: ego, inconsciente, ilusório, sintônico (reagir sintonicamente), aná-lise, etc.” (1959b/1983, p. 146).

d) abandono da sexualização da linguagem difundida no campo psicanalítico. Como era de se esperar, tendo em vista que Winnicott assenta as bases da existência humana na necessidade de ser – e não na vida instintual, ou na polaridade princípio do prazer X princípio da realidade –, a sua linguagem perde o viés erótico-sexual de que foi dotada a linguagem da psicanálise desde Freud. Assim, por exemplo, não se encontra, em Winnicott, um uso indiscriminado do termo “falo” ou “fálico” e seus derivados, a não ser pontualmente, como por exemplo, ao referir-se, numa carta, exatamente à tendência que aponto neste item:

Alguém pode possuir uma leve tendência doutrinária de pensar que todas as cobras são símbolos fálicos, e é claro que podem ser. Contudo, se se pegar o material primitivo e as raízes do que um pênis pode significar para uma criança, ver-se-á que o desenho feito pela criança de uma cobra pode ser o desenho do si-mesmo [*self*], que ainda não usa braços, dedos, pernas e artelhos. (1971d/1984, p. 18)

O termo comparece, sim, no terreno que lhe é próprio, por exemplo, para referir-se à fase “fálica” – que Winnicott prefere chamar de exibicionista –, ou aos símbolos fálicos, às sensações fálicas, às experiências fálicas da criança ou ao fato de que, numa regressão, a criança pode perder as características fálicas que já tinha. O que não aparece, ou muito pouco, é o uso metafórico de fálico, como adjetivo, por exemplo, para referir-se à mulher que gosta de exercer o poder, ou que aprecia dominar ou que tem dotes de sedução, como a frequente “mulher fálica”.

Também com respeito ao termo castração, que se tornou disseminado na teoria tradicional, Winnicott o utiliza, sim, sempre que vai pôr em pauta o fenômeno do “medo de castração”, embora assinalasse sempre que sua aplicação correta deva referir-se à ansiedade que ocorre em estágios mais adiantados do amadurecimento, e que caracterizam a administração das tensões instintuais em meio aos relacionamentos interpessoais. Tendo em vista que, na teoria

freudiana, o medo da castração acabou por participar também da etiologia das psicoses, Winnicott enfatiza – em nome da clareza sobre os diagnósticos diferenciais entre neurose e psicose, os quais nunca ganharam fronteira bem definida em Freud⁸ –, que é premente distinguir entre o medo de castração – pois só faz sentido temer perder uma parte quando já se tem o todo – e o medo de aniquilação, que é um medo primitivo que pertence a todo o período que antecede a conquista de uma identidade unitária e se refere ao si-mesmo que está se constituindo. Embora faça referência ao medo de castração, não é igualmente comum Winnicott chamar de “castradora” à mulher que é controladora, ou de “linhagem masculina”, e tampouco de “castrado” ao indivíduo que se mostra sem impulso, sem iniciativa, às vezes, por ter perdido o contato com a raiz do verdadeiro si-mesmo.

No que tange ao termo “narciso” e seus derivados, Winnicott manifestou claramente a sua insatisfação, como já mencionado. Apesar disso, ele o conserva – em especial na expressão “narcisismo primário” –, provavelmente para facilitar a comunicação e o debate, tendo em vista que o termo se impôs, mas o usa numa acepção claramente diferente e bem particularizada, com uma configuração de sentido nitidamente temporal – relativa ao período primitivo de indiferenciação entre mãe e bebê –, deixando de lado todas as outras acepções que o próprio termo carrega. Retornarei ao termo “narcisismo” no item h, adiante.

E ainda de interesse notar que mesmo psicanalistas e/ou estudiosos de Winnicott acabam por referir-se às psicoses, de modo inercial, como patologias narcísicas, sem dar-se conta de que os conceitos são pacotes inteiros e que não é possível alterar o quadro de referências a que eles pertencem, continuando a usar termos que carregam em si os sentidos do antigo paradigma. Examinar o uso que Winnicott faz do termo “narcisismo” permite que se aprecie, em

8. Remeto o leitor interessado neste tópico ao excelente trabalho de R. T. Simanke (2009).

grande escala, a diferença paradigmática que separa o seu pensamento das teorias psicanalíticas tradicionais: para a teoria winnicottiana das psicoses – que implica necessariamente a consideração da ideia de amadurecimento, da imaturidade do bebê, da importância do fator ambiental, de interrupção do amadurecimento, e do sentido específico das necessidades básicas de um bebê –, é totalmente desprovida de sentido a ideia de que o indivíduo psicótico estaria investido libidinalmente apenas de si mesmo, que não estabeleceria relações com o outro por amar (!!!) primordialmente a si mesmo. Ora, em Winnicott, um bebê é muito imaturo para amar seja lá o que for, mesmo a si mesmo. Exatamente, o tal si-mesmo lhe falta e o indivíduo não consegue fazer experiências, que seriam a matéria-prima do viver, por lhe faltar uma unidade, uma “central”, um “ponto de vista”. Amar supõe a capacidade de ser si-mesmo e de dar-se conta da existência do outro, o que não é possível no momento inicial. Para ficar num único aspecto, se um indivíduo não chega a si, no estágio inicial, pois o ambiente se impõe de tal modo que não lhe permite nenhuma expressão pessoal, ele estará formatado pelo ambiente, como um falso si-mesmo, desprovido de espontaneidade, de uma raiz no si-mesmo verdadeiro; assim sendo, não saberá nada sobre si mesmo, nem sobre suas necessidades mais básicas, e estará aprisionado à necessidade de buscar a si mesmo. Este tipo de indivíduo, na situação clínica, tem apenas um alvo, que é achar-se, é chegar a si, é saber de si; nem por isso, cabe em qualquer configuração que pudesse ser chamada de narcísica.

e) Winnicott cuida para que o exato significado do termo, em seu pensamento, seja preservado, tendo sobretudo em vista o uso que ele faz de termos comuns. Para expressar a ideia inovadora de que a existência humana é essencialmente psicossomática, Winnicott fez questão de grafar a expressão com um hífen – *psyche-soma* – de modo a enfatizar que psique e soma são duas ordens distintas da existência, que, contudo, tendem à integração. O título do capítulo 1 da primeira parte do livro *Natureza humana* é “The

Psyche-soma and the Mind” (a edição brasileira não respeitou o hífen e usou “psicossoma”, que, assim grafado, sugere uma entidade à parte, o que leva a equívocos de significado. Cf. 1988/1990, p. 29). Nesta mesma página, lê-se (no original): “The mind is of an order special to itself, and must be considered as a special case of the functioning of the psyche-soma” . O título da primeira parte do 20º capítulo de *Explorações psicanalíticas* é “Psycho-somatic illness in its positive and negative aspects” (1964d/1994). Também neste caso, a tradução brasileira não respeitou o hífen.

Qual é a importância do hífen? Para Winnicott, alcançar a coesão psicossomática é uma conquista do amadurecimento, que nem sempre tem sucesso em ser alcançada. Quando o é, o hífen é um sinal de união. Se há dificuldades, em especial a da tarefa primitiva e fundamental do alojamento gradual da psique no soma, a integração psicossomática não se dá, ou se dá de modo deficiente; nesse caso, o hífen torna-se sinal de separação, o que significa despersonalização.

A questão da preservação do sentido dos termos winnicottianos fica particularmente aguçada nas traduções dos seus textos para várias línguas.⁹ A dificuldade não reside, apenas, nas complexidades que o trabalho de tradução envolve, mas deriva igualmente do fato de os tradutores habituais de literatura psicanalítica – e os revisores responsáveis pela edição – desconhecerem o novo panorama teórico em que Winnicott se move e, com isso, deslizarem para os velhos vocábulos, com muito pouca atenção para a novidade da teoria e do discurso.

9. Winnicott chegou a orientar algumas dessas traduções, como, por exemplo, a do artigo “Transitional Objects and Transitional Phenomena” (1951/1984), por Victor Smirnoff, para o francês. Em carta a Smirnoff (cf. carta 74, em *Gesto Espontâneo* 1990, p. 105), Winnicott dá-se ao trabalho de explicitar minuciosamente o sentido específico de alguns termos, o qual deve ser levado em conta pelo tradutor.

No que se refere às traduções para o português, embora alguns erros pareçam derivar pura e simplesmente de uma certa negligência na edição à qual faltou uma revisão técnica, seja dos idiomas envolvidos seja do vocabulário específico do autor, no mais das vezes a hipótese mais provável é a de que falta conhecimento do novo lugar teórico criado por Winnicott – e do vocabulário que o expressa –, pois é visível a tentação de recorrer, à tradução, aos velhos vocábulos.

Darei um único exemplo, infelizmente entre muitos, apenas para ilustrar este ponto. Trata-se de um destes erros que distorce o sentido de um aspecto essencial da contribuição original de Winnicott à psicanálise e ao estudo da natureza humana. Referindo-se à linha instintual do amadurecimento, Winnicott usou o termo “*ruthless*”, e seus derivados, para indicar que um bebê, devido à imaturidade, ainda não chegou à capacidade, que será desenvolvida caso haja boas condições ambientais, de se preocupar com o resultado, no objeto e em si mesmo, de sua impulsividade instintual. Winnicott dirá então que o bebê, neste momento primitivo, é “*ruthless*”. Em algum momento posterior à conquista do EU SOU, o bebê, em processo de amadurecimento, tornar-se-á capaz de se preocupar com os resultados de sua impulsividade e, se tudo correr bem, ele se tornará “concern” (“concernido”), o que significa que ele passará a sentir-se responsável pelos efeitos de sua impulsividade instintual. Pois bem, na 1ª edição brasileira de *Da Pediatria à psicanálise*, pela Martins Fontes, o termo “*ruthless/ruthlessness*” foi traduzido por “cruel/crueldade”, o que anula o caráter maturacional do conceito, e torna inoperante o seu sentido específico, além de aproximá-lo da teoria kleiniana, como se se tratasse de um elemento constitucional (inveja inata?) relacionado, quem sabe, à pulsão de morte, o que é explicitamente contrário ao que Winnicott pensa. Esse mesmo erro de tradução se repete na edição brasileira de *The Piggie*, em uma das observações laterais à pág. 49, e também no artigo “A amamentação como forma de comunicação” (1968d/1988), na pág. 26 de 1988/ *Os bebês e suas mães*. O erro foi parcialmente corrigido por Davi

Bogomoletz, na edição da Imago (2000), que usou, para traduzir “*ruhless*”, “ausência de compaixão” e/ou “impiedoso” (cf. 1945/2000, pp. 229 e 230). E agora, lamentavelmente, o erro volta a repetir-se na nova edição de *Os bebês e suas mães*, pela UBU, 1987/2020, na pág. 44.¹⁰

f) Apoiado na extrema unidade de sua teoria, na clareza e precisão quanto ao significado do termo que usa e ao contexto ao qual o termo pertence, **Winnicott está atento a quaisquer distorções de sentido no uso que os seus comentadores fazem das suas expressões**. Ele corrige, por exemplo, a afirmação de Zetzel, que escreve: “O Dr. Winnicott costumava falar, a propósito de psicoses, em experiências traumáticas severas” (*apud* Winnicott, 1962a/1983, p. 231). Ao comentar a equivocada menção à sua teoria feita pela colega analista, Winnicott esclarece: Estas palavras [experiências traumáticas severas], tal como apresentadas por Zetzel,

[...] implicam a ocorrência de acontecimentos ruins, coisas que parecem ruins do ponto de vista do observador. As disfunções a

10. São de vários tipos os erros de tradução dos textos winnicottianos que se encontram nas edições brasileiras. Para dizer brevemente, alguns são por distorção de sentido, como o acima mencionado, outros por omissão de palavras: às vezes, falta um “não”, o que altera por completo o sentido da frase! Constata-se omissão de termos até na tradução de alguns títulos de livros: *The Child, the Family and the Outside World*, foi traduzido por *A criança e seu mundo*; faltou “a família”. *The Maturational Processes and the Facilitating Environment* teve o termo “facilitador” engolido. *Deprivation and Delinquency* foi traduzido por *Privação e delinquência*. Aqui o erro é mais complicado e mais grave, pois Winnicott formulou dois conceitos – *privation* e *deprivation* – para distinguir entre duas consequências de falha ambiental, uma mais primitiva, a privação, que resulta em psicose, e a segunda, a deprivação, que ocorre num momento mais adiantado do amadurecimento, resultando em tendência antissocial. Trata-se, portanto, de termos que nomeiam diagnósticos diferenciais, o que fica prejudicado pelo título dado à edição brasileira. Esse livro é sobre tendência antissocial e delinquência; a tradução do título, portanto, deveria ser *Deprivação e delinquência*.

que me refiro são falhas da provisão básica – como minha partida nos Estados Unidos quando minha paciente não está pronta para as reações que devem ocorrer nela com a minha partida. (1962a/1983, p. 231)

Esta correção visa a mostrar que, em sua teoria, o trauma que subjaz às patologias psicóticas pode ser extremamente sutil, quase inaparente ao observador, e não grosseiro, como Zetzel sugere. Se uma mãe, ao dar de mamar para seu bebê, tem o hábito de esgueirar-se para dentro de si mesma e abstrair-se do contato com o bebê, este pode ser sistematicamente traumatizado e nenhum observador presente é capaz de observar o fato.

Também numa carta a Esther Bick, de 1953, a respeito de um ensaio que esta pronunciou na Sociedade Britânica, Winnicott assinala que ela, ao tentar acoplar a posição esquizo-paranóide de Klein aos fenômenos de regressão descritos por ele, chamou a isso de “regressão à perseguição”. Escreve Winnicott v: “Em relação a detalhes adicionais, eu realmente quis dizer que seu termo ‘regressão à perseguição’, tal como está colocado, não significa absolutamente nada [...] e não fez sentido para a maioria das pessoas que a escutavam” (1953c/1990). p. 45).

g) Winnicott manifesta preocupação em que a linguagem na qual ele se expressa permaneça viva, ou seja, ele almeja que as palavras não percam a sua potência descritiva, mas, ao contrário, continuem a descrever e nomear as diferentes experiências do indivíduo humano, sem impor sentidos antecipados, ou conteúdos empacotados ao modo de *slogans*. É neste sentido que, por exemplo, ao cunhar as expressões ‘mãe-ambiente’ e ‘mãe-objeto’, Winnicott expressa seu temor de que elas se tornem “chavões de Winnicott”, carimbos a rotularem padrões fixos, como que dispensando um exame mais atento da situação específica em pauta.

É proveitoso pressupor a existência para o lactente imaturo de duas mães – deveria eu chamá-las de mãe-objeto e mãe-ambiente? Não desejo inventar nomes que provoquem confusão e

eventualmente desenvolvam uma rigidez e uma qualidade obstrutiva, mas parece possível empregar estas expressões “mãe-objeto” e “mãe-ambiente” neste contexto para descrever a tremenda diferença que existe para o lactente entre dois aspectos do cuidado do lactente, a mãe como objeto, ou possuidora do objeto parcial que pode satisfazer as necessidades urgentes do lactente, e a mãe como a pessoa que evita o imprevisto e que ativamente provê o cuidado no manuseio (handling) e no manejo global. (1962b/1983, p. 72)

É um tipo semelhante de preocupação – a de que um termo possa se tornar um balaio ou um rótulo de conteúdo de tal modo pronto e estratificado, que desencarrega o analista ou o investigador de analisar a especificidade do caso – que move Winnicott quando ele critica a criação do termo “autismo” por Kanner. Não se tratava aqui, tão somente, do uso de termos tornados chavões, mas da nomeação de uma categoria diagnóstica. Diz Winnicott:

Não tenho certeza de que só tenha havido ganhos com o rótulo de “autismo” dado por Kanner a estes casos. A perda, parece-me, foi que este rótulo deu aos pediatras, acostumados como estão a síndromes e entidades patológicas, uma falsa trilha que eles seguiram com muita disposição. Eles agora podiam procurar por casos de autismo e colocá-los convenientemente num grupo com uma fronteira artificialmente clara. Então podia ser afirmado que havia uma doença de etiologia ainda desconhecida, e o quadro da doença podia facilmente ser apresentado aos alunos. (1967c/1997, p. 194)

Foi a propósito deste perigo – de as palavras virarem chavões – que Winnicott, reiteradamente, denunciou o grupo kleiniano, cujas contribuições começaram a ser, repetidas vezes, versadas apenas em termos kleinianos. Esses termos que, na obra de Klein, podiam ser descritivos, passaram a ser *slogans* partidários. No texto “O uso de um objeto”, de 1968, Winnicott usa o termo “seio” num sentido bastante diferente daquele em que é usado na psicanálise tradicional,

sobretudo a kleiniana, e assinala que “esta linguagem que envolve ‘o seio’ é jargão profissional” (1968b/1994, p. 176).

Na famosa carta de novembro de 1952 a Melanie Klein, Winnicott reconhece o quanto ele pode ser irritante por querer sempre colocar em suas próprias palavras aquilo que se desenvolveu por sua própria evolução e de sua experiência clínica. E continua:

Isso é irritante porque suponho que todo mundo quer fazer a mesma coisa, e numa sociedade científica um dos nossos objetivos é encontrar uma linguagem comum. Essa linguagem, porém, deve ser mantida viva, já que não há nada pior do que uma linguagem morta. [...] Pessoalmente, acho que é muito importante que seu trabalho seja reafirmado por pessoas que façam descobertas à sua própria maneira e que apresentem o que descobrem na sua própria linguagem. É apenas desse modo que a linguagem será mantida viva. Se você estipular que no futuro apenas a sua linguagem será usada para a afirmação das descobertas de outras pessoas, então a linguagem se torna uma linguagem morta, como já se tornou na Sociedade. (1952b/1990, pp. 30-31)

Como o problema não se modificou e apenas se expandiu, Winnicott escreve a Bion, em 1955:

[...] a Sociedade fica terrivelmente entediada com a insistente propaganda de termos. Nos últimos seis meses, as palavras “identificação projetiva” foram usadas várias centenas de vezes. Naturalmente, estamos sob a ameaça de, por alguns meses, a palavra “inveja” ser introduzida em toda parte. [...] Há algo errado aqui, e creio e espero que você tome parte na tentativa que devemos empreender – se for o caso de a Sociedade sobreviver – de deixar para trás essas tendências desagregadoras que têm a natureza de uma propaganda de canções-tema [*theme-songs*]. (1955c/1990, p. 81)

Num artigo tardio, de 1968, Winnicott retoma a questão das raízes da agressão e de como é preciso libertar-se de padrões

estabelecidos de linguagem para fazer frutificar o pensamento e o debate de ideias:

Aqui, em nossa Sociedade, embora prestemos serviço à ciência, precisamos todas as vezes fazer um esforço para reabrir assuntos que parecem ter sido estabelecidos. Não é apenas a inércia que faz parte do medo da dúvida; é que também possuímos lealdades. (1968c/1994, p. 348)

Winnicott está se referindo ao duro tributo que se paga – em termos da liberdade de pensamento – pelo fato de os desenvolvimentos em psicanálise não conseguirem se libertar de, ao menos, dois dos conceitos dos pioneiros: o instinto de morte [*death instinct*], de Freud, e a inveja primária, de Klein.

Não nos é possível fazer avançar o debate científico, a menos que estejamos preparados para pôr de lado ambos esses conceitos, desvinculando o primeiro de Freud e o segundo de Melanie Klein. Desta maneira, libertamo-nos de crenças e de lealdade, e mais uma vez a única coisa pela qual temos apreço é a verdade. (1968c/1994, p. 348)

Winnicott descreve, então, o domínio que as palavras tornadas *slogans* exercem sobre o pensamento:

Melanie Klein tomou a palavra “inveja” e lhe concedeu um uso específico em uma exploração legítima das origens da agressão na natureza humana, em termos do indivíduo em desenvolvimento. Mas a palavra adquiriu hoje uma aura, de maneira que provavelmente não existe trabalho da autoria de um seguidor de Klein ou de um estudante do grupo dela que não tenha incluído a palavra “inveja”, não como termo descritivo (a paciente demonstrou inveja dos meninos mais novos, constituindo isto um vestígio dos sentimentos que teve para com o irmão, por ocasião do nascimento deste, e em relação à atitude dos pais, etc.), mas como parte da etiqueta que indica o lugar de origem da mercadoria (algodão de ilha marítima, lavagem garantida, secagem rápida). (1968c/1994, p. 349)

É a mesma ojeriza pelas palavras-*slogan*, que abrigam um sentido pronto dentro delas, que faz Winnicott recusar não apenas certos termos estabelecidos pela literatura psicanalítica tradicional – freudiana ou kleniana –, mas também alguns termos da Psicologia Analítica de Jung. Isso aparece claramente no texto “Contratransferência” (1959b/1983), no qual ele menciona Fordham:

A propósito, permitam-me lembrar ao Dr. Fordham que alguns dos termos que ele usa não têm nenhum valor para mim, por pertencerem ao jargão da conversação de Jung. Em contrapartida ele pode me dizer quais das minhas palavras são inúteis para ele. Eu me refiro a: transpessoal, inconsciente transpessoal, ideal transpessoal analítico, arquétipo, componentes contra-sexuais da psique, ânimo e ânima, conjunção ânimo-anima.

É impossível se comunicar comigo nessa linguagem. Para alguns nesta sala estas são palavras habituais e para o resto não têm sentido preciso. (1959b/1983, p. 146)

h) Winnicott faz uso de certos termos de uso estabelecido na psicanálise tradicional – refiro-me aqui aos descritivos –, embora estes nem sempre correspondam bem às suas novas formulações. A meu ver, uma das razões pelas quais ele os conserva é pelo fato de serem já consagrados e isso facilitar a comunicação entre os pares; em geral, contudo, é também, creio, para dotá-los gradualmente de um novo significado. Alguns exemplos podem ser: **sadismo oral** (que, em Winnicott, é a voracidade primitiva, *greed*, que é *ruthless*, incompadecida); **identificação primária** (em estado de fusão ou indiferenciação (*merging*), com o ambiente, o bebê alcança uma “identidade” primária que é a de ser o que o ambiente lhe proporciona); **narcisismo** (referido, em Winnicott, todo o período anterior ao reconhecimento da realidade externa); **lei de talião** (a retaliação imaginada no período de mutualidade; retaliação ao invés de sobrevivência da mãe); **interpretação** (tendo, em Winnicott, vários outros sentidos que nada têm a ver com a clássica interpretação

dos mecanismos mentais e dos conflitos intrapsíquicos); **posição depressiva** (usada apesar de ele ter criado o estatuto do *concern*, que é uma conquista, no chamado estágio do concernimento, *stage of concern*). Os termos transferência e contratransferência também fazem parte desta consideração.

A propósito da expressão sadismo oral. Nunca consegui atinar para a razão pela qual Winnicott continuou a usar essa expressão, pois, em sua teoria, exatamente o fato de o bebê ser voraz e ao mesmo tempo incompadecido, devido à imaturidade (*ruthless*), não faz dele um cruel, ou um sádico, a não ser, talvez, no sentido popular do termo. Esclarecendo melhor: a expressão “sadismo oral” é, algumas vezes, usada por Winnicott para nomear a “voracidade primitiva”, que é um atributo do “impulso amoroso primitivo”, que tem a qualidade de ser incompadecido (*ruthless*). Ao ocorrer a fusão do impulso (*drive*) instintual com a motilidade, um bebê avança vorazmente sobre o peito da mãe e pode sugá-lo fervorosamente, e até machucar o seio materno com o vigor das gengivas. Devido à imaturidade, ele não tem a menor noção disto. O termo “sadismo oral” estaria sendo aplicado a este traço de voracidade despreocupada com os seus resultados na mãe. Ocorre, contudo, que o bebê, nesta altura, não tem nenhuma ciência da existência da mãe ou de um ambiente – existindo em si mesmos – que lhe está proporcionando cuidados, de modo que não pode tratar-se de crueldade (não há agressão aqui, já que ainda nenhuma intenção de ferir), mas do simples fato de o bebê estar faminto e, portanto, voraz, e sem nada saber sobre a existência de um ambiente externo ou de sua ação sobre este. Num texto de 1939, abordando a questão das raízes da agressividade, em termos do impulso amoroso primitivo, Winnicott o chama de “voracidade teórica”, ou “amor-apetite primário”, e dirá que ele é, originalmente, parte do apetite e se expressa no comer, devorar. Trata-se de uma impulsividade, diz Winnicott, que pode parecer cruel, dolorosa, perigosa, mas só o é por acaso (*by chance*). “Talvez a palavra voracidade [*greed*] expresse melhor do que qualquer outra

a ideia da fusão original de amor e agressão [...]”. Esse impulso faz parte da busca de alívio instintual. “O objetivo do bebê é a satisfação, a paz do corpo e do espírito” (1957b/1987, p. 92).

No que se refere ao termo narcisismo, já debatido antes, Winnicott o usa, sobretudo, na expressão narcisismo primário, e lhe dá um sentido bem particular, seu, radicalmente diferente do sentido freudiano do termo: com essa expressão, ele se refere ao período mais primitivo, de indiferenciação entre a mãe e o bebê, período que é anterior à percepção, pelo bebê, da existência de um ambiente externo a ele. Diz o autor, no livro *Natureza humana*: “O narcisismo primário, ou estado anterior à aceitação do fato de que existe um ambiente, é o único estado a partir do qual o ambiente pode ser criado” (1988/1990, p. 151). O termo está referido ao fato de que, durante todo um período inicial, bebê e mãe estão em estado de fusão (*merging*), indiferenciados; o bebê não sabe da existência de algo externo a ele e, na verdade, nada sabe da existência dele mesmo como alguém em si mesmo. Ele *vai sendo* o que o ambiente lhe proporciona em termos de experiência. Não há, portanto, como em Freud, nenhum investimento libidinal no que seria um eu; não há nenhum amor de si mesmo; nem existe um si-mesmo integrado para ser amado. Um pouco adiante, nesse mesmo livro, Winnicott afirma: “Ao retornarmos aos estágios primitivos, encontramos a completa fusão do indivíduo no ambiente, que é o que está implicado nas palavras narcisismo primário” (1988/1990, p. 177). Em outro texto, referindo-se à imaturidade e dependência que caracterizam esse momento inicial, pode-se ler o seguinte: “Nunca fiquei satisfeito com o uso da palavra narcisismo em relação a isto, porque o conceito de narcisismo deixa de fora a tremenda diferença que resulta da atitude e do comportamento geral da mãe” (1969b/1994, p. 149).

Com respeito ao termo “inconsciente”, a questão é mais complexa. A despeito de o termo ter sido abordado como objeto de reflexão e pesquisa, e de ter sido usado em várias correntes da filosofia, o fato é que, a partir de Freud, o sentido do termo ficou

particularmente restrito, na compreensão pública, ao de inconsciente reprimido freudiano. Para Winnicott, o inconsciente reprimido é, na linha do amadurecimento, uma formação tardia, que implica a criança ter já se constituído como uma unidade, um eu, para apenas então poder ter um dentro e um fora, um mundo interno e um externo, e, além disso, ter chegado a uma apreciação sobre os efeitos de sua impulsividade instintual, que é naturalmente destrutiva, o que indicaria a operação de uma instância de censura.

Mas, na ótica de Winnicott, a maior parte do que ocorre na infância mais primitiva, são experiências prévias à constituição do eu e do mundo interno; em geral, elas não chegam jamais, totalmente, à consciência, ou então tendem ao esquecimento, mas não à repressão, pois, no começo da vida, não há nenhuma instância de censura nem desejo a ser censurado. Pode-se falar, portanto, com Winnicott, simplesmente de inconsciente, ou de inconsciente primário ou originário, como aquele que, quando tudo corre bem, guarda as experiências psicossomáticas que são anteriores à integração numa identidade unitária, anteriores ao funcionamento mental e, portanto, não passíveis de representação.¹¹

Segundo a teoria tradicional, no inconsciente reprimido fica retido o que é intolerável, aquilo que não pode ser aceito e absorvido; tudo isso traz um grave ônus para a economia psíquica, sem contribuir para a riqueza da personalidade total. Ao contrário, pode levar a um empobrecimento, devido às inibições, às áreas “proibidas” e à espontaneidade cerceada. Diferentemente disso, o inconsciente que Winnicott chama de primário ou originário é composto de experiências reais, psico-somáticas, – que serão simplesmente

11. Como se vê, no que se refere ao inconsciente winnicottiano, não se pode dizer, como Lacan em relação a Freud, que o inconsciente se estrutura como uma linguagem. Esse é o eixo central do texto de Z. Loparic, “E dizível o inconsciente?”, originalmente publicado em 1999, na revista *Natureza humana*, e republicado no presente livro.

esquecidas, mas que continuam a contribuir para todas as experiências significativas do ser humano.

Contudo, no que se refere a traumas, isto é, quando o ambiente não é capaz de ser previsível de modo a fornecer ao bebê um senso de proteção, não se pode nem mesmo falar de experiência, pois, nesse momento primitivo, a reação do bebê à falha ambiental interrompe a continuidade de ser; suspende o “estar sendo” (*being*) e, com isso, impede que uma experiência aconteça: “A alternativa a ser é reagir, e reagir interrompe o ser e o aniquila” (1960b/1983, p. 47). Com isso, algo – um encontro, uma resposta – que podia ter acontecido, não aconteceu. O que fica guardado disso no inconsciente originário não é propriamente uma experiência, mas uma espécie de susto, de *gap*, de lacuna. Foi isso que recebeu, de Z. Loparic, a denominação de “inconsciente não-acontecido”.¹²

Na introdução ao livro *Natureza humana* (1988/1990), Winnicott está falando de como o estudo da psicologia não pode ser simples devido ao fato de que, necessariamente, se refere a coisas nas quais todos os estudantes estiveram forçosamente envolvidos em suas vidas pessoais. O fato, porém, assinala o autor,

[...] é que a vida é difícil em si mesma, e a psicologia refere-se aos problemas inerentes ao desenvolvimento individual e ao processo de socialização; mais ainda, na psicologia infantil temos que nos defrontar com a batalha em que nós próprios estivemos uma vez, ainda que, em geral, já a tenhamos esquecido, ou da qual jamais estivemos conscientes. (1988/1990, p. 28)

O que Winnicott faz, portanto, é ampliar o sentido do termo “inconsciente”, salientando que há uma enorme área de fenômenos a que se pode atribuir inconsciência e que não é composto de material reprimido. No texto sobre “O medo do colapso” (1963a/1994),

12. A expressão se encontra no mesmo texto acima citado, de Z. Loparic, “É dizível o inconsciente?”, reeditado no presente volume, na p. 111.

Winnicott estabelece uma distinção entre os conceitos de inconsciente Freud, Jung e o dele mesmo. Ele escreve:

Na minha experiência, há momentos em que um paciente precisa ser informado de que o colapso, do qual o medo está destruindo sua vida, já ocorreu. É um fato que está oculto no subconsciente. O inconsciente aqui não é exatamente o inconsciente reprimido da neurose. O inconsciente tampouco é o que Freud descreve ao mesmo tempo que o papel do funcionamento neurofisiológico da psique. Nem o inconsciente de Jung: essas e outras coisas acontecendo no subsolo e nos grotes, ou (mudando de vocabulário) o mundo da mitologia [...]. Não: neste contexto singular, o inconsciente significa que o ego é incapaz de integrar algo, de abrangê-lo. O ego é muito imaturo para reunir todos os fenômenos na área da onipotência pessoal. (1963a/1994, pp. 209-210)

i) Winnicott continua a usar certos termos estabelecidos da metapsicologia freudiana – talvez novamente para preservar aberta a comunicação entre pares, no campo psicanalítico –, mas ele os usa no sentido descritivo, experiencial, empírico, e não no sentido metapsicológico. Já desenvolvi em outro estudo (Dias, 2017), a ideia de que Winnicott estava bastante ciente da existência de dois tipos de teoria em Freud: uma empírico-experiencial e outra especulativa. A essas teorias correspondem dois tipos de linguagem: a descritiva, quando Freud se refere à oralidade, à analidade, aos interesses, à inveja do pênis, à rivalidade do menino em relação ao pai etc.; e a linguagem metapsicológica, que constitui a supraestrutura especulativa, composta de convenções conceituais abstratas, usada por Freud para organizar os resultados das investigações clínicas: pulsões de vida e de morte, profantasia, libido, catexias etc. Winnicott aceitava perfeitamente a teoria descritiva, mas recusava a metapsicológica.

Muitos destes termos originalmente usados em acepção metapsicológica, contudo, passaram a designar fenômenos descritíveis:

ego, id, superego, sadismo oral, contratransferência, recalque, catexia, sublimação. Winnicott faz uma referência explícita a esse uso numa nota de rodapé, que se encontra do texto “Teoria do relacionamento paterno-infantil”, de 1960, aposta à seguinte frase: “As intrusões [*impingements*] podem ser recebidas e manejadas pela organização do ego, incluídas na onipotência do lactente e sentidas como projeções” (1960b/1983, p. 46). A nota de rodapé é sobre o termo “projeções”. Ele escreve:

Estou usando aqui o termo “projeções” em um sentido descritivo e dinâmico e não no seu sentido metapsicológico completo. A função dos mecanismos psíquicos primitivos, tais como introjeção, projeção e *splitting* está além do objetivo deste estudo. (1960b/1983, p. 46n.)

O termo ego, por exemplo, em Winnicott, não é mais usado para designar uma instância do aparelho psíquico, mas para nomear a tendência à organização e integração das várias partes do si-mesmo, que de início estão não-integradas e que, quando tudo corre bem, e com a ajuda de um ambiente humano e confiável, se reúnem gradualmente num eu. Ele escreve: “Pode-se usar a palavra ego para descrever a parte da personalidade que *tende, sob condições favoráveis, a se integrar numa unidade*” (1962e/1983, p. 55). É à força de integração que Winnicott dá o nome de ego. Ele põe a pergunta: o ego é forte ou é fraco? Ou seja, a tendência a se integrar está viva e é vigorosa ou está amortecida e frouxa? E responde: será forte se tiver apoio materno e será fraco se não o tiver.

Dá-se o mesmo com o termo catexia; nas poucas vezes em que Winnicott utiliza o termo, ele o faz tomando-o em sentido descritivo, querendo significar que um objeto recebeu uma carga maior de afeto ou de interesse sobre ele:

Talvez seja necessário estender-me um pouco mais para fornecer meu próprio ponto de vista sobre a diferença existente entre a relação com objetos [*object-relating*] e o uso do objeto

[*object-usage*]. Na relação com o objeto, o sujeito permite que se efetuem certas alterações no si-mesmo [*self*], alterações de um tipo que nos levou a criar o termo “catexia” [*cathexis*]. O objeto tornou-se significativo. Mecanismos de projeção e identificações estiveram operando e o sujeito está esvaziado na extensão em que alguma coisa dele encontra-se no objeto, embora enriquecido pelo sentimento. (1968b/1994, p. 172)¹³

E, em outro texto ainda, lê-se: “O objeto transicional de um bebê normalmente se torna gradativamente descatexizado, especialmente na medida em que se desenvolvem os interesses culturais” (1971a/1975, p. 30).

Devo introduzir, aqui, o termo *pulsão*, devido à sua centralidade na literatura psicanalítica e à guisa de um esclarecimento necessário. Na verdade, não haveria por que mencioná-lo, neste item, pois se trata de um problema de tradução – das traduções psicanalíticas em geral –, mesmo as da obra de Freud, e não do uso de um vocábulo. O termo *Trieb*, definido por Freud como representante psíquico dos estímulos que advêm do corpo, foi traduzido por “*instinct*” na primeira versão da obra de Freud para o inglês; na época, esta tradução foi criticada por ser demasiado biologizante. Mais tarde, foi traduzido pelos franceses por “*pulsion*”, tradução que foi amplamente aceita e ganhou terreno, acabando por se estabelecer

13. A expressão *object-relating* é o equivalente inglês da freudiana *Objekt-beziehung*, e tem sido habitualmente traduzida por “relação de objeto”. Já usei esta tradução, de forma inercial, em outras ocasiões. Ocorreu-me, contudo, que, em português, ela fere o regime do substantivo “relação”, que pede a preposição “com”. Laplanche & Pontalis (1967), em seu *Vocabulário de psicanálise*, tentam justificar esse mesmo tipo de distorção em francês, mas não convencem. Além disso, o termo “relação” não preserva a conotação de “capacidade de relacionar-se” ou “para relacionar-se” que está contida no termo *relating* e na nossa tradução do mesmo por “relacionamento”. O mesmo se aplica à expressão *object-relating*. Traduzo essa expressão agora como “relação com o objeto”.

na literatura psicanalítica de muitos países, em especial na América Latina.

Como já mencionei antes, Winnicott usa “*drive*”, no sentido descritivo e não metapsicológico, para falar do impulso que é de natureza instintual, sendo *drive* a tradução inglesa mais direta do termo freudiano *Trieb*. Embora, no mais das vezes, ele reserve o termo “*impulse*” para os impulsos em geral e para os impulsos do ego, ele também usa, em algumas passagens, a expressão “*instinctual impulses*”, mas isso é bem menos frequente. Para esclarecer ainda uma vez esse ponto: Winnicott usa “*instinct*” – e às vezes até usa “*id*” – para referir-se ao campo instintual da natureza humana; usa “*drive*” para impulso instintual, que pode ter base biológica, referindo-se à natureza humana que é viva, que é psicossomática e tem apetites, os quais, aliás, decorrem da tendência ao crescimento. Por isso, ao enfatizar sua perspectiva psicossomática da natureza humana, Winnicott se refere ao homem como “animal humano”, o qual, tratando-se de instintos, só difere do animal em virtude da elaboração imaginativa, ausente neste último.

Contudo, no que tange à sua obra, as traduções das edições brasileiras, sem atenção para essa diferença conceitual e de vocabulário, usaram amplamente o termo “*pulsão*” para traduzir o termo “*drive*”. Ora, isso desloca a instintualidade, que pertence à experiência humana psicossomática, para o campo da metapsicologia, o que é inteiramente equivocado e inadequado. Não há nenhuma supraestrutura especulativa, em Winnicott; não há, portanto, forças (pulsões) que estariam movimentando o aparelho psíquico, nem representante psíquico dos instintos; não há, portanto, na obra winnicottiana, nenhuma palavra que pudesse, corretamente, ser traduzida por “*pulsão*”.

j) Winnicott faz objeção quanto à possível similaridade, com os seus termos, de certos conceitos – sejam os estabelecidos na literatura psicanalítica clássica, sejam os que surgem na obra de

outros teóricos –, mas que diferem fortemente dos seus quando se atenta para a filiação teórica a que cada um desses conceitos pertence.

Por exemplo, no final do texto “Comunicação entre bebê e mãe, e entre mãe e bebê, comparada e contrastada” (1968x/1988), foram incluídas as “Notas preliminares” datadas de novembro de 1967. Essas notas começam do seguinte modo: “Insuficiência dos termos correntes, tais como instinto materno, simbiose” (1968a/1988, p. 94) e se destinam a esclarecer diferenças conceituais, tendo em vista que ambos os termos tendem a ser usados como se fossem similares. A insuficiência da expressão “instinto materno” para ser usada como similar do conceito winnicottiano de “preocupação materna primária” já foi abordada acima. Vejamos a insuficiência do segundo termo – simbiose – para ser usado como similar ao estado de fusão (*merging*), que caracteriza o período de dependência absoluta do bebê com relação à mãe. Como o significado de cada conceito reflete a teoria geral do qual faz parte, mesmo que haja pontos de contato entre conceitos, é importante salientar as diferenças teóricas de base. Pinçar um conceito de um contexto e querer encaixá-lo em outro apenas traz confusão. Em muitos casos, um dos principais argumentos de Winnicott quanto à sua recusa dessas aproximações é o caráter biologizante ou simplesmente mecanicista dos termos sugeridos.

À guisa de exemplo, vejamos qual é a questão com “simbiose”: o termo é tirado da biologia, mas, mesmo aí, não há consenso estabelecido sobre a definição correta do conceito. A mais aceita atualmente é a de uma associação, a longo prazo, entre indivíduos de diferentes espécies. No campo psicanalítico, o termo ficou conhecido por ter sido adotado por Margareth Mahler para referir-se a uma fase primitiva de indiferenciação entre mãe e bebê, aproximadamente entre 2 e 4 meses. Neste período, segundo a autora, o bebê está em

[...] fusão somato-psíquica-*onipotente*, alucinatória ou delirante, com a representação da mãe e, em particular, o delírio de uma fronteira comum entre dois indivíduos psiquicamente separados. Este é o mecanismo para o qual o ego regride, nos casos

mais severos de distúrbio da individuação e de desorganização psicótica. (Mahler, 1979/1982, p. 68)

Apesar de o período de vida caracterizado pelo termo simbiose, em Mahler, ser aproximadamente o mesmo que o estágio inicial de dependência absoluta do bebê winnicottiano em relação à mãe, a caracterização do fenômeno é o mais distante possível do que Winnicott preconiza como o estado fusional de mãe e bebê no período inicial da vida. Referindo-se ao uso deste termo com respeito à condição muito primitiva em que existe uma fusão entre mãe e bebê, diz Winnicott: “A palavra ‘simbiose’ já foi aplicada a essa área (Mahler, 1969) mas a meu ver ela está por demais enraizada na biologia para que eu possa aceitá-la” (1971b/1975, p. 177).

Além disso, o estado de fusão ou indiferenciação (*merging*) do bebê com a mãe, a que Winnicott se refere, não é, de modo algum, com “a representação da mãe” – mesmo porque o bebê é ainda muito imaturo para ter representações –, mas é uma fusão com a mãe real, com sua presença e seus modos de ser (cheiros, sons, o ritmo do coração, a luz e mesmo a calma, ou não, do ambiente). Pela identificação primária, o bebê é a mãe-ambiente, ou seja, ele é aquilo que lhe é proporcionado pelo ambiente em termos de sensações, sentimentos, impulsos – e tudo isso devido à presença real da mãe. Esta é a primeira experiência de identidade: a de ser no interior de uma relação que ainda não se diferenciou.

Essa fusão não tem nada de alucinatório ou delirante – o que implicaria uma distorção numa suposta perceptividade lúcida, como referência de saúde para este período primitivo; ao contrário, a fusão é simplesmente natural, tendo em vista a extrema imaturidade do bebê, sobretudo no que tange a dar-se conta da externalidade, da mãe, por exemplo. Do mesmo modo, o estado de fusão não aponta, como quer Mahler, para um “delírio de uma fronteira comum entre dois indivíduos psicicamente separados” (Mahler, 1979/1982, p. 68), porque, do ponto de vista do bebê, ainda não há separação. Há um dois-em-um, da unidade inicial ambiente-indivíduo; a

separação entre mãe e bebê, que só terá início com os fenômenos da transnsicionalidade, é uma conquista do amadurecimento, exatamente partindo do estado fusional. Não é à toa, portanto, que, no texto que escreve sobre seu percurso teórico, Winnicott tenha afirmado:

Não estou convencido de poder simplesmente adotar o conceito de “simbiose”, porque esta palavra para mim é fácil demais. É como se, tal como na biologia, apenas aconteça de duas coisas estarem vivendo juntas. Acredito que isso deixa de fora aquela coisa extremamente variável que é a habilidade da mãe de identificar-se com o bebê, o que, acho eu, é a coisa viva nisto tudo, que denominei de “preocupação materna primária”. (1967a/1994, pp. 440-441)¹⁴

Quanto à recusa de Winnicott em aceitar, como parte da vida inicial do bebê com sua mãe, o fenômeno do “*imprinting*” descrito por Konrad Lorenz, isso se refere mais ao conceito, em si, do que ao vocábulo. Mas, novamente, a razão da recusa é o fato de o conceito pertencer à etologia e não dever ser aplicado, sem mais, aos seres humanos.

Num texto em que aborda o tema do elemento masculino puro, Winnicott menciona que, embora também o termo instinto provenha da etologia, e tenha sido aceitável, no que diz respeito ao *imprinting*, diz o autor:

[...] duvido muitíssimo que o *imprinting* seja uma matéria que afete o bebê humano recém-nascido de algum modo. Direi aqui e agora que acredito que todo o tema do *imprinting* é irrelevante para o estudo do relacionamento objetal inicial dos bebês humanos. Ele certamente não tem nada a ver com o trauma da

14. Caso o leitor tenha interesse em saber mais sobre as razões de Winnicott não apreciar o termo simbiose ou relação simbiótica, ver também, além das já mencionadas, a carta de Winnicott a Benjamin Spock, de abril de 1962 (1962c/1990, p. 119).

separação aos dois anos, ou seja, o próprio lugar em que sua importância foi presumida. (1971/1994, p. 140)

k) à luz da ideia de amadurecimento, Winnicott assinala o engano de se usar termos de uso estabelecido em psicanálise, não apenas por estes estarem altamente comprometidos com uma certa compreensão estabelecida, mas, sobretudo, por não levarem em conta o estágio do amadurecimento ao qual estão sendo aplicados. Trata-se de termos já consagrados, cujo uso, nos moldes da teoria tradicional, passa ao largo da maturidade relativa a que o fenômeno se refere. Como não há a ideia de amadurecimento na teoria tradicional, mas apenas a de desenvolvimento das zonas erógenas envolvidas, os termos, em geral, valem para qualquer época da vida. *Grosso modo*, e a apenas a título de ilustrar este ponto, Winnicott insiste fortemente na diferença maturacional entre necessidade e desejo, entre frustração e aniquilamento, entre castração e aniquilamento, entre perda de si, ou de parte de si mesmo, e perda do objeto, entre ansiedade e angústia, entre ansiedade mais primitiva, por insegurança, e ansiedade instintual.

Já foi mencionado antes que, referindo-se à sua obra, Winnicott afirma que a linguagem usada para a descrição dos fenômenos humanos “cresce, por assim dizer, com o crescimento da criança” (1964c/1982 p. 9). Desse modo, a linguagem, que é adequada para descrever as conquistas de um estágio, torna-se “errada” para outro estágio (1988/1990, p. 52). É errado, em particular, descrever os estágios iniciais com os mesmos termos que são utilizados para a descrição de fases posteriores, como a edípica, por exemplo – quando é preciso supor terem sido alcançadas a identidade pessoal e a inteireza, e na qual já existe uma vida interna em que surgem conflitos inconscientes, que resultam da vida instintual e dos relacionamentos interpessoais.

No texto “A preocupação materna primária” (1956c/2000), Winnicott menciona um artigo de Anna Freud e faz um apontamento relativo a esta questão:

A Srta. Freud afirma, ao discutir o termo “análise” de Freud: “O relacionamento com a mãe, embora seja o primeiro com um outro ser humano, não é o primeiro relacionamento do bebê com um ambiente. Precede-o uma fase anterior, na qual não o mundo objetivo mas as necessidades corporais, sua satisfação e frustração desempenham o papel principal”.

A meu ver, a introdução do termo “necessidade” no lugar de “desejo” foi muito importante do ponto de vista teórico, mas eu preferiria que a Srta. Freud não tivesse usado as palavras “satisfação” e “frustração” nesse ponto: a necessidade ou é resolvida ou não, e a consequência não é a mesma que a satisfação ou frustração de um impulso do id. (1958b/2000, p. 400)

Isso fica ainda mais claro numa carta de 1966 a Lili Peller, em que Winnicott escreve que, tendo saído da pediatria com a consciência alertada para a dependência infantil, achou exasperante que a única dependência que seus colegas psicanalistas podiam considerar era a relativa às necessidades instintuais. E acrescenta:

Em textos mais recentes, venho tentando enumerar as angústias de tipo psicótico que agrupo em torno da palavra “necessidades” [*needs*]. Elas não têm nada a ver com instintos [*instincts*], mas com coisas como desintegração, despersonalização, o oposto do progresso do desenvolvimento emocional, isto é, a aniquilação, a queda sem fim, a ausência de contato com objetos não-eu etc. (1966d/1990, p. 136)

Em outro texto, “A experiência mãe-bebê de mutualidade” (1969a/1994), ele afirma que, nos estágios mais primitivos,

[...] é a palavra “necessidade” que tem importância, assim como a tem a palavra “impulso” [*drive*] na área da satisfação do instinto. A palavra “desejo” está fora de lugar, já que corresponde a um grau de sofisticação que não pode ser presumido neste estágio que estamos considerando. (1969a/1994, p. 199, nota 7)

É claro que, sobretudo com respeito aos conceitos envolvidos, mas também aos termos utilizados, diz Winnicott que

É um alívio que a psicanálise tenha atravessado a fase, que durou meio século, na qual, quando os analistas se referiam a bebês, só podiam falar em termos de impulsos [*drives*] eróticos e agressivos do bebê. Era tudo questão de instinto pré-genital, de erotismo oral e anal e reações à frustração, com alguns acréscimos bastante bravios, feitos em termos de comportamento natural agressivo e ideias destrutivas, *agressivité*. O trabalho deste tipo teve o seu valor e continua a tê-lo, mas hoje é necessário que os analistas que se referem à natureza do bebê vejam o que mais se acha lá para ser visto. Para o analista ortodoxo, se ele examinar melhor, há alguns choques à sua espera. (1969a/1994, p. 196)

É sempre necessário adequar a linguagem à fase do amadurecimento que está sendo examinada, mesmo em relação às diferentes conquistas que estão em pauta nos estágios mais adiantados. Para ilustrar este ponto, remeto o leitor ao texto “Inter-relacionar-se independentemente do impulso instintual e em função de identificações cruzadas”. Winnicott mostra, num caso clínico, a ausência da capacidade para a identificação cruzada. Ele relata que sua paciente estivera examinando algumas situações do passado em que se poderia dizer que ela agiu de maneira empedernida. Num relacionamento específico, diz ele que “ela se impusera, de fato, como uma pessoa doente a uma pessoa doente, e reivindicava atenção plena ‘independentemente’ (como disse, examinando a si mesma de uma nova maneira) da situação real da outra pessoa” (1971b/1975, p. 181). Neste ponto, há uma nota de rodapé em que se lê: “Em outra linguagem, própria à análise das psiconeuroses, tratava-se de um comportamento sádico inconsciente, *mas essa linguagem é inútil aqui*” (1971b/ 1975, p. 181; itálicos meus).

6. Para finalizar

Não sabemos se Winnicott chegou a ter conhecimento, ou mesmo a ler, o livro de Thomas Kuhn, *A estrutura das revoluções científicas*, originalmente lançado em 1962. Mas não é inteiramente

descabido imaginar que ele teve contato com o conceito kuhniano de revolução paradigmática na Ciência; primeiro, porque o livro de Kuhn teve enorme divulgação na época e, segundo, levando-se em conta a frase de Winnicott mencionada no início deste estudo – “Estou pleiteando por uma espécie de revolução em nosso trabalho [...]”. O que me parece possível afirmar, com certeza, é que ele tinha uma ideia bastante clara sobre o caráter revolucionário que seu pensamento representava no campo psicanalítico, e, talvez, exatamente por isso, ele tenha sido sempre extremamente discreto na exposição do que era não só discrepante, mas muitas vezes incompatível.

Num rasgo de fantasia que agora me permito, penso que, talvez esta, a revolução conjecturada – que teria a legenda: “Adultos maduros levam vitalidade àquilo que é antigo, velho e ortodoxo, recriando-o depois de destruí-lo” (1960d/2005, p. 138) – fosse uma boa razão para que Winnicott, quando foi presidente da Sociedade Britânica, tenha buscado, de forma incansável, coletar fundos e, finalmente, mandar esculpir e instalar, na Sociedade Britânica, o busto de Freud em bronze: alguma coisa tinha que ficar de pé e intacta enquanto todo o resto, ele sabia, estava sendo revirado.

Mas, é claro, a despeito do sonho de ter suas novas concepções levadas em conta, de modo a alargar a abrangência da psicanálise e a alterar crucialmente os seus fundamentos – para poder abarcar, em termos de compreensão e tratamento, as patologias primitivas que não cabiam no paradigma freudiano –, Winnicott sabia que suas proposições eram pouco digeríveis, se é que eram compreendidas; o *establishment* psicanalítico – que ia se tornando cada vez mais político e menos científico, em termos de discussões livres de lealdades – era todo poderoso e estava decidido a preservar as matrizes teóricas do movimento. Muitas vezes, Winnicott denunciou o marasmo e a esterilidade das discussões na Sociedade, não só em cartas para este ou aquele membro, mas em textos, como no caso do artigo já mencionado acima, “Raízes da agressividade”, de 1968,

em que ele enuncia com toda a clareza a sua concepção das raízes da agressividade, em franca oposição a Freud e Klein.

Afirmei acima que toda a obra winnicottiana pode ser vista como um exercício de comunicação. Não sabemos o quanto, de fato, ele esperava, com esse exercício, convencer alguns de seus pares, sobretudo os que haviam se formado nas bases mais tradicionais. Na introdução ao livro *O brincar e a realidade*, por exemplo, o autor se diz “impressionado pela maneira como essa área de conceitualização tem sido negligenciada não só na conversação analítica, que está sempre se efetuando entre os próprios analistas, mas também na literatura especializada” (1971c/1975, p. 10). Mas, sabiam os analistas da época a que se referia Winnicott com a expressão “experiência cultural”, em toda a sua complexidade e com base no novo horizonte que lhe dava sentido? Sabia-se algo sobre a “terceira área da experiência”?

Kuhn é bastante incisivo em afirmar a incomensurabilidade entre paradigmas – de cujos membros respectivos se pode dizer que habitam em “mundos diferentes”, pois mesmo quando usam os mesmos conceitos, o sentido desses conceitos difere. Escreve Kuhn: “Os proponentes dos paradigmas competidores praticam seus ofícios em mundos diferentes. [...] Por exercerem sua profissão em mundos diferentes, os dois grupos de cientistas veem coisas diferentes quando olham de um mesmo ponto para a mesma direção” (Kuhn, 1975, p. 190). A possibilidade, altamente improvável, de que o adepto de um paradigma migre para o outro paradigma competidor não se daria, de qualquer modo, por argumentação, que é totalmente infrutífera nesses casos; só se daria por conversão desse membro, mas, para tanto, seria preciso atravessar e vencer todos os formidáveis obstáculos que constituem a incomensurabilidade. Kuhn assevera que

[...] antes de poder esperar pelo estabelecimento de uma comunicação plena entre si, um dos grupos deve experimentar a conversão que estivemos chamando de alteração de paradigma.

Precisamente, por tratar-se de uma transição entre incomensuráveis, a transição entre paradigmas em competição não pode ser feita passo a passo, por imposição da lógica e de experiências neutras. Tal como a mudança da forma (*Gestalt*) visual, a transição deve correr subitamente (embora não necessariamente num instante) ou então não ocorre jamais. (Kuhn, 1975, p. 190)

É provável que Winnicott, mesmo sem ter lido Kuhn, mas como leitor de Darwin, soubesse que a conversão, no campo da ciência, e sobretudo quando as discussões no interno das instituições que respaldam paradigmas exigem lealdade teórica aos fundadores, está longe de ser fácil. As dificuldades da conversão, salienta Kuhn, “foram frequentemente indicadas pelos próprios cientistas” (Kuhn, 1975, p. 191) e é sobre este ponto que Kuhn cita Darwin, o qual, numa passagem, segundo ele, “particularmente perspicaz”, escreveu:

Embora esteja plenamente convencido da verdade das concepções apresentadas neste volume [...] não espero de forma alguma convencer naturalistas experimentados, cujas mentes estão ocupadas por uma multidão de fatos concebidos através dos anos, desde um ponto de vista diametralmente oposto ao meu [...] [Mas] encaro com confiança o futuro – os naturalistas jovens que estão surgindo, que serão capazes de examinar ambos os lados da questão com imparcialidade. (Darwin *apud* Kuhn, 1975, p. 191)

Com respeito a essa mesma questão, Kuhn recorre ainda a Max Plank que, ao rever a sua biografia intelectual, “observou tristemente”, diz Kuhn, que “uma nova verdade científica não triunfa convencendo seus oponentes e fazendo com que vejam a luz, mas porque seus oponentes finalmente morrem e uma nova geração cresce familiarizada com ela” (Max Plank *apud* Kuhn, 1975, p. 191).

Pois bem: Winnicott quis se comunicar, sim, e tentou fazê-lo mas é bastante provável que, em algum lugar de si mesmo, ele soubesse que não seria possível fazer-se entender, mesmo com o impacto da sua linguagem inusitada, ao menos no que se refere à

sua geração, pois a natureza da sua contribuição, se bem entendida, implicava “conversão”, no sentido de Kuhn. O que ele fez, então, foi falar largamente com os pais, os pediatras, os professores, os enfermeiros, com leigos interessados e escrever muito; anotou e relatou, incansavelmente, casos clínicos, e tirou implicações teóricas deles, desenvolvendo a sua teoria, altamente unitária. É provável que, tal como Darwin, ele acreditasse que a sua teoria se manteria viva pelas gerações futuras, que o descobrissem.

É este o nosso propósito na Escola Winnicottiana de São Paulo: estudar e divulgar Winnicott com base nele mesmo, guiados por sua concepção de natureza humana e continuar a desenvolver as teorias que são o seu legado teórico e clínico, na perspectiva do novo paradigma, dando continuidade à revolução que ele iniciou.

Referências

- Abram, J. (2000). *Donald Winnicott Today*. Londres/Nova York: Routledge in Association with The Institute of Psychoanalysis.
- Bonaminio, V. & Fabozzi, p. (2016). Introduction to Volume 3. In D. W. Winnicott, *The Collected Works of D. W. Winnicott*. Nova York: Oxford University Press.
- Deutsch, H. (1942). Algunas formas de transtorno emocional y su relación con la esquizofrenia. *Revista Psicoanalítica da Argentina*, 25, 413-431, 1968.
- Dias, E. (2011). Ferenczi: o affaire, o caso clínico e o analista precursor de Winnicott. In E. Dias, *Sobre a confiabilidade e outros estudos*. São Paulo: DWWeditorial.
- Dias, E. (2017). *A teoria do amadurecimento de D.W. Winnicott* (4. ed.). São Paulo: DWWeditorial.
- Home, H. J. (1966). The Concept of Mind. *International Journal of Psychoanalysis*, 47, 42-49.
- Khan, M. (1958). Introdução. In D. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Khan, M. (1971). Obituary: Bridging paediatrics and psychoanalysis. *Int. J. Psycho- Anal.*, 52, 225-226.
- Kuhn, T.S. (1975). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.

- Laplanche, J. & Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Loparic, Z. (2001). Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*, 11(2), 7-58.
- Loparic, Z. (1999). É dizível o inconsciente? *Natureza humana*, 1(2), 323-385
- Mahler, M. (1979). *O processo de separação-individuação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1982.
- Ogden, T. H. (2001). Reading Winnicott. *Psychoanalytic Quarterly*, 70, 299-323.
- Ogden, T. H. (2014). Fear of Breakdown and the un-lived life. *The Int. Journal of Psychoanal.*, 95, 205-223.
- Outeiral, J. O. (1994). Apresentação à edição brasileira. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Simanke, R. T. (2009). *A formação da teoria freudiana das psicoses*. São Paulo: Loyola.
- Spock, B. (1987). Introduction to Babies and Their Mothers. In D. Winnicott, *Babies and Their Mothers*. USA: Addison-Wesley Publishing Company, Inc.
- Tizard, J. p. M. (1971). Obituary Donald Wood Winnicott. *Int. J. Psycho-Anal.*, 52, 226-227.
- Winnicott, C. (1989). D. W. W.: Uma reflexão. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1945a). Desenvolvimento emocional primitivo. In D. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (pp. 218-232). Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1945b). Para um estudo objetivo da natureza humana. In D. Winnicott, *Pensando sobre crianças* (pp. 31-37). Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- Winnicott, D. W. (1946). Aspectos da delinquência juvenil. In D. Winnicott, *A criança e seu mundo* (pp. 256-261). Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- Winnicott, D. W. (1948). Pediatria e psiquiatria. In D. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (pp. 233-253). Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1950). Saber e aprender. In D. Winnicott, *Os bebês e suas mães* (pp. 13-18). São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- Winnicott, D. W. (1951) Transitional Objects and Transitional Phenomena. In *Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis* (pp. 229-242). London: Karnac, 1984.

- Winnicott, D. W. (1952a). Psicose e cuidados maternos. In D. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (pp. 305-315). Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1952b). Carta (25) a Melanie Klein. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1952c). Carta (26) a Money-Kyrle. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1953a). Duas crianças adotadas. In D. Winnicott, *Pensando sobre crianças*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- Winnicott, D. W. (1953b). Carta (27) a H. Rosenfeld. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1953c). Carta (30) a Esther Bick. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1953d). Carta (31) a Sylvia Payne. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1954a). Carta (36) a Anna Freud. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1954b). A posição depressiva no desenvolvimento emocional normal. In D. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (pp. 355-373). Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1955a). Influências de grupo e a criança desajustada. In D. Winnicott, *A família e o desenvolvimento do indivíduo* (pp. 213-225). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Winnicott, D. W. (1955b). A posição depressiva no desenvolvimento emocional normal. In D. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (pp. 355-373). Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1955c). Carta (57) a Wilfred Bion. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo* (pp. 79-81). São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1956a). O que sabemos a respeito de bebês que chupam pano?. In D. Winnicott, *Conversando com os pais* (pp. 19-26). São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- Winnicott, D. W. (1956b). Pediatria e neurose na infância. In D. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (pp. 417-423). Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1956c). Preocupação materna primária. In D. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (pp. 399-405). Rio de Janeiro: Imago, 2000.

- Winnicott, D. W. (1957a). A contribuição da mãe para a sociedade. In D. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 97-100). São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- Winnicott, D. W. (1957b). Agressão e suas raízes – Agressão. In D. Winnicott, *Privação e delinquência* (pp. 89-104). São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- Winnicott, D. W. (1958a). Análise da criança no período de latência. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 106-113). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1958b). Carta (74) a Victor Smirnoff. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1959a). Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica? In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 114-127). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1959b). Contratransferência. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 145-151). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1960a). O relacionamento inicial da mãe com o filho. In D. Winnicott, *A família e o desenvolvimento do indivíduo* (pp. 21- 28). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Winnicott, D. W. (1960b). Teoria do relacionamento paterno-infantil. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 38-54). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1960c). Distorção do ego em termos de falso e verdadeiro self. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 128-139). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1960d). Família e maturidade emocional. In D. Winnicott, *A família e o desenvolvimento do indivíduo* (pp. 129-138). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Winnicott, D. W. (1962a). Dependência no cuidado do lactente, no cuidado da criança e na situação psicanalítica. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 225-233). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1962b). O desenvolvimento da capacidade de se preocupar. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 70-78). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1962c). Carta (84) a Benjamin Spock. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1962d). Provisão para a criança na saúde e na crise. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 62-69). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1962e). A integração do ego no desenvolvimento da criança. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 55-61). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.

- Winnicott, D. W. (1963a). O medo do colapso. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 70-76). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1963b). Distúrbios psiquiátricos e processos de maturação infantil. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 207-217). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1963c). Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 163-174). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1964a). A enfermidade psicossomática em seus aspectos positivos e negativos. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 92-90). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1964b). Resenha de *Memories, Dreams, Reflections* (C. J. Jung). In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 365-372). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1964c). Introdução. In D. Winnicott, *A criança e seu mundo*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- Winnicott, D. W. (1964d). A enfermidade psicossomática em seus aspectos positivos e negativos. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 92-90). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1965a). O preço de desconsiderar a pesquisa psicanalítica. In D. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 135-142). São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- Winnicott, D. W. (1965b). A integração do ego no desenvolvimento da criança. In D. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação* (pp. 55-61). Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1966a). Os elementos masculinos e femininos cindidos encontrados em homens e mulheres. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 133-144). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1966b). A mãe dedicada comum. In D. Winnicott, *Os bebês e suas mães* (pp. 1-12). São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- Winnicott, D. W. (1966c). Autismo. In D. Winnicott, *Pensando sobre crianças* (pp. 179-192). Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- Winnicott, D. W. (1966d). Carta (100) a Lili Peller. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1966e). Carta (102) a Donald Meltzer. In D. Winnicott, *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.
- Winnicott, D. W. (1967a). D. W. W. sobre D. W. W. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 433-444). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1967b). O ambiente saudável na infância. In D. Winnicott, *Os bebês e suas mães* (pp. 51-60). São Paulo: Martins Fontes, 1988.

- Winnicott, D. W. (1967c). A etiologia da esquizofrenia infantil em termos do fracasso adaptativo. In D. Winnicott, *Pensando sobre crianças* (pp. 193-196). Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.
- Winnicott, D. W. (1968a). A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: comparada e contrastada. In D. Winnicott, *Os bebês e suas mães* (pp. 79-92). São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- Winnicott, D. W. (1968b). Sum: eu sou. In D. Winnicott, *Tudo começa em casa* (pp. 43-50). São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- Winnicott, D. W. (1968c). Raízes da agressão. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 348-350). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1968d). A amamentação como forma de comunicação. In D. Winnicott, *Os bebês e suas mães* (pp. 19-28). São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- Winnicott, D. W. (1968e). O uso de um objeto e o relacionamento através de identificações. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 171-177). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1969a). A experiência mãe-bebê de mutualidade. In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 195-202). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1969b). Resposta a comentários (parte III do capítulo 28). In D. Winnicott, *Explorações psicanalíticas* (pp. 148-150). Porto Alegre: Artes Médicas, 1994.
- Winnicott, D. W. (1971a). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In D. Winnicott, *O brincar e a realidade* (pp. 13-44). Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- Winnicott, D. W. (1971b). Inter-relacionar-se independentemente de impulso instintual e em função de identificações cruzadas (pp. 163-186). In D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- Winnicott, D. W. (1971c). Introdução. In D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- Winnicott, D. W. (1971d). Introdução (parte 1). In D. Winnicott, *Consultas terapêuticas em psiquiatria infantil* (pp. 9-19). Rio de Janeiro: Imago, 1984.
- Winnicott, D. W. (1977). *The Piggie. Relato do tratamento psicanalítico de uma menina*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- Winnicott, D. W. (1987). *Os bebês e suas mães*. São Paulo: UBU, 2020.
- Winnicott, D. W. (1988). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

É dizível o inconsciente?¹

Zeljko Loparic

1. O imperativo de verbalizar tudo

Desde o início, a clínica psicanalítica definiu-se pela relação especial com a linguagem. Anna O. chamou o tratamento com Breuer de “*talking cure*”, “cura pela fala”². Mas não se tratava de uma fala qualquer. Era um dizer enigmático, que seduzia e, ao mesmo tempo, atemorizava. Tanto é assim que Breuer fechou os ouvidos. Foi preciso Freud ter adivinhado, nessa *corrente verbal* da paciente de Breuer, a presença de um *sintoma* a ser interpretado, para que essa fala começasse a fazer sentido clínico. Com isso, Freud fazia a sua grande e verdadeira descoberta: a dos poderes terapêuticos da verbalização – na presença viva de uma outra pessoa – de verdades reprimidas e, por isso, fontes de distúrbios individuais e interpessoais.

Desde então, não somente as patologias psíquicas, mas também a estrutura do ser humano, a sua vida sexual, o seu desenvolvimento cultural em geral, isto é, os temas centrais da psicanálise tradicional, passaram a ser tratados em função da sua relação com a fala. A começar pelo problema pré-psicanalítico da afasia, estudado por Freud, até a questão da palavra plena de Lacan, a *verbalização*, a *oralidade*,

1. Texto baseado na palestra proferida na Sociedade de Psicanálise do Rio de Janeiro, em 24/10/1997, e reapresentada no III Colóquio Winnicott, PUC-SP, 05-07/06/1998. Inicialmente foi publicado na revista *Natureza humana*, 1(2): 323-385. A presente versão passou por uma revisão do português por Meire Gomes e técnica por Regina Barros Carvalho.
2. No texto original de *Os estudos sobre a histeria* (1895), esse termo aparece em inglês.

o caráter propriamente *glóssicos*³, *lingual*, da fala permaneceu no centro da teorização e da prática clínica de tipo psicanalítico⁴.

As práticas de verbalizar o censurado começaram na cultura ocidental muito antes do surgimento da psicanálise. Os confessiionários católicos eram os primeiros lugares desse tipo de uso da palavra. Os libertinos franceses do Século das Luzes foram mais longe e tentaram dizer o *obsceno* publicamente, e não mais sob o segredo da confissão ou apenas sussurrando-o na alcova. O Marquês de Sade levou essa prática ao extremo e começou a verbalizar o *abominável*. Só os mais comuns dos seus libertinos se comprazem na simples luxúria, na natureza desenfreada. Os mais radicais procuram “irritações” mais fortes e vão de encontro à natureza: buscam violentar, nos outros seres humanos e em si mesmos, a própria forma humana, cometem meticulosamente crimes hediondos, crimes contra a humanidade. Todas essas práticas são acompanhadas rigorosamente por discussões intermináveis sobre a verdadeira natureza do homem. Alguns, entretanto, são ainda mais radicais: eles têm a fantasia de atacar a natureza ela mesma. Para esses sadianos mais puros, o crime perfeito seria aquele que destruiria as próprias *leis* da natureza *madrasta*, que só cria para destruir; seria um crime extremo que, repercutindo até os confins do universo, libertaria todas as coisas para novos modos de ser, totalmente diferentes dos que são submetidos às formas conhecidas. Mas esse crime, eles só podem cometê-lo com palavras. Noirceuil, um dos mais implacáveis dentre os teóricos sadianos, dirige-se aos filósofos das luzes com as seguintes palavras:

Amável La Mettrie, profundo Helvetius, sábio e erudito Montesquieu, vocês que foram tão penetrados por essa verdade

3. *Glossa*, em grego, significa língua, no sentido de órgão de fala.
4. Esse ponto foi trabalhado por muitos autores; cf., por exemplo, Forrester, 1980, para um estudo feito na perspectiva laciana.

[a de que a natureza se compraz em destruir], por que não fizeram mais do que indicá-la em vossos livros?⁵

E exclama: “Ousemos, portanto, dizê-la hoje, pois podemos fazê-lo; e, já que devemos a verdade aos homens, ousemos desvelá-la por inteiro”⁶. Seguindo esse apelo, os sadianos radicais entabulam intermináveis discussões em que verbalizam a verdade que os habita, mas que, por ser irrealizável, é fonte de eterna insatisfação.

Juliette, a mais radical dos radicais, ultrapassou até mesmo essa exigência. No fim da sua vida, depois de ter declarado: “A filosofia deve dizer tudo”, silenciou sobre si mesma para se recolher num *segredo* que calou até mesmo o Divino Marquês, esse verborrágico e ensurdecador contador da sua história. Nas últimas linhas a ela dedicadas, Sade despede-se de sua heroína mais perfeita com os seguintes dizeres:

No final desse período, a morte de Madame de Lorsange [Juliette] a fez desaparecer da cena do mundo, como costuma desvanecer tudo o que brilha sobre a terra; e essa mulher, única em seu gênero, tendo morrido sem ter escrito os últimos acontecimentos da sua vida, retira absolutamente de todo escritor a possibilidade de mostrá-la ao público. Aqueles que se aventurarem a tentá-lo não fariam mais do que fazer passar suas *reveries* por realidades, o que seria uma incômoda e surpreendente impropriedade para os homens de bom gosto e, em particular, para aqueles que demonstram algum interesse pela leitura da presente obra⁷.

As palavras lúbricas, enlouquecidas e blasfemas de Sade, palavras que pretendiam verbalizar a verdade custasse o que custasse

5. Sade, 1986, vol. 8, p. 209n.

6. *Ibidem*.

7. *Histoire de Juliette ou les Prosperités du Vice*, ed. Pauvert, vol. 9, pp. 582-3. vol. 9, pp. 582-583. Sobre Sade e a linguagem, cf. Le Brun, 1986.

e que enchiam milhares de páginas de uma obra gigantesca, caíram no vazio quase total. Mesmo o silêncio de Juliette, que encobria o seu segredo, foi recebido também com o silêncio. De um modo geral, as reações a seus dizeres inauditos foram parecidas às de Breuer diante de Anna O.: medo e rechaço. Nenhuma resposta interpretativa. Ainda nos anos 1950, na França, moviam-se processos contra quem editava Sade⁸. Só muito recentemente, ele, que é considerado por muitos como um dos maiores escritores da língua francesa, foi editado na coleção La Pléiade e, assim, reconhecido como alguém que tem algo essencial a dizer. Nem mesmo a psicanálise o tinha ouvido: pelo que sabemos, Freud nunca leu Sade, embora tivesse tido uma boa oportunidade para tanto. *Os 120 dias de Sodoma*, texto essencial, dado por perdido pelo próprio Sade, foi redescoberto e publicado pela primeira vez justamente na época de Freud, em 1904⁹. Em Freud, o sadismo, um modo excessivo de existir e de dizer, passou a valer, sem nenhum exame da obra sadiana, como a principal e a maior entre as perversidades.

2. Regulamentação iluminista da verbalização

No exato momento em que se reconhecia à palavra até então proibida o poder de desocultar verdades essenciais e, *por isso*, o de curar, o homem ocidental começou a descobrir os abismos da verbalização destrutiva, para a qual dizer a verdade estava acima do interesse pelo bem-estar e pela cura: tratava-se de uma reação terapêutica negativa do tamanho da cultura ocidental. O que atemorizava, dessa vez, não era o verbo tentador; era a palavra que ameaçava arrasar os fundamentos do mundo. Embora não se quisesse mais permanecer no dogmatismo nem censurar a verbalização do desejo criador em

8. Consulte, a esse respeito, o *dossier* de processo contra Pauvert, movido em 1956, publicado in Garçon *et al.*, 1957.
9. A edição foi feita em Berlim pelo colecionador Iwan Bloch.

confronto com restrições muitas vezes demasiadamente severas, nem por isso se aceitava ouvir a palavra que soava não como a voz do si-mesmo verdadeiro, mas como a voz da morte. A profunda *desconfiança* para com a palavra – que acompanhou, *pari passu*, a sua libertação – não anatematizou apenas o dizer perverso, ela também estigmatizou o incorreto e, pela mesma lógica da vontade de poder, excluiu o *pré-verbal* e o *não verbal*. O silêncio virou resistência, sintoma, motivo de suspeita. Tal como fez antes dela a religião, a racionalidade moderna também impunha o seu ritual público de autos-de-fé. Diante da violência verbal do perverso contra a razão e a moral públicas, da impropriedade do incorreto, da obscuridade do silenciado, reagiu-se com a *regulamentação* do dizer. A celebração do verbo libertado foi seguida da sua progressiva transformação em oração racional. No lugar do preconceito e do medo, postos na conta da desrazão, surgiu uma nova forma de ditar a palavra: as condições de possibilidade de dizer algo. O dizer foi colocado em liberdade condicional, submetido aos critérios que permitiam discriminar entre o dizível e o não dizível, entre o que pode ter lugar dentro do discurso e o que está condenado a permanecer para sempre fora dele.

A ortopedia verbal da fala tornou-se prática corrente já com Leibniz que concebeu uma língua universal, uma escrita, na qual tudo o que existia poderia ser formulado e, assim, objetificado. A esperança depositada nessa “característica universal” era a de que todos os problemas nela formulados poderiam ser resolvidos pelo mero cálculo. Pela primeira vez, dizer a verdade passou a significar fornecer informações verbais para a computação de novas informações sobre um mundo concebido como consistindo, no seu todo, de meros fatos. Kant aprofundou o projeto leibniziano, submetendo a linguagem da metafísica, da moral e da estética, isto é, toda e qualquer linguagem com pretensão cognitiva, normativa ou reflexiva, a condições especificadas na sua semântica transcendental. Esta estipulava as regras teóricas e os métodos efetivos para

evitar que as palavras permanecessem vazias de conteúdo¹⁰. Só as palavras recheadas de dados da sensibilidade (isto é, interpretadas em domínios constituídos por esses dados) podiam ser usadas para falar com pretensões veritativas, normativas ou valorativas sobre o que quer que seja ou deva ser. Apenas as palavras cheias podiam acomodar coisas inteiras, idênticas a si mesmas, e veicular sentidos (conceitos, enunciados, regras, valorações) completos. Só aos poetas era reservada a “licença” de introduzir “palavras novas” e “novas construções de palavras”. Ao homem político, tal modo de falar era *ilícito*. Para o filósofo, era mesmo *contrário ao dever* não obedecer ao cânon transcendental do uso da linguagem estabelecido por Kant nas suas três *Críticas*. A verdade e a falsidade, o bem e o mal, o belo e o sublime eram entregues à palavra explícita, verbalizada, que obedecia os ditados dos princípios universais.

No nosso século, foi Carnap quem mais se empenhou em realizar o sonho leibniziano e iluminista de uma linguagem unitária da ciência, na qual todas as coisas poderiam ser “caracterizadas”, “significadas”, e todos os problemas, uma vez bem formulados, poderiam ser mecanicamente respondidos por sim ou não. Ao mesmo tempo, Wittgenstein concebia a própria filosofia como prática “terapêutica” destinada a prevenir doenças intelectuais, ou seja, o surgimento de problemas insolúveis porque mal formulados. Tratava-se de mais uma *clínica verbal*, dessa vez de males filosóficos, que procedia à correção do dizer pelo estudo do uso da linguagem comum nas situações comuns da vida social¹¹.

10. De fato, Kant trabalha com conceitos, não com palavras. Mas, como existe um isomorfismo entre as estruturas conceituais e linguísticas em Kant, a sua teoria dos conceitos pode ser traduzida numa teoria da linguagem.
11. As observações de Wittgenstein sobre Freud foram reunidas em Wittgenstein, 1966. A teoria wittgensteiniana da linguagem foi usada para criticar a psicanálise, em particular, o método de livre associação e a metapsicologia; cf. Costa, 1994. Antes dele, muitos outros seguiram o mesmo caminho, por exemplo, o médico O.C. Drury, aluno de Wittgenstein, que

Após a liberalização da escuta para o proibido do desejo, na modernidade, permaneceram ainda três cânones que permitiam proibir: o da lógica, o da moral e o da estética, todos fundamentados em regras de linguagem. Nos dias de hoje, os três cânones da racionalização saíram do domínio fechado do debate filosófico, desceram do pedestal filosófico-teológico e transformaram-se em ditadura do falar correto, no sentido tecnológico e prático. A correção da fala deixou de refletir o bom uso de grupos esclarecidos para depender de “sistemas peritos” humanos (juizes, advogados, médicos, moralistas e sacerdotes midiáticos, investigadores policiais, produtores de cinema) que, por sua vez, recorrem, de maneira cada vez mais sistemática, aos sistemas peritos artificiais¹². Desse modo, a fala humana torna-se – assim como o sexo, a violência ou a moda – matéria-prima da tecnologia da informação. Os *softwares* inteligentes estão substituindo, com uma velocidade vertiginosa, os caseiros “jogos de linguagem” de Wittgenstein. E a comunicação com sistemas de processamento, sejam eles artificiais ou humanos, está valendo, de modo cada vez mais imperioso, como a “forma de vida” paradigmática da nossa época. Tanto os *softwares* como a nossa convivência com eles são, por sua vez, produzidos nos laboratórios de cibernética – definitivamente, estamos na era pós-industrial – e oferecidos como objetos de consumo. Os que estão fora desse mercado do verbo estão excluídos, de modo indolor, da sociedade

identificou cinco “falácias verbais” na psiquiatria, incluindo a psicanálise, e as submeteu à terapia do bem dizer, invocando, em seu apoio, o versículo 10:19 dos *Provérbios*: “Com a abundância de palavras as transgressões aumentam” (O’C. Drury, 1973, p. 1).

12. Giddens define os sistemas peritos humanos como “sistemas de excelência técnica ou competência profissional que organizam grandes áreas dos ambientes material e social em que vivemos” (Giddens, 1991, p. 35). O “conhecimento perito”, avaliado por meio de testes impessoais e crítica pública, influencia, diz Giddens, “de uma maneira continua muitos aspectos do que fazemos” (*ibidem*).

“informatizada”¹³. O “meio” é a informação que, por sua vez, é um produto da *high-tech*, comercializado pelas empresas globais. O domínio público, que já absorveu o privado, tornou-se um imenso laboratório do verbo onde o que alguém é ou deixa de ser tende a ser reduzido a um fluxo de dados. O comportamento humano no seu todo passa a ser medido, cada vez mais, pelo comportamento verbal ciberneticamente correto¹⁴. Ao mesmo tempo, desconfia-se dos que permanecem pelas caladas.

3. Algumas tentativas iniciais de deixar um lugar para o não verbalizável

Os perigos da regulamentação do dizer que decorrem do projeto iluminista foram pressentidos por muitos, entre eles alguns dos mais importantes pensadores da modernidade. A mesma modernidade que, mais do que qualquer outra época, contribuiu para normatizar a linguagem comum e acadêmica, também inspirou um questionamento sem precedentes da própria ideia da correção da linguagem e da dizibilidade como verbalização.

O próprio Kant começou a estabelecer os limites para o que é dizível: das coisas não acessíveis na experiência sensível, nada

13. Talvez não seja implausível dizer que a violência decorrente da industrialização da palavra é apenas a forma trivial da violência, cuja forma exacerbada – e, por isso, mais verdadeira – é o “crime infinito” dos mais radicais entre os sadianos, crime que, como vimos, consiste em destruir a natureza que constrói só para destruir. Inversamente, talvez a *violência verbal* mais extrema, imaginada por Sade, não passe de revolta antecipada contra um mal mais extremo ainda, tornado hoje banal e, por isso, imperceptível: o mal da objetificação filosófico-científica do dizer e da sua consequente informatização. Talvez não seja por acaso que o nosso século tenha começado a interessar-se pela palavra extrema de Sade.
14. O existir humano só não se reduz, no seu todo, ao verbalizar por causa da crescente importância da imagem, também computadorizada.

se pode dizer que seja verdadeiro ou falso. Em particular, não se pode fazer qualquer afirmação teórica sobre a natureza última da liberdade humana, sobre a moral ou sobre a vida humana como um todo. A razão teórica deve também guardar silêncio sobre o último destinamento do homem. Esse tipo de assunto exige uma linguagem diferente, a linguagem da razão prática, cuja semântica difere essencialmente daquela da razão teórica. De um modo geral, é um erro grave *falar* do homem como se ele fosse uma coisa da natureza¹⁵.

A desconfiança anti-iluminista para com a palavra correta e en-surdecadora teve um primeiro ponto de culminação em Nietzsche. Para o filósofo da origem da tragédia, a metafísica inteira, a ciência inteira, repousa sobre erros de gramática. Substância? Hipóstase indevida da categoria gramatical do sujeito. O eu? Hipóstase, ainda mais imprópria, do pronome pessoal. Ao mesmo tempo, o super-homem nietzscheano descobria as virtudes do silêncio.

Logo em seguida a Nietzsche, o poeta Stefan George experienciava a exigência de uma *renúncia* ainda mais radical: a de que não haja coisa alguma quando a palavra quebra. A poesia, que nunca se prendeu à semântica dos filósofos, começava a abrir mão até mesmo da licença poética de criar palavras e construções novas. Renunciava-se, em virtude de uma necessidade imperativa, à dizibilidade entendida como verbalização de coisas inteiras ou conceitos completos em palavras plenas. As *palavras quebradas* do falar que se impunha a George não acomodavam mais as coisas idênticas a si mesmas. A linguagem deixava de ser a “casa do ser”, na qual as coisas, como se fossem móveis, poderiam ser transportadas e agrupadas ao bel-prazer da subjetividade livre de recalques e proibições. O poeta via-se chamado a falar sem circunscrever – sem identificar – o dito; a buscar um dizer que seria sempre, ao mesmo tempo, um desdizer, um descaracterizar. Essa desconstrução do conteúdo *aspectual* e

15. Sobre a semântica kantiana dos conceitos e juízos da razão pura, cf. Loparic, 2000.

do dizer *característico* era acompanhada da crise da concretude, do caráter sensível, e mesmo da gramaticalidade do próprio dizer.

Antes de George, Mallarmé substituiu o bom uso pelo acaso transcendental falante, único possibilitador do mundo. Na obra do poeta francês, a morfologia e a sintaxe tornaram-se repositórios da ilusão e do esquecimento. Joyce e Pound, junto com os surrealistas e os dadaístas, aprofundaram o reconhecimento de que a verbalização gramática, política e racionalmente correta, passou a valer como barreira do acesso à verdade do existir humano como tal. A linguagem de Beckett é a fala de alguém que sabe não poder ser objetificado como notícia. O que prevalece é a ideia de que, por objetificar tudo o que o homem é e não é, por torná-lo, dessa maneira, real em demasia, a linguagem comum e a filosófico-científica despersonalizam o homem. Mesmo Nietzsche, com a sua vontade de poder, era real em excesso, um super-realista que só temporalizava as substâncias individuais para recuperá-las no eterno retorno regrado¹⁶.

Mais recentemente, Wittgenstein, que procurou redefinir o conceito leibniziano da linguagem unitária, reconheceu que nem tudo nela pode ser dito. No final do *Tractatus*, ao afirmar que devemos calar sobre aquilo que não podemos falar – por exemplo, sobre o fato de que há um mundo ou sobre os assuntos morais –, Wittgenstein também reconheceu as virtudes do silêncio. Mesmo Carnap, o mais empenhado em realizar o sonho da calculabilidade de tudo o que existe, admitiu que houvesse problemas humanos – por exemplo, os problemas de saber se a vida vale a pena ou de como enfrentar a morte – que a sua linguagem universal não podia nem mesmo formular e ainda menos resolver. Mas esse tipo de declaração, embora reconhecesse os direitos específicos do silêncio, fazia com que este passasse, como tudo o que não pode ser regulamentado, pelo não dito e o deixava no fora-do-falar.

16. Fernando Pessoa demonstrou que sabia disso quando chamou Nietzsche de “Baco alemão”.

4. O dizer pós-metafísico de Heidegger

Há, portanto, tanto na filosofia como na poesia, claros sinais de inquietação diante dos perigos que provêm dos nossos modos de dizer. Na filosofia, em particular, a problematização do dizer objetificante foi muito além das tentativas pioneiras de Nietzsche. Ela acabou tornando questionável não somente a metafísica tradicional, mas também toda a mais recente filosofia da linguagem, e mesmo a terapia linguística representada emblematicamente por Wittgenstein e seus seguidores. A crise da dizibilidade entendida como verbalização *controlada*, fabricada, que se iniciou com Nietzsche, culminou na obra decisiva de Heidegger.

O motivo da crise não foi Heidegger querer verbalizar o proibido ou o abominável. Foi um assunto que talvez tenha alguma relação com o segredo de Juliette e o silêncio autoimposto de Sade. Heidegger descobriu algo que não podia ser contado de acordo com as regras gramaticais, mas que assim mesmo precisava ser *dito*. Esse algo era a verdade do ser do homem e do ser em geral, que nada tinha a ver nem com a falta constitutiva do desejo, nem com a vontade de destruir, mas com o fundo do nada que transparece no horizonte do tempo originário finito: o homem é feito de presença apenas na medida em que contém em si a sua própria ausência. Heidegger viu que essa verdade só se revela a alguém que, de cara quebrada por ter batido na parede do não ser, cuida da sua ocupação com as coisas, preocupado com os outros.

Dizer que a verdade do homem e do ser ele mesmo só se mostra junto com o não-ser é fazer uma afirmação não gramatical, pois, sobre o nada, nada pode ser dito sem forçar as regras do bom uso das palavras. Além disso, na compreensão tradicional, tudo o que existia no mundo real, o homem inclusive, tinha, por definição, uma identidade espaço-temporal. A ideia de que o tempo não é o *princípio de individuação* e sim o *princípio de diferença*, dobra íntima do existir humano, que Heidegger chamará de *ontológica*,

essa ideia inaudita não faz sentido “teórico”. E, no entanto, ela conta como a descoberta fundamental de Heidegger: cada um de nós, por ser temporal no sentido da finitude temporal originária, acontece de uma maneira distinta de qualquer coisa conhecida, ou mesmo concebida, existente no tempo linear da metafísica tradicional ou da ciência. Por ser ao mesmo tempo si mesmo e diferente de si mesmo, o homem não é identificável por um feixe de dados espaço-temporais, nem controlado pelas leis causais, da natureza ou da moral. Nem por isso Heidegger dirá que o homem é um ser descontrolado; ele é, antes, um ser diferencial, acontecendo na e a partir da diferença do ser e do não-ser¹⁷. Sendo um “acontecete” e não um (mero) “ente”, o homem não é o “sujeito” nem o “objeto” possível de um enunciado gramaticalmente correto. De resto, “‘sujeito’ e ‘objeto’ são designações inadequadas da metafísica, que se apoderou, muito cedo, da interpretação da linguagem, na forma da ‘gramática’ e da ‘lógica’”¹⁸. Esse processo, ao longo do qual o ser do ser humano foi progressivamente esquecido – e que hoje chegou ao paroxismo, no esforço global de reduzir o homem a uma estrutura de dados digitais –, representa, segundo Heidegger, um perigo extremo. O principal dessa ameaça não reside na possibilidade de um eventual mau uso do genoma humano, mas na própria ideia, subjacente aos projetos cada vez mais ambiciosos da engenharia genética, de que a essência do ser humano pode ser escaneada. Nas palavras de Heidegger, o perigo extremo está na linguagem que usamos para dizer o ser humano¹⁹. A interpretação metafísica da linguagem obscurece, ou mesmo vela, a essência do homem. Ao mesmo tempo, o dizer objetificante fundamentado pela metafísica, que é o dizer da

17. Para uma análise mais detalhada da diferença ontológica, cf. Loparic, 1999a.

18. Heidegger, 1946, GA 9, p. 314.

19. A tese de que o perigo extremo reside na linguagem objetificante, que “destrói a possibilidade de dizer o que está sendo falado”, é desenvolvida em Heidegger, 1959, (pp. 89, 103, 111 *et passim*).

técnica, ameaça de desaparecimento o dizer originário. Vivemos numa época em que a linguagem da comunicação predominante vai destruindo, de maneira contínua, a possibilidade de dizer aquilo que mais importa dizer²⁰. Sendo assim, o homem da era global corre um perigo extremo: o de desaparecer não pela bomba, mas na e como palavra industrializada. Essa situação, que é o ponto culminante de toda a histórica da metafísica ocidental, impõe uma nova tarefa ao pensamento: “a libertação da linguagem da gramática para uma con-juntura essencial [*Wesensgefüge*] mais originária”²¹.

Esse diagnóstico do que está acontecendo na época da técnica, recolocou, para Heidegger, de maneira particularmente incisiva, a questão da dizibilidade: como dizer algo sobre algo, se o algo em questão não é um “sujeito” nem um “objeto” idêntico a si mesmo? Como entrar em comunicação com quem só se mostra ao se ocultar? Guiado por essas perguntas, Heidegger foi em busca de modos de dizer pós-metafísicos, procurando apoio em poetas. Foi assim que ele aprendeu a valorizar a palavra quebrada de George, por exemplo²². A palavra essencial, dirá ele, não é um fato fonético que identifica um outro fato. Ela se assemelha antes ao gesto de um ator do teatro nô²³. Trata-se da acontecência que não tem o sentido de fato sensível que estivesse representando um outro fato sensível ou não sensível (algo invisível, abstrato, suprassensível, ou meramente ausente), mas que é um *aceno* que permite que algo se manifeste.

Para dar conta dessa situação, Heidegger distancia a linguagem da língua e a filosofia da linguagem, da fonética e da semântica. A linguagem, diz Heidegger, em *A carta sobre o “humanismo”*,

20. Heidegger, 1959, p. 89.

21. Heidegger, 1946, GA 9, p. 314.

22. As reflexões de Heidegger inspiradas na poesia de George foram estudadas em Loparic, 1995, cap. 9.

23. Sabe-se que o poeta E. Pound tinha profunda admiração pelo teatro nô, tendo traduzido algumas das peças centrais desse tipo de teatro.

[...] não é apenas linguagem, no sentido em que a concebemos, quando muito, como a unidade de imagem sonora²⁴ (imagem escrita)²⁵, melodia, ritmo e sentido. [...] a linguagem é a casa do ser, apropriada pelo ser e con-juntada a partir do ser. Por isso, trata-se de pensar a essência da linguagem a partir da correspondência ao ser, a saber, enquanto esta correspondência, isto é, como alojamento da essência do homem²⁶.

Habitar a linguagem casa-do-ser só pode consistir em acompanhar o movimento do ser que, ao deixar-ser o ente, se esconde a si mesmo. Falar, no sentido de Heidegger, consistirá num dizer compreendido no sentido etimológico dessa palavra, que é indicar, mostrar, fazer aparecer e, ao mesmo tempo, ocultar²⁷, A *Sprache*, a “língua”, é, diz Heidegger, uma *Zeige*, uma dica, e uma *Sage*, uma gesta, que, ao tornar manifesto, esconde. O “dizente” heideggeriano não é um fonador ou um escrevinhador; sua gesta, assim como o gesto do ator do teatro nô, move-se no vazio em que tudo que é dado à luz é, ao mesmo tempo, ultrapassado²⁸.

Tudo se passa como se Heidegger quisesse erigir a afasia em princípio de método. No sentido metodológico, ser afásico significa dizer (mostrar) o que tem a dizer, sem que seja permitido recorrer à voz sonante ou mesmo à escrita caracterizadora. O dizer essencial é afásico não por estar perplexo diante do *sigiloso*, do selado; ele contém reticências porque trata do *secreto*, isto é, do separado, do diferenciado, do não idêntico, algo que, em virtude do seu modo de existir, não pode ser acomodado numa representação verbal *fechada*.

24. No original: “*Lautbild*”.

25. No original: “*Schriftbild*”.

26. Heidegger, 1946, GA 9, p. 333.

27. Deleuze fez notar que, nesse ponto, Alfred Jarry é um precursor significativo de Heidegger (cf. Deleuze, 1993, cap. 11).

28. O termo “falar” em português vem do latim *fabular*, conversar, contar histórias.

Por isso mesmo, o dizer do falante heideggeriano deve incluir necessariamente também a dimensão do vazio, isto é, do silêncio. A compreensão da teoria da linguagem tem de tomar a forma de uma *sigética*, teoria do silêncio²⁹.

Mas – e com isso volto à psicanálise – se a verdade do ser humano é a de ele ser habitado por um si-mesmo secreto, essa mesma condição humana estará necessariamente em jogo também na situação analítica como, de resto, em toda e qualquer comunidade entre os homens. Se a situação analítica reúne os que são chamados a existir como diferenças de si mesmos, sendo, por isso, radicalmente distintos de qualquer objeto da natureza, esse fato não poderá deixar de ter importância para a relação entre o paciente e o analista. A comunicação entre os dois deverá ser concebida de tal maneira que a verdade diferencial – não objetivável e não naturalizável – possa transparecer e fazer-se valer no processo de cura.

Vê-se onde pretendo chegar: quero colocar em questão o pressuposto de Freud de que aquilo que está em análise seja algo que possa, no essencial, ser dito no sentido de ser verbalizado.

29. Heidegger nos obriga a levar em conta os diferentes modos de dizer, glósico (fonético), sígnico (alfabético), pictural, gestual e mesmo sigético. As diferentes tradições culturais acentuaram e desenvolveram alguns desses modos e negligenciaram outros. A tradição ocidental é predominantemente glóssica e sígnica. A do Extremo Oriente, pictural e sigética. Sobre esse último ponto, cf. a “conversa” entre duas viúvas das vítimas da bomba lançada sobre Nagasaki, no filme *Sinfonia de agosto*, de Kurosawa. Esses diferentes modos de dizer implicam diferentes sentidos do conceito de “linguagem” e, portanto, diferentes teorias da linguagem. Heidegger não deve ser entendido como aquele que propõe que se opte por um tipo de linguagem e se abandone as outras. Ele propõe, antes, que entremos numa nova relação com a linguagem. A introdução de diferentes modos de dizer acentua e atribui dimensões inesperadas ao problema tradicional da *traduzibilidade*. É uma das teses centrais de Heidegger a de que a linguagem da metafísica é intraduzível na linguagem originária, nas dicas e na gesta na qual é dita a diferença ontológica, e vice-versa.

Problematizar a ideia de que o inconsciente consiste num conjunto de *dados* que podem ser transpostos em dados sonoros, fonetizados e comunicados. Sugerir que também a psicanálise se depara com a mesma negatividade que, segundo Heidegger, constitui, para além do amor e da morte, do desejo e da agressividade, a verdade do ser humano, e que o dizer dessa negatividade não pode consistir na fonação *glóssica*. Isso implica que a regra de verbalização do inconsciente deve ser rediscutida. O inconsciente é mesmo verbalizável? Ou, antecipando os desenvolvimentos que se seguem: será que não é o caso de reconhecer que a psicanálise se depara com mais de um tipo de inconsciente, a saber, o verbalizável e o não verbalizável?

Para evitar um mal-entendido inicial, observe-se que o “não verbalizável” não precisa ser visto como o sinônimo de “não-dizível”. É perfeitamente possível admitir dois tipos de dizeres, o verbal, isto é, oral – que poderíamos ainda denominar de “glóssico” ou “lingual” –, e o não verbal, não oral, mas assim mesmo um dizer reconhecível. Se concordarmos com isso, tornar-nos-emos abertos para a pergunta se a cura psicanalítica não poderia deixar de ser concebida *apenas* como *talking cure* para ser remetida também a outros dizeres, que passam por outras vias, pelo corpo, por exemplo, pela “proximidade” e até mesmo – para usar um termo de Heidegger – pelo “modo de presença”. Desenvolverei e discutirei essas perguntas com base na *obra* de Freud e Winnicott³⁰.

30. O leitor terá observado que não leio esses dois clássicos da psicanálise à luz de qualquer filosofia do passado, nem mesmo por pressupostos da filosofia da ciência contemporânea, no estilo Carnap, Popper ou Wittgenstein. A primeira abordagem corre o risco de ser anacrônica e insuficiente, e a segunda é problemática por empurrar o dizer psicanalítico para o discurso objetificante e ortopédico da racionalidade moderna. Nem por isso, creio ser possível desvincular as questões humanas que surgem na situação a dois, característica da psicanálise. Aqui, Heidegger é um ponto de referência privilegiado, não somente por ser um pensador contemporâneo, mas por várias outras razões. Mencionarei aqui apenas duas. A filosofia

5. A regra fundamental de Freud para a comunicação entre o paciente e o analista sobre o inconsciente recalcado

O Freud teórico explica os distúrbios psíquicos dos seus pacientes em termos do *inconsciente recalcado*. O que significa isso? Que os distúrbios psíquicos podem ser vistos como *lacunas* nas cadeias de atos conscientes. Freud entende que a existência do ser humano tem um lado físico e um lado psíquico, que os dois lados fazem parte da mesma realidade da natureza e que todos os constituintes dessa realidade são conectados pelas relações *temporais* e *causais* contínuas. As lacunas constatadas não desmentem o pressuposto de que a vida humana é regida pelo tempo linear e pelo determinismo causal, pelo contrário, elas são indício de que os elos da boa ordem natural, temporal e causal, foram suprimidos da consciência por fatores dinâmicos.

Isso posto, o Freud analista vê-se diante da tarefa de achar os elos temporais e causais perdidos. Ele não os busca na consciência, mas no inconsciente, domínio de estados psíquicos gerados pela repressão, chamado de “inconsciente dinâmico”. Esses estados da vida psíquica privados da qualidade de serem conscientes são o principal assunto sobre o qual deveria estabelecer-se a comunicação entre o paciente e o analista. Eles são os geradores de sintomas a serem tratados e eliminados. A cura consiste no restabelecimento da boa ordem e da continuidade temporal e causal nas cadeias psíquicas

da linguagem de Heidegger permite, como adivinhou Lacan, um diálogo particularmente frutífero com a psicanálise. Em segundo lugar, a caracterização heideggeriana do existir humano como sendo essencialmente relacional – não no sentido meramente estrutural (formal), psicológico ou social, mas no sentido ontológico: ser, para o ser humano, *significa* ser-com-outros – oferece um quadro muito mais adequado para o estudo da relação paciente-analista do que a teoria da representação, pressuposta em muitas teorias tradicionais da transferência.

mediante o preenchimento, na situação específica da transferência, das lacunas pelos elos inconscientes que faltavam.

Qual é o *status* ontológico – modo de ser, como diria Heidegger – dos estados inconscientes recalçados? O mesmo que o dos conscientes: essa é uma das suposições metafísicas básicas da psicanálise freudiana³¹. Pode parecer que essa suposição contradiz uma outra tese de Freud sobre o inconsciente, a de que as “moções inconscientes” são governadas por leis distintas das que valem para os atos da consciência. Mais precisamente, que os atos inconscientes desconhecem a lei da contradição, que admitem deslocamentos e condensações de cargas, que não obedecem ao tempo e que confundem a realidade psíquica (o meramente representado como tal) e a realidade material (o real efetivo). Isso é verdade, mas a diferença entre as leis não implica na diferença de natureza: as moções contraditórias permanecem “anseios”, os processos primários atemporais ainda operam no domínio das representações.

Como o psicanalista deve proceder para descobrir esses dados sonegados pelo paciente (o inconsciente recalçado)? Ele deve se dirigir ao paciente propondo a seguinte *regra fundamental*:

R₁: *Comunique tudo, sem omissões e sem crítica*³².

Nessa formulação, “comunicar” traduz *mitteilen* de Freud, palavra que significa compartilhar verbalmente. A regra dá a entender que o assunto que interessa são fatos (patógenos) e prevê a existência de obstáculos à sua comunicação. A natureza do obstáculo à comunicação terapêutica é contemplada numa outra versão da mesma regra:

31. Cf. Freud, 1915/2013, cap. I.

32. Freud, 1912/2013, p. 150.

R₂: *Comunique tudo o que se passa na sua auto-observação, com a suspensão de todas as críticas lógicas e afetivas*³³.

Freud deixa claro que os obstáculos mais frequentes ao cumprimento da regra pelo paciente são o conflito do material clínico com as leis da lógica e os envoltimentos emocionais. As críticas que devem ser suspensas têm o sentido de censura, exercida pela razão e pela moral. Ambas as instâncias devem ser postas fora da ação, provisoriamente.

Uma terceira versão diz:

R₃: *Diga tudo o que lhe passa pela cabeça*³⁴.

Essa formulação destaca um caráter bem mais metodológico da regra: ela trabalha com a associação livre verbalizada, isso é, com processos mentais do tipo superior.

A regra fundamental da clínica estabelecida por Freud é uma *regra de comunicação*, que tanto o paciente como o analista devem seguir. A comunicação contratada entre os dois é concebida como um tipo de relação *intersubjetiva*, acontecendo entre duas pessoas, inteiras, adultas, com possibilidade de intercâmbio cognitivo e afetivo. A comunicação visada é *verbal*. Supõe-se que o inconsciente é dizível e isso significa, nesse caso, verbalizável. Entende-se, ainda, que a comunicação é *exclusivamente* verbal e que outras formas de comunicação devem ser descartadas, a título de *acting out* ou em nome do preceito de abstinência.

O princípio de verbalizabilidade, implícito na regra fundamental de comunicação entre o paciente e o analista freudiano, repousa, por sua vez, sobre o *princípio de representabilidade* dos estados da consciência, em particular, dos atos da consciência e

33. Freud, 1913/2013, p. 180-1.

34. Freud, 1913/2013, p. 180.

dos objetos desses atos. Dizer o inconsciente significa trazê-lo à consciência por meio de uma representação verbal. O que o recalque recusa, no caso de uma neurose de transferência, é a “tradução em palavras [Übersetzung in Worte]” de representações por imagens (*Sachvortellungen*) carregadas e censuradas³⁵. A verdadeira diferença, entre uma representação (um pensamento) inconsciente e uma pré-consciente, consiste, diz Freud em *O eu e o id*, no fato de que a primeira se realiza num material qualquer que permanece desconhecido, enquanto que, no caso da segunda (a pré-consciente), adiciona-se a conexão com representações verbais [*Wortvorstellungen*]. A questão de saber como algo se torna consciente ou, melhor, pré-consciente recebe a seguinte resposta: “Pela conexão com as representações verbais correspondentes”. Em particular, “a questão de como tornamos (pré-) consciente algo reprimido deve ser respondida assim: ao estabelecer tais elos intermediários por meio do trabalho analítico³⁶. A verbalização, em Freud, significa, portanto, *representação por palavra*.

Por ocuparem um lugar estratégico na teoria freudiana da doença psíquica e da cura, convém demorar-se mais sobre os conceitos de representação por palavra e por imagem. Quanto ao primeiro, Freud destaca, por um lado, o caráter “abstrato” dessas representações e as aproxima, senão identifica, com “conceitos e abstrações”³⁷. As palavras não possuem mais as “qualidades” da percepção (dos “restos perceptivos”) e introduzem qualidades adicionais entre objetos que representam, em particular, “as relações entre representações de objetos [*Objektvorstellungen*]”, que as percepções

35. Nesse caso, a censura age entre o sistema do inconsciente e o sistema do pré-consciente (cf. Freud, 1915/2013, p. 133). A justificação de tradução do termo freudiano “*Sachvorstellung*” por “representação por imagem” será dada em seguida.

36. Freud, 1923/2013, p. 26.

37. No original: “*Begriffen, Abstraktionen*”, Freud, 1923, p. 319.

não podem veicular. Essas relações, que se tornaram apreensíveis [*fassbar*] exclusivamente pelas palavras, são um componente capital de nossos processos de pensamento³⁸. Por outro lado, Freud também focaliza o aspecto material das representações verbais. Uma “palavra” (*Wort*) ou representação por palavra (*Wortvorstellung*), diz Freud já em *Sobre a concepção das afasias* (1891), é uma representação (*Vorstellung*) complexa fechada (*abgeschlossen*), não susceptível de ser ampliada, composta de elementos acústicos, visuais e cinestésicos. Mais precisamente, uma representação por palavra é um complexo de representações que consiste em imagem tonal, imagem lida, imagem escrita e imagem motora³⁹, sendo que a tonal é a mais importante. Em 1923, Freud reafirmará essa tese: “A palavra é, afinal, o resíduo mnemônico da palavra ouvida”⁴⁰. Uma *Wortvorstellung* não é a representação *de* uma palavra, mas a representação de um algo (coisa ou objeto) *por meio de* uma palavra⁴¹. O caráter propriamente linguístico das representações verbais é acentuado no seguinte trecho de “O homem dos lobos”:

38. Cf. Freud, 1915/2013, p. 148; Freud, 1923/2013, p. 25-6, onde está dito que “não pode ser dada expressão visual às relações que caracterizam particularmente o pensamento.
39. No original: “*Klangbild*”, “*Lesebild*”, “*Schriftbild*” e “*Bewegunsbild*”; Freud, 1891b, SA 3, p. 172. Nota-se que essa concepção da palavra é recoberta, com bastante exatidão, pela concepção da linguagem *rejeitada* por Heidegger (ver o que foi exposto anteriormente sobre esse tópico).
40. Freud, 1923/2013, p. 25
41. A minha tradução do termo freudiano “*Wortvorstellung*” difere, portanto, da costumeira: “representação de palavra”, em francês: “*représentation de mot*”. Esta peca por induzir à conclusão errada de que o objeto da representação são as próprias palavras. Pelo exposto, tal interpretação não faz sentido teórico e, além disso, torna várias passagens de Freud literalmente incompreensíveis. Por exemplo, Freud diz que, no caso da esquizofrenia, “o investimento nas representações verbais [*Wortvorstellungen*] dos objetos é mantido” (1915/2013, p. 145-6). Se usássemos a tradução convencional, teríamos o seguinte texto: “a carga das representações de palavra de objetos fica preservada”, o que não parece fazer sentido.

Na criança, essa distinção não nos leva muito longe. Com frequência é embaraçoso dizer o que deveríamos qualificar de consciente e de inconsciente. Processos que se tornaram dominantes, e que segundo seu comportamento posterior teriam que ser equiparados aos conscientes, não chegaram a se tornar conscientes na criança, porém. Pode-se facilmente compreender porque: na criança, o consciente ainda não ganhou todas as suas características, ainda está em desenvolvimento e não possui totalmente a capacidade de converter-se em *representações verbais* [*Sprachvorstellungen*]⁴².

As palavras são representações de um tipo diferente das *Sachvorstellungen*. Uma *Sachvorstellung* consiste, segundo Freud de 1891, em um complexo associativo das mais diversas representações [impressões] visuais, acústicas, táteis, cinestésicas e outras, suscetível de ser constantemente ampliado. Freud se apoia na filosofia de J. S. Mill para afirmar que

A aparência [*Anschein*] de uma coisa [*Ding*], cujas diferentes “propriedades” correspondem àquelas impressões sensoriais, é gerada devido ao fato de que nós, ao enumerarmos as impressões sensoriais que recebemos de um objeto, supomos ainda a possibilidade de uma grande série de novas impressões na mesma cadeia associativa⁴³.

Uma representação desse tipo recebe, portanto, o seu caráter “objetivo” não do fato de refletir diretamente as propriedades do objeto, mas devido ao processo pelo qual é gerada pelo nosso aparelho mental. Uma propriedade importante das representações em questão é a de serem imagens (*Bilder*), mais precisamente, “imagens mnemônicas diretas” das coisas⁴⁴. Essa propriedade possibilita “o pensamento em imagens”, que é uma forma de pensamento onto-

42. Freud, 1918/2013, p. 139; os itálicos são meus.

43. Freud, 1891, p. 173; minha tradução.

44. Freud, 1915/2013, p. 146.

filogeneticamente mais primitiva que o “pensamento em palavras”⁴⁵ ou “formulado em palavras”⁴⁶. Esses dois tipos de pensamento são onipresentes nos processos psíquicos, como se vê, em particular, da análise freudiana do trabalho do sonho que envolve tanto os “pensamentos do sonho” (*Traumgedanken*) como as “imagens mnêmicas das coisas” (*Sacherinnerungsbilder*)⁴⁷. Essas observações de Freud sugerem uma possível tradução para o termo “*Sachvorstellung*”, a saber, “representação [da coisa] por imagem”⁴⁸.

Existem vários tipos de relação entre esses dois tipos de representação e de pensamento. Conforme vimos acima, as representações por imagens só podem tornar-se conscientes se conectadas com as verbais. Estas, por seu turno, recebem o significado (*Bedeutung*) apenas “mediante a conexão com representações por imagens”⁴⁹. Esse trânsito (*Verkehr*) entre palavras e imagens está livre na vida normal, como se vê bem no exemplo dos sonhos. O mesmo não ocorre quando existem distúrbios psíquicos, de modo que estes

45. No original: “*Denken in Bildern*” e “*Denken in Worten*”, Freud, 1923b, SA 3, p. 290.

46. No original: “*in Worte gefassten Gedanken*”, Freud, 1917d, SA 3, p. 187.

47. Cf., por exemplo, Freud, 1917/2013, p. 163.

48. A tradução corrente é “representação de coisa”, em francês: “*représentation de chose*”. A principal dificuldade com essa tradução é conceitual: ela não é suficientemente específica, pois as representações verbais também são representação de “coisas”. Além disso, ela torna vários trechos de Freud incompreensíveis. Freud diz, por exemplo, que “o que é permitido chamar de representação consciente de objeto divide-se, para nós, agora, em representação verbal e representação por imagem”. De acordo com a terminologia usual, esse trecho deveria ser traduzido da seguinte maneira: “o que é permitido chamar de representação consciente de objeto divide-se, para nós, agora, em representação de palavra e em representação de coisa”, o que, mais uma vez, não parece fazer muito sentido.

49. Cf. Freud, 1891b, SA 3, p. 172. No original, Freud usa o termo “*Objektvorstellung*” (representação de objeto) como sinônimo de “*Sachvorstellung*” (representação por imagem) de *O inconsciente*.

podem ser caracterizados pelo tipo de interrupção desse trânsito, e os procedimentos de cura correspondentes, pelo restabelecimento do mesmo. Nas neuroses de transferência, por exemplo, a censura impõe a renúncia ao “objeto real” da representação verbal consciente e desvia a libido para “um objeto fantasiado” (introversão). Mas a carga sobre o objeto e, portanto, a relação de objeto permanece no sistema *Inc.*, que contém as cargas sobre imagens de objetos [*Sachbesetzungen*], as primeiras e verdadeiras cargas de objeto [*Objektbesetzungen*]. Dessa maneira, o neurótico continua apto a entrar no processo de transferência, isto é, de verbalização das cargas objetuais. A cura visa ao restabelecimento do sistema *Prc.* na medida em que essas representações por imagens [*Sachvorstellungen*] ficam reativadas através da conexão com as representações verbais [*Wortvorstellungen*] correspondentes, substituindo o processo primário pelo processo secundário que prevalece no sistema *Prc.*. Nesse caso, a cura consiste, conforme indicado anteriormente, em “traduzir” as representações por imagem, pertencentes ao sistema *Inc.*, em palavras [*Worte*] às quais é permitido permanecer conectadas com o objeto. A representação não formulada em palavras ou o ato psíquico não reativado “permanece então no inconsciente como algo reprimido”⁵⁰.

No caso da esquizofrenia, as coisas se passam de modo diferente. Aqui, o recalque não incide sobre a palavra, mas sobre a imagem, atingindo, portanto, o nível mais primitivo do aparelho psíquico. Sob pressão da censura, o esquizofrênico abandona as cargas do objeto representado por imagens, preservando as das representações verbais do mesmo. Entretanto, como as representações verbais de objeto só têm significado se conectadas com imagens, as relações expressas por palavras, formadas à maneira esquizofrênica (*schizophrenische Wortbildung*), não têm nenhum sentido compreensível: “as palavras e as coisas” não se recobrem mais. Totalmente

50. Freud, 1915/2013, p. 147.

desvinculadas da “relação eu-objeto”, tendo perdido o seu significado objetivo, as representações verbais não são mais usadas de acordo com as regras do processo secundário, mas, tal como as imagens do sonho, de acordo com as do processo primário, de modo que elas “são condensadas e transferem umas para as outras seus investimentos por inteiro, através do deslocamento”, sem qualquer restrição⁵¹. Como no caso de neurose de transferência, trata-se, ainda, de uma tentativa de fuga do eu, só que, nesse caso, a fuga não se dá na direção de um outro objeto. Por abandonar as cargas de objetos no seu todo, o esquizofrênico se recolhe num “estado primitivo de narcisismo sem objeto”, em que desaparece a “oposição Eu-objeto”, tornando-se, desta feita, incapaz de transferência e, por conseguinte, inacessível à cura psicanalítica⁵². Freud dirá ainda que, no caso da esquizofrenia, o trânsito entre as representações verbais e as por imagem não é simplesmente recalçado e sim “barrado”⁵³. Como as representações verbais de objetos não podem mais ser conectadas com representações por imagens dos mesmos, a cura não está em condições de exercer “influência sobre o *Ics* a partir do *Cs*”⁵⁴.

A teoria representacional dos distúrbios psíquicos e de cura, proposta por Freud, é, sem dúvida, original. Mas ela é formulada no quadro de suposições que são tradicionais, na filosofia, pelo menos desde Descartes, a saber, 1) que a psique trabalha com representações, 2) que os estados inconscientes podem ser tratados como se tivessem a mesma natureza que os conscientes e 3) que, portanto, podem ser caracterizados por meio das mesmas “categorias” que são normalmente usadas para descrever a vida consciente, tais como representação, tendência, decisão etc.⁵⁵ Partindo daí, ao

51. Freud, 1915/2013, p. 143.

52. Freud, 1915/2013, p. 139-40.

53. No original: “*abgesperrt*” (Freud, 1917d, SA 3, p. 186).

54. Freud, 1915/2013, p. 137.

55. Cf., por exemplo, Kant, 1800, p. 53.

formular suas hipóteses sobre o inconsciente, Freud poderá fazer uso da terminologia conhecida das teorias da consciência. Ele se valerá, em particular, da oposição, já estabelecida por Kant, entre intuições (“representações por imagem”) e conceitos (“representações verbais”), e a correspondente divisão do conhecimento em intuitivo (pensamento em imagens) e discursivo (pensamento em palavras)⁵⁶. Sendo menos primitivas, as representações verbais podem desempenhar um papel metodologicamente essencial: por seu intermédio, os processos de pensamento internos tornam-se perceptíveis, isto é, conscientes.

Voltando à regra fundamental da clínica freudiana. Embora formulada só em 1912, ela, de fato, generaliza uma prática que já era a de Freud em torno de 1900. Nessa época, Freud pedia aos pacientes para comunicar todos os pensamentos e ideias que se lhes impunham sobre certo tema⁵⁷. Além disso, vários pressupostos da regra fundamental não fazem mais do que reafirmar os resultados da análise dos sonhos, de 1900. O que passa pela cabeça de quem relata um sonho é, em primeiro lugar, o conteúdo manifesto, representado por imagens. Via de regra, esse conteúdo é enigmático, possuindo o caráter de charada que, na interpretação de Freud, encobre o desejo censurado. O que ele busca é o sentido encoberto que possa resolver a charada. Esse sentido latente tem a forma de um pensamento (*Traumgedanke*), que expressa, proposicionalmente, o mesmo desejo que o conteúdo manifesto expressa intuitivamente, sob o disfarce de charada, por causa da censura. Nessas teses centrais da teoria freudiana dos sonhos, estão presentes todos os elementos básicos da regra fundamental: vale a suposição de que os estados inconscientes podem ser tratados como se fossem conscientes; o conteúdo do sonho é analisado em termos dos modos

56. Freud, 1923/2013, pp. 25-6. Consultar respectivamente: Freud, 1917d, SA, 3, p. 290 e 1923b, SA 3, p. 290.

57. Freud, 1900/2013, p. 132.

de representação próprios da consciência (intuição, conceito); a dizibilidade é entendida como verbalizabilidade.

Representados verbalmente, os estados inconscientes, até então imperceptíveis, e por isso inconscientes, poderão ser observados, por assim dizer, “de fora”⁵⁸. Quando isso acontece, eles podem também ser estudados “de fora”, objetivamente. As verbalizações procuradas pelo analista freudiano formatam o inconsciente como *objeto*. A regra fundamental é introduzida precisamente com a intenção de permitir a transferência de informações (embora não necessariamente apenas de informações) sobre dados objetivos relativos ao paciente para o analista. O fato de se tratar, sobretudo, de dados sobre os sonhos, as fantasias e a realidade psíquica em geral, não muda nada nessa questão. O assunto é sempre o que aconteceu, quer na realidade psíquica quer na realidade material, embora não devesse ter acontecido, e que, por isso, pode, em princípio, ser imputado ao paciente. Quando o paciente se cala, o analista é, em geral, autorizado a interpretar que se trata de resistência e, por conseguinte, a tentar fazer com que fale (para o bem da cura). A regra prevê que o paciente possa resistir produzindo “lembranças encobridoras”, mas não permite supor a existência de algo que não pode ou não deve ser verbalizado e, dessa maneira, transformado em um dado. Na clínica freudiana, o silêncio fala apenas para dizer que há fatos ainda não acessíveis ou ainda não verbalizados. No essencial, ele apenas esconde uma realidade, “material” ou “psíquica”, que deve ser trazida à luz.

Essa transferência de informação devidamente formatada permitirá ao analista, em seguida, preencher, mediante interpretação subsequente apoiada em construções (ficções) metapsicológicas, as lacunas entre os dados da consciência, considerados como sintomas ou fontes de sintomas. O resultado esperado é o desaparecimento

58. Freud, 1923/2013, p. 28.

dos sintomas e a volta do funcionamento mais prazeroso do aparelho psíquico, conforme exige o princípio do prazer. Com efeito, por que é que o paciente subscreve o contrato de submeter-se a uma regra de desnudamento total? A metapsicologia de Freud responde: porque quer evitar a dor e, *nesse sentido*, ficar curado. A aceitação, pelo paciente, da regra fundamental implica o funcionamento do princípio de prazer como o princípio básico que governa o existir humano, inclusive durante e depois da terapia.

Em virtude do componente comunicacional, a análise terá ainda o sentido de socialização, baseada na tomada da consciência e na objetificação informacional da realidade, tanto psíquica como material⁵⁹. Por essas razões, a psicanálise pode ser vista como aliada a uma *forma de cultura* que visa à adaptação do desejo às condições do agir (às do trabalho, por exemplo), explicitadas como normas da razão e da moral, e à exclusão da destrutividade pela aplicação desses mesmos meios de controle.

Uma vez estabelecida a comunicação entre o paciente e o analista com essas características, ela poderá ser utilizada na terapia, que deverá seguir as seguintes *regras de interpretação*:

I₁: *Utilize tudo o que foi comunicado para fins de conhecimento do inconsciente velado*⁶⁰.

Essa fórmula diz que o analista não deve selecionar “intencionalmente” o material clínico de acordo com “suas expectativas e inclinações”. A ideia subjacente é a de que todo ato verbal traz uma informação relevante, quer para identificar o problema do paciente, quer para resolver o problema, isto é, trazer à consciência as causas inconscientes dos sintomas. Para garantir que a seleção ocorra não

59. Cf. a oposição entre a cultura da informação (a da vida pública, por exemplo) vs. a cultura do silêncio (a dos mosteiros de todas as religiões “superiores”).

60. Freud, 1912/2013, p. 150.

intencionalmente, o analista deve evitar ouvir o paciente com a “atenção consciente” e valer-se da sua capacidade de “atenção flutuante”⁶¹.

*I₂: Não submeta a recepção do que é comunicado pelo analisando à censura própria*⁶².

O que vale para o paciente, vale também para o analista: assim como a emissão, a recepção dos dados deve ser livre de valoração lógica ou moral dos mesmos. Para essa finalidade, o analista deve suspender o uso da própria consciência e voltar-se para o inconsciente do paciente com o seu próprio inconsciente como órgão receptor; ele deve relacionar-se com o analisando, tal como o receptor telefônico se relaciona com o microfone [do transmissor]. Freud explica essa metáfora mecânica da recepção de dados com as seguintes palavras: da mesma maneira pela qual “o receptor transforma novamente em ondas sonoras as vibrações elétricas da linha provocadas por ondas sonoras”, o inconsciente do médico analista é capaz de reconstituir o inconsciente do paciente, que determinou os seus distúrbios, a partir da comunicação de seus derivativos. Ou seja, o inconsciente do analista funciona, segundo Freud, como um tradutor automático de dados inconscientes, não verbais, em conscientes, inclusive verbais⁶³.

I₃: Não se envolva com o paciente.

O analista deve praticar abstinência, isto é, evitar o envolvimento emocional e mesmo qualquer outro engajamento pessoal. Num comentário sobre essa regra, Freud afirma: “O médico deve ser opaco para o analisando, e, tal como um espelho, não mostrar

61. Freud, 1912/2013, p. 149.

62. Freud, 1912/2013, p. 149.

63. Analogamente, o inconsciente do analisando pode ser visto como tradutor automático dos processos inconscientes em dados conscientes, quer “imaginais” quer verbais.

senão o que lhe é mostrado”⁶⁴. O analista freudiano não “convive”, ele “reflete”.

I₄: *Trate os distúrbios psíquicos como enigmas a serem decifrados ou como casos de polícia a serem desvendados.*

O exemplo paradigmático dos problemas freudianos é o enigma que a Esfinge propõe a Édipo. Por essa razão, a psicanálise freudiana pode ser chamada de “edípiana”. O traço comum dos enigmas clínicos freudianos é o de serem parecidos com *quebra-cabeças*. Os problemas desse tipo têm uma solução assegurada no domínio de dados objetivos, a princípio acessíveis ao solucionador, embora ainda desconhecidos ou encobertos. O quebra-cabeça psicanalítico será resolvido mediante o fornecimento de informação até então sonogada, suprimida, obtida nas condições da psicanálise, sobre algo que de fato *aconteceu*, embora *não devesse* acontecer (censura). Informação suprida e interpretada, o enigma é resolvido e a estória é completada⁶⁵. Esse trabalho não é mais feito pelo inconsciente do analista, mas pelo analista enquanto profissional analisado e treinado na teoria e na clínica psicanalíticas.

I₅: *Utilize as informações clínicas sobre os dados inconscientes e a metapsicologia para formular interpretações capazes de preencher as lacunas causais observadas entre os atos psíquicos conscientes dos pacientes.*

A análise não pode limitar-se à recepção de dados verbais e à sua transformação em dados sobre o inconsciente do analisando. O inconsciente do analisando “conhecido” pelo inconsciente do

64. Freud, 1912/2013, p. 159.

65. Freud também compara a análise à investigação policial. Lacan trata os problemas psíquicos da mesma maneira, isto é, como problemas objetivos, quando os compara ao caso policial descrito por E. A. Poe no seu conto “A carta roubada” (“The Purloined Letter”); cf. Lacan, 1966, pp. 11-61.

analista deve ser trazido à consciência dos dois. Para tanto, ele precisa ser interpretado. A interpretação é uma ação consciente do analista, que visa a restabelecer conexões temporais e causais entre dados clínicos rompidas pela censura⁶⁶. Isto é, as interpretações freudianas devem sempre ser feitas do ponto de vista quantitativo e, mais precisamente, dinâmico⁶⁷. Em Freud, como em Kant, o sentido torna-se causa.

I₆: *Utilize as interpretações causais para constituir uma história, quer real quer fictícia, do paciente*⁶⁸.

A verdade verbalizada deve ser inserida numa história de vida, numa biografia. A *história* de vida do paciente nem sempre pode ser comprovada como real. Para os fins da cura psicanalítica, a diferença entre a história real e a fictícia conta menos do que a eliminação das lacunas na trama das causas mediadas pelo sentido. Mesmo uma história fictícia, desde que assumida afetivamente, pode corrigir os caminhos das forças que habitam o paciente e que são causalmente responsáveis pelo seu destino.

Feita essa análise, estão reunidos os elementos essenciais que permitem formular o que pode ser chamado de *equação básica* da *clínica freudiana* do inconsciente recalcado: comunicação → verbalização → representação → objetificação → interpretação causal → história redesenhada → diminuição do desprazer⁶⁹. Essa fórmula

66. Freud, 1904/2013, p. 324-5.

67. Freud & Breuer, 1895/2013, p. 400); Freud, 1916-1917/2013, p. 89.

68. Freud, 1912/2013, p. 148.

69. O símbolo “→” é usado nessa “equação” no sentido coloquial de acarretar, levar para, desembocar em, e não no sentido estrito de implicar logicamente. Usado assim, ele se presta bem para indicar a direção da interpretação de Freud aqui proposta. A explicitação precisa da conexão entre os elos da equação exigiria um estudo muito mais detalhado, que não pode ser feito no quadro do presente trabalho.

identifica com precisão o objetivo principal do pacto sobre a comunicação na cura psicanalítica dirigida pela regra fundamental. Ela também dá a chave do que se poderia chamar de “cultura psicanalítica”, pois a “historiação”, tanto real como fictícia, permite a socialização e a moralização, isto é, a submissão do prazer à razão e a exclusão da destrutividade. É nesse sentido que os filósofos da cultura gostam de ler Freud⁷⁰. Há quem conteste, mesmo entre os psicanalistas, essa interpretação⁷¹. Entretanto, a formulação *inicial* da psicanálise por parte de Freud, somada ao modo como ela se inseriu na cultura do século e à maneira como ela é percebida pelo senso comum qualificado, falam a favor dessa leitura.

6. Algumas dificuldades da interpretação dos fatos clínicos na linguagem da consciência (representações intuitivas e verbais)

São conhecidas as dificuldades da clínica freudiana guiada pela regra fundamental. Algumas delas dizem respeito aos ingredientes da própria situação: as resistências, a contratransferência, o *acting out*. De interesse particular é o “negativismo dos psicóticos”, que parece indicar a existência de algo no ser humano que resistiria à verbalização objetificante ou, quem sabe, de alguma dimensão do ser humano que transcenderia, de direito, todos os pronunciamentos. Para Freud, nenhuma dessas dificuldades parecia decisiva. A negatividade dos psicóticos, por exemplo, foi aproximada do “prazer geral em denegar”, sendo que a denegação, por sua vez, valia como um comportamento verbal derivado da expulsão e do repúdio⁷².

70. Entre eles, encontra-se Habermas (1973).

71. Lacan, em particular, rebelou-se contra o serviço do prazer, ligado ao consumo reconfortante. Contudo, a sua ética do desejo perverso não parece aceitável num contexto freudiano. Cf. Loparic, 1989.

72. Freud, 1925/2013, p. 281

O que interessava a Freud, no que diz respeito aos psicóticos, era ainda um certo modo de verbalizar (a denegação) e não o fato, hoje considerado tão relevante, do seu silêncio.

Outras dificuldades são metodológicas: a pluralidade das interpretações, o caráter interminável da análise etc. Algumas dessas dificuldades são ligadas especificamente à verbalização do inconsciente. Discute-se muito o caráter caprichoso das associações, chamadas “livres”, dos analisandos. Dificuldades simétricas dizem respeito à recepção pelo analista de dados sobre o inconsciente. Como vimos, em 1912, Freud explicava essa recepção em termos de uma metáfora emprestada da telefonia física: assim como o aparelho telefônico receptor transforma *automaticamente* a corrente elétrica em ondas sonoras, o inconsciente do analista teria a capacidade de transformar dados verbais em informações sobre o inconsciente do analisando. Com o passar do tempo, Freud substituiu a tradução automática pela construção de hipóteses. Quando um analista diz: “aqui interveio uma lembrança”, isso quer dizer, segundo um texto tardio de Freud, o seguinte: “Neste ponto ocorreu algo inconcebível para nós, mas que, se nos tivesse chegado à consciência, só poderia ser descrito de tal e tal maneira”⁷³. Freud comenta:

Com que direito e com que grau de certeza nós fazemos tais inferências e interpolações, isso naturalmente está sujeito à crítica em cada caso específico, e não se há de negar que muitas vezes a decisão envolve grandes dificuldades, que se expressam na falta de concordância entre os analistas⁷⁴.

Fica concedida, portanto, a incerteza na comunicação verbal em casos particulares. No mesmo texto, Freud reconhece, ainda, que o real psíquico, assim como o real físico, permanecerá para sempre “incognoscível” – devido ao fato de que o real, assim como a coisa em

73. Freud, 1940/2013, p. 259.

74. *Ibidem*.

si kantiana, não poder ser *dado* em qualquer percepção. O analista nunca poderá ir além de construção de *ficções* sobre histórias, para sempre inacessíveis, dos seus analisandos. Permanece em vigor, entretanto, a tese geral de que o existir humano, em tudo o que diz respeito à saúde e à doença psíquicas, deve ser “retraduzido para a linguagem das nossas percepções”⁷⁵, isto é, para a linguagem definida originalmente no domínio dos estados conscientes. Por quê? Porque, dessa maneira, podemos preencher as lacunas dos nossos fenômenos conscientes, causadas pelos conflitos intrapsíquicos, o que nos permite entender, prever e possivelmente modificar os estados do psiquismo. O caráter artificial da tradução do inconsciente para a linguagem da consciência pode prejudicar a realização da nossa pretensão à verdade, mas não prejudica a nossa capacidade de controle sobre o curso das vidas humanas⁷⁶.

7. Recurso à metapsicologia (construções auxiliares, analogias, metáforas, visualizações, especulações)

Confrontado com as dificuldades clínicas e metodológicas mencionadas e, em particular, com o problema de transpor ou mesmo traduzir o inconsciente para o consciente, Freud serviu-se, sistematicamente, de um procedimento auxiliar, comum nas ciências naturais da época: ele recorreu à *especulação* que envolve a criação de modelos dos processos inconscientes. A sua metapsicologia não é senão uma tentativa de construir vários tipos de metáforas psíquicas, físicas, históricas, arqueológicas etc., que permitam visualizar o inconsciente e o psiquismo em geral. Assim como os atos da vida psíquica em geral, esses modelos eram tidos como estritamente causais. O caráter não experiencial das especulações só aprofundava

75. Freud, 1940/2013, p. 258.

76. Sobre o caráter essencialmente heurístico do saber da ciência moderna no seu todo, cf. Loparic, 1997a.

o seu naturalismo. A visualização que prometiam desempenhava ainda um outro papel importante: o de garantir a verbalização dos estados (processos) inconscientes⁷⁷.

Embora tivessem uma certa utilidade sistematizadora e heurística, as construções auxiliares, criadas pelo método especulativo, continuam marcadas por incertezas e arbitrariedades. Em 1920, depois de ter introduzido a pulsão de morte por meio de especulações, das mais audaciosas, Freud escreve:

De toda maneira, só é possível levar adiante essa ideia combinando repetidamente o factual e o apenas excogitado, assim afastando-nos da observação. Sabemos que quanto mais isso é feito, enquanto se constrói uma teoria, menos confiável é o resultado final, mas não há como especificar o grau de incerteza⁷⁸.

No exato momento em que introduzia a pulsão de morte, Freud deu-se conta de uma outra dificuldade: a da não verbalizabilidade da morte. Já em 1915, ele concordava com Schopenhauer em afirmar que a própria morte não pode ser representada no inconsciente nem no consciente. O primeiro, que desconhece o negativo, nada sabe da própria morte e se comporta como se fosse imortal. O segundo, que dispõe de negação, pode fazer a tentativa de pensar a própria morte. Mas logo percebe que não sabe o que está pensando: no momento em que me penso, conceitualmente, como *já* morto, eu *ainda* estou

77. Esse procedimento introduziu uma questão de coerência no dizer freudiano. Não fica claro como é possível tratar o inconsciente como se fosse consciente e, ao mesmo tempo, tentar visualizar esse mesmo inconsciente pelos modelos fisicalistas. Nesse ponto, Freud sacrificou a coesão interna pelo poder organizador e heurístico, real ou apenas suposto, da metapsicologia. Um ponto permanecia intacto: a interpretação dos sintomas por meio de especulações metapsicológicas reafirmava, a cada passo, o determinismo da concepção fundamental freudiana do homem.

78. Freud, 1920/2013, p. 233. Em determinados momentos, Freud chegou mesmo a duvidar do naturalismo (cf. 1920/2013, cap. 6). Sobre esse ponto, cf. Loparic, 1998.

aí como observador, o que deixa o meu conceito de morte vazio⁷⁹. A mesma dificuldade se repete no caso da pulsão de morte, força essencialmente “muda” (*stumm*), e que só se torna perceptível se misturada com pulsões eróticas (que fazem o “fragor da vida”) ou dirigidas para fora, como agressão⁸⁰.

Freud reconhece tudo isso, mas não cede no essencial: a pulsão de morte pode ser esquiva, pode apresentar problemas de “liga”, mas nem por isso deve ser concedido que ela desafia o princípio de objetificação como tal, que ela seja algo “místico”. Tal conclusão é prevenida pela especulação de que a morte é a volta ao estado inorgânico, algo objetivo e que pode ser visualizado e verbalizado⁸¹. No mutismo da pulsão de morte, não há qualquer indício de negatividade não representável numa linguagem que satisfaça os critérios do bendizer filosófico-científico. Em suma, nem a recusa dos psicóticos de entrar em comunicação verbal, nem o problema da traduzibilidade, nem o silêncio da pulsão de morte foram suficientes para dissuadir Freud do seu projeto de continuar buscando interpretações e construindo especulações de acordo com o pressuposto básico da sua regra fundamental: de que o inconsciente, assim como o consciente, pode ser, em princípio, representado, objetificado e, por isso, verbalizado. Ele nunca se colocou a sério o problema dos limites internos da descrição da existência humana no seu todo em termos das categorias da consciência e das especulações naturalistas, limites que já foram explicitados, até certo ponto, por Kant e que, como vimos, marcaram o desenvolvimento da filosofia moderna.

79. Freud, 1915/2013, p. 230.

80. Freud, 1923/2013, p. 58; 1933/2013, p. 254-5; 1930/2013, pp. 85-6.

81. Freud, 1920/2013, p. 227-8. Mais tarde, Freud lembrar-se-á de Empédocles ao declarar a pulsão de morte como uma força de natureza ativa no domínio da biologia (cf. Freud, 1937/2013, p. 314-17).

8. O assunto da psicanálise winnicottiana: o não consciente cindido

O desenvolvimento recente da psicanálise rompeu o encanto da verbalização. Isso aconteceu quando Winnicott descobriu um inconsciente não verbalizável e constituiu em torno dele a sua teoria das psicoses e a sua prática clínica. Winnicott não contesta a suposição do inconsciente recalcado, conatural ao consciente, mas sustenta que esse inconsciente é uma formação relativamente tardia que 1) não explica o surgimento de doenças psíquicas mais graves, as psicoses, 2) não determina nem mesmo a sexualidade humana⁸², 3) não determina o destino da pessoa humana, 4) não é o referente satisfatório para entender a vida e a criatividade cultural. Dito de outra maneira, com Winnicott, a psicanálise muda de assunto. O tema central da psicanálise winnicottiana não é mais a sexualidade recalcada e seus derivativos, mas a *cisão*, uma parada no acontecer do ser humano que caracteriza a psicose. Essa formação é, por certo, *não consciente*. Mas aqui a não consciência não significa inconsciência, expulsão da consciência a título de indecência proibida.

Isso se mostra pelo exame da origem da cisão. A cisão não surge devido à censura, mas em virtude das falhas do ambiente na função de facilitar o processo de amadurecimento. Essas falhas têm, no início, o caráter de ruptura da comunicação primária. O lugar da cisão não é a consciência, nem mesmo a mente; o seu “local” é o próprio existir humano. O que fica cindido não são as relações entre as representações, mas, no essencial, a continuidade e os ritmos do ser. Essa continuidade não é assegurada pelos elos temporais e causais, no sentido de Freud. O tempo do existir humano não pode

82. Seria um erro concluir dessa tese que Winnicott desconhece os problemas sexuais. Ele os reconhece plenamente, enfatizando, entretanto, que eles devem ser vistos no interior do processo de amadurecimento e não à luz da teoria do desenvolvimento da libido. Sobre esse ponto, cf. Loparic, 1995.

ser pressuposto como uma condição inata nem como uma aquisição com base nas sequências temporais objetivamente percebidas, pois ele é constituído ao longo do amadurecimento pessoal do indivíduo na relação de dependência com o ambiente. Uma das formas de perturbação do amadurecimento é justamente a não constituição, pelo bebê, do tempo ou, melhor, dos tempos necessários para a continuidade da existência. A cisão tampouco é uma perturbação das relações causais. O processo de amadurecimento não é um processo causal, ele não é um processo natural de modo algum, ele é uma acontecência na qual está em jogo uma pessoa ou a promessa de uma pessoa que está em relação de dependência com uma outra pessoa⁸³.

As cisões winnicottianas não assinalam, portanto, algo que aconteceu, mas não devia. Elas apontam, antes, para algo que devia acontecer, mas não aconteceu⁸⁴. Quando há intrusão, aconteceu o indevido – o inesperado, e não aconteceu o previsto – o aguardado. Diante do extemporâneo, o bebê teve que reagir e, por isso, cindiu-se no tempo, no espaço, no corpo, nas relações de objeto, enfim, nessa ou naquela dimensão por onde poderia continuar a crescer. Essa parada, esse não acontecido do amadurecimento devido à falha do ambiente, é também algo *não experienciado*. O inesperado precoce não invade apenas por surpreender; o seu efeito traumatizante resulta, sobretudo, do fato de não existir ainda, nas fases muito precoces, alguém que possa integrá-lo na forma de uma experiência. O ambiente traumatiza, sobretudo, quando impõe algo que ainda não pode ser experienciado em primeira pessoa e

83. O termo “acontecência”, usado aqui, é a tradução de *Geschichtlichkeit* de Heidegger, que designa o acontecer característico do existir humano, conforme propus em alguns trabalhos anteriores (cf. Loparic, 1995). Só o homem pode ser dito “acontecencial”, todos os outros entes são apenas “históricos”, pertencem a histórias constituídas no ou pelo acontecer humano.

84. A primeira formulação do inconsciente winnicottiano como “não-acontecido” foi feita em Loparic, 1997b.

que, por isso, só pode ser enfrentado por uma “reação” patógena. Nem a intrusão nem a reação são experienciadas. A cisão – o não crescimento – permanecerá ela mesma *não experienciada* e, até que se der a cura, *não experienciável*.

Este é o sentido do “inconsciente” winnicottiano: trata-se de um *modo de existir* do homem em virtude do qual este se partiu segundo esta ou aquela linha de crescimento e de integração. O seu processo de amadurecimento parou, foi desativado ou mesmo desfeito. Tal cisão pode ser primitiva a ponto de anteceder a existência da capacidade de integração em termos de experiência e, de um modo geral, de representação. Quando tal ocorre, a cisão antecede a distinção tradicional entre o consciente e o inconsciente, com a qual trabalha Freud. “Nessa área”, diz Winnicott, “ainda não há para o bebê o consciente e o inconsciente”⁸⁵. A psicanálise winnicottiana, na medida em que trata do não-acontecido, não concerne, portanto, o recalcado nem o in-consciente. Trata de agonias do ser e do não-ser, que Winnicott corretamente denomina de “impensáveis”. É desse tipo de mal que sofre o psicótico winnicottiano, *não de reminiscências*. É contra traumas que o fazem *agonizar* que são erigidas as defesas psicóticas (as psicoses). Se o inconsciente *agônico* não é comunicável, isso não se deve ao fato de sua verbalização ser censurada, mas ao fato de ela não poder ser feita. Para tanto, deveriam ter acontecido muitas coisas que justamente não aconteceram, entre elas a comunicação primária pré-verbal com a mãe.

9. Da comunicação entre o paciente e o analista relativamente à cisão (o não-acontecido) em Winnicott

Winnicott sabe muito bem que a psicanálise tradicional é baseada na comunicação verbal, caracterizada pela regra

85. Winnicott, 1987a, p. 89; cf. *ibidem*, p. 107.

fundamental, e nas interpretações causais apoiadas pelas especulações metapsicológicas. Ele concede que tal método era bastante apropriado para o tratamento de pacientes neuróticos⁸⁶. Nesses pacientes, as *experiências* psíquicas podem ser consideradas como “dadas”⁸⁷, a capacidade de simbolização, e mesmo de verbalização, como estabelecida⁸⁸. Além disso, eles já sabem como fazer uso dos objetos e diferenciar entre o eu (o interno) e o não-eu (o externo). Os pacientes que atingiram esse grau de desenvolvimento poderão perfeitamente exibir distúrbios relativos a suas relações de objeto. Esse é justamente o caso dos neuróticos, pessoas que se debatem com problemas objetivos, perfeitamente representáveis, nomeáveis, no mesmo sentido em que são verbalizáveis os problemas objetivos de homens sadios. Assim sendo, o psicanalista poderá tratá-los por meio da aplicação da regra fundamental de Freud⁸⁹.

A situação dos psicóticos é diferente. Para caracterizar essa diferença, é preciso lembrar que a externalidade e a objetividade do mundo, assumida pelos neuróticos, é uma criação do processo de amadurecimento e que possui, em virtude disso, um certo caráter ilusório. Os neuróticos só podem sofrer porque “têm fé” na realidade objetiva do mundo e formulam os seus problemas como relativos a esse mundo. Tal não acontece com os psicóticos, cujo problema essencial é justamente a falta da ilusão básica, sobre a possibilidade do contato com o mundo externo. Essa falta da ilusão não decorre

86. Winnicott, 1965a, cap. 17, p. 189, e 1987a, p. 92.

87. As aspas são usadas para assinalar que o conceito de *dadidade*, aqui usado, não é o dos dados objetivamente percebidos (o dos fenômenos naturais objetivos).

88. Segundo Winnicott, a capacidade de simbolização não é inata. As suas raízes estão nas experiências relacionadas aos fenômenos transicionais (cf. Winnicott, 1971a, cap. I).

89. Bem entendido, essa regra admite interpretações diferentes da que proponho neste texto. Todas elas, no entanto, deverão levar em conta o princípio de verbalizabilidade, que é o ponto principal da discussão feita aqui.

do abandono de cargas sobre representações por imagem e a conseqüente perda de conexão entre representações por palavra e representações por imagem, como pensava Freud, mas é devida à não constituição, numa fase anterior, de um mundo confiável de objetos subjetivos. Os seus problemas, assinalados pelas agonias impensáveis, não são de ordem representacional; eles dizem respeito ao alojamento (*indwelling*), não acontecido, num mundo que deveria ter sido o primeiro, caso não tivesse havido a falha ambiental. Esses problemas não são enigmas nem se assemelham a casos de polícia. Não houve transgressão alguma, nem censura, não há criminosos nem algozes. Há bebês, crianças, adolescentes, adultos, agonizando por falhas nas relações humanas.

Caso queira cuidar dos sofrimentos desse tipo de paciente, o analista não poderá pressupor a capacidade de comunicação verbal objetificadora, isto é, a máquina representacional com a qual opera Freud. Com essas pessoas, deixou de acontecer algo antes mesmo de sua capacidade de experimentar e de comunicar *esse* não-acontecido ter sido estabelecida. Via de regra, eles padecem de agonias “pré-simbólicas” que se originaram “muito antes de a verbalização ter adquirido qualquer significação”⁹⁰. Os psicóticos não trazem para a análise suas representações verbais, tratando-as como se fossem representações por imagem, nem seus “quebra-cabeças”, mas os embates consigo mesmo e com o mundo, que nem sempre são vividos como próprios e, menos ainda, representados. Os pacientes winnicottianos típicos não se comunicam para informar os dados da charada em que se meteram, mas para poder continuar a existir e poder ter, um dia, uma *biografia*. E, às vezes, até para começar a existir. A psicanálise winnicottiana não é edipiana e sim *maturacional*.

Quando ocorrem distúrbios maturacionais, surge uma nova necessidade, também ditada pela tendência ao crescimento que

90. Winnicott, 1987a, p. 92; cf. *ibidem*, p. 91.

define a natureza humana: a de refazer a comunicação com o ambiente sobre o não-acontecido, não sobre o censurado. Esse é um problema típico da *clínica* winnicottiana. A necessidade do restabelecimento da comunicação, como tal, não pode ser comunicada nem tornada assunto de informação. Para tratar do não-acontecido pré-simbólico, o analista não poderá pressupor nenhum modo habitual de representação. Quando o problema é precisamente criar a capacidade de ser si mesmo, de fazer experiência de si, de fazer experiências em geral e, depois, de se comunicar com o não-eu relativamente à cisão íntima, a análise não pode começar pela proposta de um contrato de comunicação verbal entre duas pessoas em relação de objeto uma como a outra. Nos casos em que a própria capacidade de comunicação é o não-acontecido agônico, não há nem pode haver regras de comunicação para *iniciar* a comunicação. A postura básica do psicanalista winnicottiano que trata de agonias impensáveis não poderá, nem deverá, portanto, ser regida pela regra fundamental da clínica freudiana, por razões diferentes das aduzidas por Freud para explicar a incapacidade dos esquizofrênicos de entrar em relação de transferência.

Chega-se, assim, ao que poderia ser chamado a *alternativa positiva* da regra fundamental de Freud: esperar, esperar, esperar, até que o paciente tente se comunicar, não importa de que maneira, e então responder correspondendo. A comunicação que acontece como correspondência, isto é, como disponibilidade para o contato necessitado, não caberá na equação básica da clínica freudiana do recalcado: comunicação → verbalização → representação → objetivação → interpretação → história redesenhada, seguida de socialização e de moralização. A razão principal é a seguinte: na análise winnicottiana dos psicóticos, deixa de ser válido o ponto de partida dessa equação – a equivalência da comunicação com a verbalização. Esta não é nem ao menos condição necessária daquela. Winnicott é taxativo: no processo de cura desses casos, a verbalização não importa, as palavras não significam nada, a comunicação não pode

ser feita por meio de palavras⁹¹. Mais ainda, o psicanalista não *deve* verbalizar a cisão do paciente em termos de categorias da consciência nem em quaisquer outros termos interpretados no domínio de dados objetivos. Muitas vezes, isso implica simplesmente guardar silêncio, mostrando que não há como saber – tomando o saber no sentido de conhecimento científico objetificante – o que fazer ou dizer.

Gostaria de destacar algumas outras consequências que resultam do abandono, por parte de Winnicott, do ponto de partida da equação básica da clínica freudiana. A primeira delas é epistemológica: se o não acontecido não é verbalizável, ele tampouco é representável. As manifestações do paciente não podem, nem devem, ser vistas como fonte de informações fatuais sobre a perda de cargas objetais a serem usadas na formação de hipóteses (interpretações) causais e de especulações metapsicológicas. Na análise dos psicóticos, não se trata de “conhecer” nada, mas de estar com o outro de uma certa maneira. O reconhecimento desse fato pelo analista é essencial para o êxito da cura.

A segunda é ontológica e não menos radical: na clínica winnicottiana das psicoses, o paciente não é um objeto, uma imagem num espelho. Ao regredir à dependência, o analisando torna-se o analista, no sentido transitivo do verbo ser – assim como o bebê é a mãe, na hora da identificação primária – e quer ser tratado como tal. O analista terá, portanto, que aceitar existir no mundo subjetivo do paciente. Quando isso acontecer, o analista tampouco será objeto externo para o analisando, ele passará a ser seu “objeto subjetivo”.

Terceira, o destino humano não é um efeito do destino das cargas ou das pulsões que habitam o nosso aparelho psíquico. Ele é a trajetória de quem está no caminho entre o nada inicial e a “segunda morte”. Transeunte, o ser humano tem que, desde a primeira mamada, criar, *ex nihilo*, o seu primeiro mundo e os primeiros

91. Winnicott, 1987a, p. 61.

sentidos das primeiras coisas; destruir, em seguida, essa sua ilusão inicial e refazê-la na forma de novas fabulações, levando em conta, desta vez, a realidade objetiva e os outros externos, para, no final – depois de ter cruzado os diferentes mundos que criou e aos quais se adaptou – integrar o que estava esquecendo esse tempo todo da vida criativa: a possibilidade do retorno à solidão, livre de qualquer dependência, à “condição de completa simplicidade” que custa “nada menos do que tudo”⁹².

Quarta, o problema de comunicação com os psicóticos não se deve ao fato de eles formarem as palavras sem conexão com os seus significados e de tratarem as palavras de acordo com as regras dos processos primários, mas ao fato de eles se comunicarem tão somente para dizer que querem continuar a existir e vir a ter uma biografia. Compreender esse tipo de dizer não é o mesmo que decifrar dados relativos à sua história – preenchendo lacunas na cadeia de informações fornecidas –, pois se trata de ajudar o indivíduo a criar, pela primeira vez, a capacidade de se integrar e de se tornar um si-mesmo independente. Mais precisamente, a tarefa é a de facilitar para que o paciente, ele mesmo, estabeleça o contato com o não consciente que permaneceu não integrado e que, por isso, nem ao menos era seu. É somente depois de ter-se integrado, nesse sentido originário, que um indivíduo poderá eventualmente ser “analisado” e “historiado”, no sentido da psicanálise tradicional.

Quinta, a facilitação do existir proporcionada pela análise winnicottiana infringe a regra de abstinência, implícita na regra fundamental de Freud. Para Winnicott, o que está em jogo na relação analítica não é apenas a “verdade”, mas também a “bondade”. O analista winnicottiano não pode permanecer na atitude de “abstinência”

92. As expressões entre aspas são tiradas de T. S. Eliot, “*Little Gidding*” (4. quarteto). A última foi usada por Winnicott, pouco antes da sua morte, como título (provisório) da sua autobiografia (inacabada): *Not Less Than Everything*.

e deixar que a cura aconteça por conta do princípio do (des)prazer do analisando. Ele tem que ser *suficientemente bom* para poder proporcionar que aconteça o não-acontecido, isto é, que aconteça uma vida humana que valha a pena. É esse deixar-acontecer – que não é um fazer acontecer – que deve estar presente na comunicação analítica, como, de resto, em qualquer comunicação verdadeira interpessoal. Se tudo correr bem na análise, esse tipo de comunicação permitirá que aconteça o não-acontecido, que surja alguém que possa experimentar o não experienciado e passe a se relacionar com o ambiente. A clínica winnicottiana não consiste em “intervenções” ou “cortes”, embora possa recorrer também a esses expedientes. O clínico winnicottiano é terapeuta no sentido etimológico, grego, dessa palavra: aquele que dispensa cuidados e presta serviços⁹³. Dispensar cuidados não significa fazer atos de caridade, mas sustentar os seus pacientes na tentativa de existir, compartilhando, dessa maneira, da fragilidade insuperável da vida humana. Esse cuidar é engajado, não devido à solicitação que vem do paciente, mas em decorrência da eticidade que caracteriza a condição humana. A eticidade do analista winnicottiano não repousa sobre a regra *negativa* de abstinência, mas sobre a exigência *positiva* que caracteriza o existir humano como tal e que decorre da tendência à integração definitiva da natureza humana: a de, ao acontecermos nós mesmos, termos que deixar acontecer também os outros⁹⁴.

Por fim, muda também o conceito de cultura. O homem culto não é aquele que consegue minimizar o desprazer nas condições de socialização e da moralização, impostas pelas relações afetivas ou pela ditadura da razão. Ter vida cultural não significa transferir

93. Em grego, o sentido originário do verbo *therapeuein*, de onde deriva o substantivo “terapeuta”, significa servir e honrar deuses ou homens. Assim como em Freud, observamos em Winnicott um retorno aos gregos.

94. Cf., sobre esse ponto, o magnífico e pouco considerado artigo de Winnicott: “*Morals and Education*” in Winnicott, 1965b, cap. 8.

energias, represadas pela censura, para objetos substitutivos ou representações abstratas, isto é, sublimar. Significa ser criativo, no sentido da doação originária, *ex nihilo*, do ser e do sentido do ser, criação acompanhada de destruição permanente, quer mágica, quer efetiva, dos próprios produtos. Em Winnicott, criar não significa substituir e, nesse sentido, manter tudo como está, tal como pede o princípio de inércia; significa, antes, deixar ser e, ao mesmo tempo, nadificar – nos dois casos, manifestar a diferença entre o ser e o não-ser.

10. O modelo de comunicação não verbal entre o paciente psicótico e o analista sobre o inconsciente não acontecido: a comunicação inicial mãe-bebê

Para Freud, foi a análise dos sonhos – isto é, um fenômeno representacional – que serviu de modelo na concepção da regra fundamental para o tratamento das neuroses. A clínica winnicottiana dos psicóticos, tal como acaba de ser descrita, não é calcada sobre um modo de representar, mas sobre o modo de se relacionar com outros, a saber, sobre a relação mãe-bebê. Winnicott entende que o analista deve imitar a disponibilidade primária da mãe para o contato com o seu bebê. A fim de explicitar a natureza da comunicação entre o paciente e o analista a respeito da cisão e do não acontecido, Winnicott debruçou-se, na última fase da sua obra (1960-1971), sobre o fenômeno de comunicação em geral e dedicou a esse tema – em particular, às formas originárias de comunicação – alguns dos seus trabalhos mais ricos e, ao mesmo tempo, mais difíceis⁹⁵.

Winnicott trabalha o assunto com base em duas teorias centrais da sua fase madura, a teoria dos objetos e a do si-mesmo verdadeiro e falso. A sua teoria de objetos diz que, ao longo do processo de

95. Entre esses textos, destaca-se Winnicott, 1965a, cap. 17.

amadurecimento humano, o indivíduo parte de uma situação em que ainda não há objetos, para, em seguida, relacionar-se com objetos de natureza essencialmente diferente. No início da vida humana, na fase da primeira mamada teórica, ainda não há dualidade entre a mãe e o bebê, apenas o dois-em-um (*mother-baby set up*). Assim mesmo, seguindo o uso comum da psicanálise, Winnicott vai chamar a mãe primária de “objeto subjetivo”. Como deve ser entendida aqui a “relação” do bebê a esse tipo de “objeto”? No sentido estrito, não há relação alguma. Em 1970, Winnicott escreverá: “Para mim é axiomático que não há relacionamento com [*no relating to*] o objeto subjetivo”⁹⁶.

De que tipo de união se trata, então? O que é, nessa situação, a mãe para o bebê? Ela é o que o bebê veio a ser, pois o bebê começa o seu existir *tornando-se* a mãe, *vindo a ser* a mãe. Aqui, o nome certo da mãe não é ainda “objeto” e sim “ambiente”⁹⁷. A mãe que o bebê passou a ser (nota-se que aqui “ser” tem o sentido transitivo) não é uma entidade separada, ela é o todo dos cuidados dispensados na preocupação materna primária⁹⁸. O modo de o indivíduo ser a mãe-ambiente pode ser chamado de “identificação primária”. Mas, nesse contexto, “identificação” não significa união de dois indivíduos que preexistem separados. Significa, antes, que o indivíduo humano, caracterizado inicialmente apenas pela tendência inata à integração (isto é, pelo seu “ego” originário), ganha, na presença viva da mãe, a base da capacidade de ser. É, portanto, a presença da mãe-cuidado, não a relação de objeto com a mãe-coisa, que proporciona a acontecência capital: a constituição – pelo “encontro” do vago gesto

96. Winnicott, 1989, pp. 286-287.

97. De fato, o uso do termo “objeto” para aquilo a que se dirige o desejo provém da linguagem galante do século XVII.

98. A ideia de que o verbo ser, quando usado para o existir humano, tem o sentido transitivo, encontra-se também em Heidegger (cf., por exemplo, Heidegger, 1987, p. 292).

espontâneo do ego inato com os cuidados maternos – do “sujeito objetivo”, do “si-mesmo” (*self*) primário, do “chão” do qual brota a espontaneidade e a criatividade que poderão caracterizar uma vida futura sadia. Aqui cabe lembrar o que Winnicott diz sobre o *olhar* da mãe. A mãe não é o espelho que simplesmente “reflete” o bebê para o bebê. No seu olhar, o bebê é visto e, sendo visto, pode dizer: “eu existo e logo tenho como fazer gestos espontâneos”⁹⁹. Desse suporte da “ideia do si-mesmo” unitário e do “senso de ter uma identidade” surge o primeiro “senso do real”.

Nesse primeiro sentido do ser, ainda não há lugar para a distinção entre ser si mesmo e não ser si mesmo. Nas condições de dependência máxima da mãe, o indivíduo ainda está absolutamente só. Fora do momento inicial, essa solidão “inerente” e “essencial” para a vida saudável nunca mais poderá ser reproduzida¹⁰⁰. A incomunicabilidade do si-mesmo primário com o mundo externo não deve ser confundida com uma outra negatividade comunicacional, mais profunda ainda, a do estado de paz, anterior à solidão essencial, ao qual podemos, assim nos parece, retornar por meio de uma regressão extrema. Essa solidão é anterior a qualquer relação de dependência, ela já foi experienciada de alguma maneira, mas só pode ser devidamente apreciada à luz da verdade que define uma pessoa madura: a de que a vida humana surge e se firma pela não-vida, e de que o ser humano só se torna fato ao tomar o lugar do não-ser¹⁰¹. A mesma verdade pode vir a se manifestar, em momentos privilegiados, como a capacidade de se permitir até morrer¹⁰². É essa negatividade que está implícita na afirmação de Winnicott de que

99. Winnicott, 1971a, p. 134.

100. Winnicott, 1988, p. 132.

101. Winnicott, 1963/1965, p. 191.

102. Sabemos de Clare Winnicott que, no fim da vida, Winnicott escreveu a seguinte *prece*: “Meu Deus, faça com que eu esteja vivo na hora de morrer” (1989, p. 4).

a vida de um indivíduo humano é “um intervalo entre dois estados de não vida”¹⁰³, o primeiro sendo aquele do qual a vida surge, o segundo aquele para onde ela retorna. Dessa finitude, o bebê ainda não sabe nada. Ele pode muito bem vir a aprender a estar a só com a mãe-ambiente, mas ele ainda não tem capacidade alguma de ficar preocupado com a morte. A morte, para o bebê, significa única e exclusivamente a perda da continuidade do ser¹⁰⁴.

Com a constituição da identidade inicial pelo encontro com a mãe-ambiente, ficam estabelecidas as condições para que o indivíduo, agora já caracterizado pelo si-mesmo primário, possa iniciar, sempre com a ajuda facilitadora do ambiente, a resolução de novas tarefas integrativas, para poder instalar-se no mundo e para, um dia, poder deixá-lo. Em particular, a conquista da identidade primária é a condição de possibilidade de resolução das três primeiras tarefas de integração ao mundo: a integração no espaço e no tempo, o alojamento no corpo e o início de suas relações de objeto. O seu êxito nessas tarefas dependerá essencialmente da facilitação da mãe-ambiente, isto é, da sustentação, do manejo e da apresentação de objetos, respectivamente.

Na resolução da terceira tarefa – a de iniciar as relações de objeto – a mãe passa a ser *objeto* (seio) *apresentado* pelo ambiente (a mesma mãe enquanto cuidado). Isto é, manifesta-se justamente como algo que o bebê aguardava, sem saber ainda de que se trata nem onde e quando poderia ser encontrado. Nesse primeiro sentido objetual, a mãe ainda não é objeto transicional, nem, menos ainda, objeto objetivamente percebido. Ela é a oportunidade de o

103. Winnicott, 1963/1965, p. 191.

104. Acreditamos que a solidão pré-dependência, de Winnicott, pode ser aproximada do poder não-mais-estar-aí de Heidegger, manifestado no ser-para-a-morte. Em outras palavras, ela pode ser vista como uma explicitação independente do que Heidegger chama de diferença ontológica constitutiva do existir humano.

bebê aprender a fazer uma experiência que será essencial para o resto da sua vida: a experiência da onipotência sobre objetos e de sua criatividade absoluta¹⁰⁵. Essa experiência reforça o senso do real do si-mesmo primitivo e, ao mesmo tempo, ensina a abertura autoconfiante para o mundo que, mais tarde, acabará por se revelar “externo” e governado por leis próprias. A iniciação nas experiências de onipotência e de confiabilidade dá-se ainda no domínio do objeto subjetivo, antes de quaisquer episódios de repúdio ou de separação.

Mas esses episódios terão que acontecer e, dessa maneira, surgirão as relações de objeto propriamente ditas. A mãe “objeto subjetivo”, não percebida nem alucinada, apresentada no quadro da preocupação primária¹⁰⁶, cederá, aos poucos, o lugar a objetos de natureza totalmente distinta, chamados de “objetos objetivamente percebidos”, objetos reais externos acessados pela representação. A criação do sentido de realidade externa (espaço e tempo externos, a causalidade natural etc.) e da natureza de objetos externos (de serem não-eu, de terem *suas* propriedades, de existirem e de terem existido independentemente do eu) não poderá ocorrer diretamente, pela *transubstanciação* dos objetos subjetivos. Ela deverá passar por uma área intermediária, também criada, denominada “espaço potencial”, domínio povoado de fenômenos e de objetos transicionais, com um sentido próprio de realidade. Ela dependerá, ainda, da criação da capacidade do uso de objeto (dessa vez, a facilitação da mãe consistirá em sobreviver à destruição pelos ataques do bebê) e da formação do eu “secundário”, o eu das ações, das necessidades instintuais, dotado de um domínio privado, reservado, “interno”, separado do não-eu. A partir de então, o não-eu será compreendido como “externo” para, finalmente, ser hipostasiado como “coisa em si”, coisa ela mesma, presente no mundo antes e depois de mim, que pode ser amada, odiada e fantasiada. É nesse momento também que começam a se

105. Winnicott, 1965j [1963], p. 180.

106. Winnicott, 1971a, p. 6.

fixar os padrões de comportamento adaptativo, posto na conta não do si-mesmo primário, mas de uma das suas derivações, o si-mesmo falso normal. Ao longo do seu amadurecimento, o indivíduo humano passará a habitar diferentes áreas, povoadas de objetos que mudarão não apenas de propriedades, mas de natureza¹⁰⁷.

11. Elementos da teoria winnicottiana da comunicação primária

É no quadro dessa teoria da acontecência do si-mesmo e das relações de objeto que Winnicott inscreverá as suas observações sobre a comunicação. Ele distinguirá a comunicação com o objeto subjetivo de todas as outras.

No início, a comunicação ocorre entre o si-mesmo verdadeiro primário e a mãe-objeto subjetivo. Winnicott a chama de “comunicação beco-sem-saída” (*cul-de-sac*). De fato, como o indivíduo é a mãe-ambiente, a sua comunicação com essa mãe, que se apresenta como o primeiro “objeto”, é idêntica à comunicação consigo mesmo. O indivíduo não “sai” de si, ele se “relaciona” com o seu si-mesmo tal como constituído pelos cuidados maternos primários. Ele mama em si mesmo.

Esse tipo de comunicação não pode ser iniciado pela mãe, isto é, de lá para cá, nem pelo bebê, de cá para lá. Nessa fase, o bebê ainda não tem *ideia* de coisa alguma, nem mesmo uma *pré-concepção* do que buscar, no sentido de Bion (1967, cap. 9). Ele não tem nem mesmo um funcionamento mental pleno – sabe-se que este é uma aquisição a ser feita durante o processo do amadurecimento – e, por isso, não pode ainda compreender algo *como* algo, remeter algo *a* algo, deslizar de algo *para* algo. Sem a ajuda da mãe, nem as

107. Winnicott, 1965j [1963], p. 180. A teoria do amadurecimento de Winnicott foi trabalhada detalhadamente em Dias, 2017.

mais primitivas “significações” ou “remissões” instrumentais estão constituídas. Nessas condições, a comunicação, para existir, terá que acontecer. Do mesmo modo, se ela for interrompida por um acidente ou devido à falha da mãe, o bebê tentará refazer a comunicação, em virtude da tendência à integração, e a mãe fará o mesmo em razão da preocupação primária. Entretanto, nem um nem outro poderão iniciá-la sozinho. A comunicação terá que acontecer de novo.

Poderá talvez parecer que não há nem pode haver qualquer troca numa relação desse tipo. Mas isso é um engano, pois, na comunicação inicial, decide-se o senso do real, o sentido do ser e da continuidade do ser do si-mesmo¹⁰⁸. A comunicação beco-sem-saída tem os seus modos e o seu dito ou, alternativamente, o seu ouvido. Primeiro, os modos. A comunicação sem saída para fora é secreta, silenciosa, não simbólica. Em suma, é não verbal: “As principais coisas que a mãe faz com o bebê não podem ser feitas pelas palavras”¹⁰⁹. Aqui ocorre uma troca que não pode ser compartilhada por terceiros e que desafia a linguagem “comum”. Assim como todas as outras necessidades precoces que decorrem da necessidade de ser, a necessidade do bebê de se comunicar também é “imune ao princípio de realidade”, sendo, “tal como a música das esferas, absolutamente pessoal”¹¹⁰. Em que consiste essa música? A mãe e o bebê falam pelos gestos, pelos ritmos, pelos cheiros e tessituras, num mundo suspenso sem objetos representáveis, como se fossem personagens do teatro nô. Nessa hora, nenhum dos dois é objeto para outro. Não acontece nenhuma “transferência” de afeto ou de representação, nenhuma fabulação ou fantasia. O que acontece é a relação de dependência em que o bebê pede e a mãe atende.

108. Winnicott, 1965, cap. 17, p. 184.

109. Winnicott, 1987a, p. 61.

110. Winnicott, 1965, cap. 17, p. 192

O que é dito/ouvido na comunicação beco-sem-saída, pela música das esferas? Sem jamais precisar verbalizar, a mãe suficientemente boa diz algo que, se posto na forma das palavras, poderia ser expresso da seguinte maneira:

Eu sou confiável, não porque sou uma máquina, mas porque sei o que você precisa; e eu me preocupo com isso, e quero lhe dar o que você necessita. É isso o que chamo amor nessa fase do seu desenvolvimento¹¹¹.

A mãe cuidadosa e confiável estará dizendo ao seu bebê que é capaz de entender o que ele precisa e que o ama “físicamente”. Quando se trata de comunicação silenciosa, “o bebê não ouve nem registra a comunicação”, mas apenas os efeitos da confiabilidade ou da não confiabilidade e responde à sua maneira¹¹². Nesse cenário favorável, o bebê também tem algo a dizer e o faz pelo simples fato de continuar existindo. O seu “continuar sendo”, o seu “desenvolvimento de acordo com o processo de amadurecimento pessoal”, tem o sentido de aceno que a mãe suficientemente boa saberá perceber e interpretar¹¹³. O que está dito, dessa maneira, são as necessidades que se originam, todas elas, da tendência a continuar a ser e que ainda não são representadas, nem verbalizadas, nem objetificadas, nem, portanto, *bytes* de informação transmitidos à mãe. A comunicação em questão define o sentido de “estar vivo” do bebê¹¹⁴. Trata-se, por parte do bebê, de uma *dica* não verbal, que, no início, não passa de um esboço de um gesto e que, talvez, nem mereça o nome de comunicação. Cabe, assim mesmo, reconhecer nesses fenômenos um estar-junto num espaço de sentido, que a tarefa de existir num mundo ainda a ser integrado vai impondo ao bebê.

111. Winnicott, 1987a, p. 97.

112. *Ibidem*.

113. Winnicott, 1965a, cap, 17, p. 183.

114. *Ibidem*, p. 192.

Mas a mãe pode também falhar nesse momento inicial (se ela não lhe der o amor “físico”). Sem precisar verbalizar nada, ela pode dizer, por exemplo: “Deus vai te fulminar se você continuar se lambuzando assim quando acabei de te limpar”, ou: “Você não pode mais fazer isso!”¹¹⁵. É claro que a mãe pode até verbalizar a sua ameaça ou a sua proibição. O ponto é que o bebê não entende as palavras e sim os modos de presença normalizantes da mãe, e que ele responderá ficando abalado ou mesmo fragmentado e cindido. No caso infeliz, seu abalo e, *a fortiori*, a fragmentação e cisão podem ser simplesmente ignorados pela mãe, o que vai piorar a situação. Nos casos benignos, a mãe poderá tomar esse *dito* como uma comunicação de que nem tudo vai bem. Ela poderá, então, tentar de novo.

Como o que é dito nessa comunicação primária não pode, em princípio, ser traduzido na linguagem das categorias objetificantes da consciência, o si-mesmo inicial permanecerá para sempre um ser “isolado”, sem vínculos objetivos, “permanentemente não comunicante”, não verbalizado, “permanentemente desconhecido”, em termos de realidade objetiva verbalizada, “de fato nunca encontrado”, não posto em relação de objeto com ninguém. Esse fenômeno essencial não tem nada de patológico. Ele não é sinal de depressão, nem de autismo, nem de um núcleo patógeno defendido. Pelo contrário, ele fala da existência de uma base de vida sadia capaz de ir resolvendo seus problemas¹¹⁶, sendo o fundamento do qual surgem naturalmente outras formas de comunicação, em particular, as públicas, as barulhentas e as verbais que, estas sim, devem obedecer ao princípio de realidade¹¹⁷.

115. Winnicott, 1987a, p. 96.

116. *Ibidem*, p. 188.

117. Devo a Elsa Oliveira Dias e a vários outros psicanalistas winnicottianos dados preciosos sobre a clínica que possibilitaram, em grande medida, a leitura da obra de Winnicott proposta no presente trabalho.

Se essa é a verdadeira condição do núcleo inicial e, por isso, central, do ser humano, entende-se a razão pela qual Winnicott a chama de “sagrada” e pela qual afirma que ela deve ser preservada como o que há de mais valioso. Não se trata aqui de qualquer apelo irrefletido à religiosidade tradicional¹¹⁸, mas do reconhecimento do fato de que a ameaça de infiltração da comunicação objetificadora nesse núcleo íntimo do ser humano é uma violência diante da qual o estupro, por exemplo, representa um mal menor. É um “pecado”, dirá ainda Winnicott¹¹⁹, forçar o si-mesmo primário a entrar em comunicação com o mundo externo, povoado de objetos objetivamente percebidos, governados pelo princípio de realidade. Ora, a forma básica de violentar o núcleo primário do si-mesmo é justamente a verbalização¹²⁰. Winnicott não pretende fechar o indivíduo no isolamento total. Ele não diz que o ser humano busca estar isolado (*isolated*) para ficar ilhado (*insulated*). Ele diz que a comunicação com o verdadeiro si-mesmo de cada um de nós deve seguir a maneira

118. Winnicott usa a palavra “sagrado” também para designar a fé (*belief*) ou a confiança (*trust*) que as crianças têm em seus pais ou os pacientes em seus analistas (cf. Dias, 1999). Trata-se, no primeiro caso, de uma “aquisição” realizada durante o processo de amadurecimento – também chamada por Winnicott de “bem original” – e, no segundo caso, de uma “qualidade” fatual de certas “situações especiais”. O “bem original” nada tem a ver com os ensinamentos da religião tradicional (cf. Winnicott, 1971b, p. 4). Pelo contrário, na sua crítica da religião (e da teologia), Winnicott dirá que esta “rouba”, de indivíduos, o bem originário constituído no processo de amadurecimento, produzindo, em seguida, um esquema educativo artificial e despersonalizador pelo qual injeta esse bem nas pessoas, em particular, em crianças na idade escolar, como código moral externo (cf. Winnicott, 1963d, p. 94). Em Winnicott, tal como em Freud, a religião e a moral devem ser entendidas pela “psicologia” e não, inversamente, a psicologia pela religião.

119. Winnicott, 1987a, p. 187.

120. *Ibidem*, p. 189.

como as mães tratam os seus bebês: elas só se comunicam com eles pondo-se na condição de seus objetos subjetivos¹²¹.

Esse é, também, o motivo profundo pelo qual Winnicott sustenta, como foi visto anteriormente, que a interpretação verbal pode ser perigosa quando o analista se torna repentinamente o não-eu do paciente e passa a saber coisas demais sobre o “ponto quieto e silencioso da organização do ego do paciente”¹²². É o caso de dizer, creio eu, que, quando tal acontece, a insistência na regra: diga tudo sem censura, torna-se um exercício de “psicanálise selvagem”¹²³.

Gostaria de fazer, para terminar, alguns apontamentos sobre certas teses de Winnicott relativas à linguagem e aos limites da mesma. Em primeiro lugar, Winnicott distingue entre diferentes tipos de linguagens descritivas. Uma linguagem apropriada para tratar de um nível de amadurecimento pode ser *errada* para descrever modos de ser relativos a outros níveis¹²⁴. Os estágios muitos primitivos, por exemplo, a relação de identidade primária mãe-bebê, não pode ser descrita em termos da linguagem das coisas. O bebê não é uma entidade separada da relação mãe-bebê. Ele é, como diria Heidegger, um estar-com-outro. Por isso não pode ser objetificado, nem conceitualizado por meio de categorias do mundo externo, nem mesmo da consciência. A experiência do bebê tem um sentido pré-psíquico e pré-somático, e esse sentido deve ser preservado na teoria. Winnicott sublinha ainda os limites da linguagem especulativa utilizada por Freud na sua metapsicologia como complemento da categorização do inconsciente em termos do consciente, reconhecendo ter inibições em ler Freud e se diz “absolutamente incapaz” de

121. *Ibidem*, p. 188.

122. *Ibidem*, p. 189.

123. O caráter incomunicável do si-mesmo verdadeiro, a solidão essencial, deve ser distinguido da dimensão da qual surge a vida (o existir humano como tal), que é chamada por Winnicott de “solidão pré-dependência”.

124. *Ibidem*, p. 34.

tomar parte em discussões metapsicológicas. Em alguns momentos, ele se pergunta sobre a razão da sua tão profunda desconfiança em relação aos termos metapsicológicos: “Será que é porque eles podem oferecer a aparência de serem compreensíveis por todos quando tal compreensão não existe? Ou será que é por causa de algo dentro de mim?” A resposta que Winnicott encontrou, nesse momento, foi a seguinte: “Pode ser, é claro, que sejam as duas coisas”¹²⁵. Finalmente, cabe ressaltar que Winnicott recorre a linguagens verbais não científicas ou metafísicas, tal como a linguagem poética, e aproximará o dizer psicanalítico do dizer filosófico e mesmo do teológico¹²⁶.

12. Depois da desconstrução da verbalizabilidade

Freud estava entre aqueles que libertaram o dizer de *certos* condicionamentos. Ele deu ao desejo a palavra livre das restrições da censura moral e das considerações do realismo reconfortante. Mas Freud não perdeu a fé, salvo em alguns momentos de indecisão, no Deus Logos¹²⁷. Ele foi capaz – o primeiro – de dar sentido clínico à *verbalização* do desejo censurado, mais precisamente do pensamento que formula o desejo. Se Freud reconheceu os direitos do desejo, ele insistiu também sobre os seus deveres: obedecer ao princípio da realidade, domínio do Deus Verbo, lugar da verdade e do bem. Freud nunca reconheceu verdade alguma na palavra perversa, e tampouco na palavra quebrada, no pensamento que não se formula, que não

125. Cf. cartas de Winnicott de 18/03/54 e de 05/02/60, publicadas em Winnicott, 1987b.

126. Uma observação de Winnicott, de 1968, abre essa perspectiva. Embora a psicanálise das neuroses, diz ele, se baseie na verbalização, “todo analista sabe que, junto ao conteúdo das interpretações, a atitude por trás da verbalização tem sua própria importância, e que esta atitude se reflete nas nuances, no ritmo e em milhares de outras formas que podemos comparar à variedade infinita da poesia” (Winnicott, 1987a, pp. 95-6).

127. Freud, 1927/2013, p. 297.

chega a ser verbo da tradição filosófica e científica, exemplificado nos dizeres sempre desfeitos dos personagens de Beckett: os que nunca conseguem contar a história da própria vida. Mesmo tendo percebido que o problema do bem e do mal não pode ser reduzido à oposição entre o prazer e desprazer, ele jamais deu qualquer importância ao problema do bem e do mal desvinculado da luta entre a vida e a morte. Preso ao dualismo tanto na ontologia como na moral, Freud não percebeu que o ser humano pode adoecer não somente por causa das ameaças à vida, mas também devido à sua futilidade. Nas últimas obras, ele mostrava-se disposto a substituir a lei paterna, depositada no enigma do tetragrama, pela “ditadura da Razão”¹²⁸. Até o fim, Freud guardou, portanto, a fé na palavra explícita da racionalidade ocidental. Isso ocorria no momento em que, como vimos anteriormente, entravam em crise, na filosofia e na poesia, os poderes objetificadores e as virtudes clínicas da palavra cheia¹²⁹.

Com Winnicott, essa crise alcançou a psicanálise. Não porque Winnicott tivesse lido Heidegger – ao que tudo indica, Winnicott não teve um contato direto com a obra do filósofo alemão –, mas porque foi levado a isso pelos psicóticos de quem tratava. Mesmo nesses casos, a tarefa básica da psicanálise permanece sendo aquela que foi descoberta por Freud: cuidar da doença e da saúde psíquicas (psicossomáticas) na situação a dois, aberta à verdade e à dor humana. Só que a vida não é mais concebida como desenvolvimento da constituição herdada, sujeita ao princípio de (des)prazer, sob a influência do acaso, mas como amostra temporal da natureza humana, definida pela tendência ao amadurecimento num ambiente favorável. Por essa razão, o princípio básico do cuidar psicanalítico do ser humano deixa de ser o de ouvir e interpretar o que aconteceu, mas não devia ter acontecido, e passa a ser o seguinte: favorecer a integração do existir humano no tempo, no corpo e no mundo, integração que

128. Freud, 1933/2013, p. 340.

129. Acreditamos que Lacan, no essencial, não altera nada nesse quadro.

não aconteceu ou não aconteceu como devia, acontecência essa que não se explica causalmente, mas humanamente, e não pertence, na sua origem, ao domínio do verbalizável. Para se firmar numa vida que possa valer a pena ser vivida e que até possa ser transcendida, o homem depende essencialmente da boa sorte e de favores *im-prescritíveis* dos outros. A primeira relação do bebê com a mãe não pode nem deve ser objeto de representação, nem, ainda menos, de teorização ou de ensino. “A mãe pode ser impedida”, diz Winnicott, “e ela pode ser ajudada pelo apoio em todos os outros aspectos, mas ela não pode ser ensinada”¹³⁰. Sendo a comunicação inicial “uma canção sem palavras”¹³¹, é preciso deixar que ela aconteça “naturalmente”, pela maneira como só as mães regredidas ou analistas winnicottianos *sabem* deixar acontecer. Trata-se aí de um *tipo de conhecimento* totalmente diferente do conhecimento empírico-teórico da ciência da natureza, que ainda determinava as regras da clínica freudiana¹³². Do mesmo modo, a última relação consigo mesmo, o desapego da morte, tampouco pode ser fonetizado. Nesse ponto, o círculo do existir humano abre-se a uma dimensão que tem que ser dita, mas que não pode ser acomodada na palavra plena.

Apesar do rompimento com o postulado de verbalização e com o modo de teorização ortodoxo, introduzido por Freud, Winnicott nunca deixou de se considerar um *psicanalista*. Ele se dizia fiel não a Freud, mas à tradição de pesquisa criada por este, pondo em movimento um processo que “nós e todas as gerações futuras podemos

130. Winnicott, 1987a, p. 64. A surpreendente “capacidade de identificação” da mãe com o bebê é algo, diz Winnicott, “que nenhuma máquina pode imitar e que nenhum ensino pode alcançar” (1987a, pp. 36-37).

131. Winnicott, 1987a, p. 79.

132. Falando para as mães, numa emissão da BBC, Winnicott afirmou: “Da mesma forma que o professor, que descobriu quais vitaminas evitam o raquitismo, tem algo a lhes ensinar, vocês também têm algo a ensinar a esse professor sobre uma outra espécie de conhecimento, aquele que vocês adquirem naturalmente” (Winnicott, 1987a, p. 13).

usar para a *terapia*, que é uma pesquisa da natureza humana, e para a *pesquisa*, que é uma terapia do homem”¹³³. Mesmo constituindo uma linguagem própria, apoiada no inglês coloquial, livre da metapsicologia freudiana, linguagem inspirada em poetas, filósofos e teólogos e, por momentos, não gramatical, Winnicott sempre ressaltou que a sua pesquisa e a sua terapia permaneciam práticas *científicas*, distintas de práticas artísticas, filosóficas ou religiosas. Winnicott concede – em um texto significativo de 1945/1996 – que se possa supor que um poeta como Shakespeare já compreendeu tudo o que possa vir a ser descoberto pela psicanálise. Mesmo assim, a psicanálise tem vantagens sobre a “compreensão intuitiva” do artista: a compreensão psicanalítica, por ser produzida metodicamente e baseada em teorias testadas, pode “falar de maneira menos insensata da natureza humana”, além de poder “ver mais nas peças de Shakespeare”¹³⁴. É igualmente possível – e Winnicott reconhecerá, em várias oportunidades, ser esse o caso – que os filósofos e os pensadores religiosos tenham antecipado muitas das teses mais ousadas da psicanálise¹³⁵. Não obstante essas afinidades, a psicanálise “permanece um instrumento de pesquisa científica ou de uma terapia, e nunca faz uma contribuição filosófica direta ou uma contribuição religiosa”¹³⁶. Tal como Freud (veja-se, por exemplo, o uso parcimonioso que Freud faz de Nietzsche e Schopenhauer, e a sua crítica à postura “profética” de Jung), Winnicott não se entrega a discussões filosóficas ou religiosas. Ao mesmo tempo, ele

133. Winnicott, 1989[1964], p. 483; os itálicos são meus.

134. Winnicott, 1945h, p. 4. Entre os poetas preferidos de Winnicott estão, além de Shakespeare, John Donne e T. S. Eliot. É bem conhecido que Freud também recorria a “poetas-filósofos”, entre eles Empédocles, Platão e Goethe, para buscar neles as suas metáforas e mitos. A diferença entre Winnicott e Freud, quanto às preferências relativas a poetas, mereceria ser explorada em detalhes.

135. Esse ponto já foi concedido pelo próprio Freud (1925d).

136. Winnicott, 1945/1996, p. 11

recomendava aos psicanalistas que sigam “o caminho satisfatório em direção da verdade” construído por Freud e se submetam às exigências do “treinamento científico”¹³⁷. Os que se recusam a aprender a testar cientificamente seus “pequenos fragmentos do mundo”, e pretendem fazer progredir a psicanálise trilhando caminhos “pessoais”, precisam saber, adverte Winnicott, que

[...] nossos sentimentos e nossa imaginação podem fugir ao controle e nos levar a qualquer lugar; permitir-nos sonhar, num momento, que somos capazes de voar e, no próximo momento, fazer-nos sentir que estamos infinitamente sem apoio, de modo que caímos e caímos, e não existe nenhum fundo [...]. (1945/1996, p. 5)

O fundo existe, entretanto, e consiste em “estar acordando”, “o que significa um retorno à ciência, à realidade externa bem testada e bem-vinda”. (*Ibidem*)

Winnicott preservou essa mesma concepção científica da psicologia dinâmica (psicanálise) até o fim da vida. Em 1958, por exemplo, Winnicott faz notar que a contribuição de Freud à psicologia social consistiu no fato de ele ter introduzido ideias que permitiam compreender o crime e, ao mesmo tempo, ter mostrado “como podemos testar e usar” essas ideias.¹³⁸ Dez anos depois, em 1968, ele lamenta o fato de a lealdade pessoal impedir os membros da Sociedade Britânica de Psicanálise de se dedicarem ao “cuidado para com a verdade” e “de fazerem apreciação científica ou objetiva” das teses de M. Klein sobre o instinto de morte, ao mesmo tempo que louvam Freud por ter cultivado, com respeito a suas próprias formulações sobre esse mesmo assunto, “dúvidas próprias de um cientista que sabe que nenhuma verdade é absoluta e final”¹³⁹. Num dos seus

137. Winnicott, 1945/1996, p. 5.

138. Winnicott, 1958/1965a, p. 28.

139. Winnicott, 1989, cap. 53, p. 460.

últimos trabalhos, *Consultas terapêuticas* (1971b), Winnicott volta a enfatizar a importância do treinamento em psicanálise, baseado na teoria psicanalítica. A diferença em relação à posição de 1945 é que, nessa altura, ele toma como “base teórica” do treinamento e da terapia a sua própria teoria do amadurecimento pessoal e não mais a teoria freudiana do desenvolvimento sexual. A recepção crítica da obra de Winnicott tem, portanto, diante de si, duas tarefas essenciais, ainda não resolvidas de maneira satisfatória: 1) determinar a natureza da mudança que Winnicott introduziu na psicanálise fundada por Freud e 2) explicitar o conceito de ciência implícito na reformulação winnicottiana da psicanálise tradicional¹⁴⁰.

Referências

- Bion, W. R. (1967). *Second Thoughts*. London: Karnac.
- Boss, M. (1975). *Grundzüge der Medizin und der Psychologie* (2. ed.). Bern: Hans Huber.
- Boss, M. (1977). Zollikoner Seminare. In G. Neske (org.), *Erinnerung an Martin Heidegger* (pp. 31-45). Pfullingen: Neske.
- Boss, M. (org.) (1989). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a/M: Klostermann.
- Costa, J. F. (1994). *Redescrições da psicanálise*. Rio de Janeiro: Relume e Dumará.
- Deleuze, G. (1993). *Critique et clinique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- Dias, E. O. (2017). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. São Paulo: DWWeditorial.

140. Dedeiquei a essas tarefas vários trabalhos anteriores. Em Loparic, 1996b, mostrei que a psicanálise winnicottiana pode ser proveitosamente interpretada no quadro da analítica existencial elaborada por Heidegger em *Ser e tempo*. Hoje creio que se pode ir mais longe e dizer que Winnicott propôs um novo paradigma para a ciência da psicanálise, compatível com a ontologia fundamental de Heidegger (cf. Loparic, 1999b). Há boas razões de pensar que Winnicott, ao se distanciar da metapsicologia freudiana e mudar a linguagem da psicanálise, estava realizando, sem saber, a tarefa heideggeriana de “desconstrução” dessa ciência, isto é, de sua reformulação num quadro que não seja mais o da metafísica.

- Dias, E. O. (1999). Sobre a confiabilidade: decorrências para a prática clínica. *Natureza Humana*, 1(2), 283-322.
- Drury, M. O`C. *The Danger of Words*. Routledge & Kegan Paul, London.
- Forester, J. (1980). *Language and the Origins of Psychoanalysis*. London: Macmillan.
- Freud, S. (1891). *Zur Auffassung der Aphasien*. [Sobre a concepção das afasias]. Parcialmente reproduzido in S. Freud, *Studienausgabe* 3, pp. 168-73 e 168-173. Frankfurt a/M: Fischer, 1969-1979.
- Freud, S. (1900/2013). *A Interpretação dos sonhos*. *Obras Completas*, vol. 4, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1904/2013). O método psicanalítico de Freud. *Obras Completas*, vol. 6, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1912/2013). Recomendações ao médico que pratica a psicanálise. *Obras Completas*, vol. 10, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1912/2013). A dinâmica da transferência. *Obras Completas*, vol. 10, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1915/2013). O inconsciente. *Obras Completas*, vol. 12, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1915/2013). Considerações atuais sobre a guerra e a morte. *Obras Completas*, vol. 12, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1916-1917/2013). *Conferências introdutórias à psicanálise*. *Obras Completas*, vol. 13, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1917[1915]/2013). Complemento metapsicológico à teoria dos sonhos. *Obras Completas*, vol. 12, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1918[1914]/2013). História de uma neurose infantil. *Obras Completas*, vol. 14, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1920/2013). *Além do princípio do prazer*. *Obras Completas*, vol. 14, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1923/2013). *O eu e o id*. *Obras Completas*, vol. 16, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1925/2013). *Autobiografia*. *Obras Completas*, vol. 16, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1925/2013). A negação. *Obras Completas*, vol. 16, São Paulo: Companhia das Letras.

- Freud, S. (1927/2013). *O Futuro de uma ilusão*. *Obras Completas*, vol. 17, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1930/2013). *O mal-estar na civilização*. *Obras Completas*, vol. 18, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1933/2013). *Novas conferências introdutórias à psicanálise*. Sigmund Freud. *Obras Completas*, vol. 18, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1937/2013). *Análise terminável e interminável*. *Obras Completas*, vol. 19, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1940[1938]/2013). *Compêndio de psicanálise*. *Obras Completas*, vol. 19, São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (1969-1979). *Studienausgabe*, 10 vols, mais volume complementar. Frankfurt a/M: Fischer.
- Freud, S. (2013). *Obras Completas*, 19 vols. São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. & Breuer, J. (1893-1895/2013). *Estudos sobre a histeria*. *Obras Completas*, vol. 2, São Paulo: Companhia das Letras.
- Garçon, M. (org.) (1957). *L'affaire Sade*. Paris: Pauvert.
- Giddens, A. (1991) *As consequências da modernidade*. São Paulo: Unesp.
- Habermas, J. (1973). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt a/M: Suhrkamp.
- Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer
- Heidegger, M. (1946). *Brief über den "Humanismus"*. In M. Heidegger, *Wegmarken*, (GA 9, pp. 313-364). Frankfurt a/M: Klostermann, 1976.
- Heidegger, M. (1959). *Unterwegs zur Sprache*. Pfullingen: Neske.
- Heidegger, M. (1979). *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Ed. Abril (Col. Os Pensadores).
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt a/M: Klostermann.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Le Brun, A. (1986). *Soudain un bloc d'abîme, Sade*. Paris: Gallimard (Col. Folio/Essais).
- Loparic, Z. (1989). *Lacan e a ética do desejo perverso*. In F. Hisgail (org.), *14 conferências sobre Jacques Lacan* (pp. 29-52). São Paulo: Escuta, 1989.
- Loparic, Z. (1995). *Ética e finitude*. São Paulo: Educ.
- Loparic, Z. 1996: *Winnicott e o pensamento pós-metafísico*. *Psicologia USP*, 6(2), 39-61.
- Loparic, Z. (1997a). *Descartes heurístico*. Campinas: Editora do IFCH.

- Loparic, Z. (1997b). O inconsciente em Winnicott. Colóquio CPPL, Recife, maio de 1997 (manuscrito).
- Loparic, Z. (1998). Psicanálise: uma leitura heideggeriana. *Veritas*, 43(1), 25-41.
- Loparic, Z. (1999a). Origem e sentido da responsabilidade em Heidegger. *Veritas*, 44(1), 201-20.
- Loparic, Z. (1999b). Heidegger and Winnicott. *Natureza humana*, 1(1), 103-135.
- Loparic, Z. (2000). *A semântica transcendental de Kant*. Campinas: CLE. Sade, Marques de (1986). *Oeuvres complètes* (15 vols). Paris: Pauvert.
- Winnicott, D. W. (1945). Towards an Objective Study of Human Nature. In D. W. Winnicott, *Thinking about Children* (pp. 3-12). London: Karnac, 1996.
- Winnicott, D. W. (1956). Psycho-Analysis and the Sense of Guilt. In D. W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (cap. 1). London: The Hogarth Press, 1965.
- Winnicott, D. W. (1962). Morals and Education. In D. W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (cap. 8). London: The Hogarth Press, 1965.
- Winnicott, D. W. (1963). Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites. In D. W. Winnicott, *The Maturation Processes and the Facilitating Environment* (cap. 17). London: The Hogarth Press, 1965.
- Winnicott, D. W. (1964). Review of *Memories, Dreams, Reflections*. In D. W. Winnicott, *Psycho-Analytic Explorations* (cap. 57). London: Karnac, 1989.
- Winnicott, D. W. (1965). *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. London: The Hogarth Press.
- Winnicott, D. W. (1968). Communication Between Infant and Mother, and Mother and Infant, Compared and Contrasted. In D. W. Winnicott, *The Spontaneous Gesture* (cap. 9). Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Winnicott, D. W. (1971a). *Playing and Reality*. London: Tavistock.
- Winnicott, D. W. (1971b). *Therapeutic Consultations in Child Psychiatry*. London: The Hogarth Press.
- Winnicott, D. W. (1987a). *Babies and Their Mothers*. London: Free Association Books.

- Winnicott, D. W. (1987b). *The Spontaneous Gesture*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987.
- Winnicott, D. W. (1988). *Human Nature*. London: Free Association Books.
- Winnicott, D. W. (1989). *Psycho-Analytic Explorations*. London: Karnac.
- Wittgenstein, L. (1966). *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religion*. Oxford: Blackwell.

A desconstrução do sentido unívoco de realidade: afinidades possíveis entre Heidegger e Winnicott

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Nesse capítulo do livro *Winnicott e a Filosofia*, pretendemos indicar que tanto a psicanálise de Winnicott, quanto a filosofia de Heidegger, questionam o sentido unívoco de realidade legado da tradição moderna, qual seja, o de algo percebido objetivamente. Entendemos que, de distintas formas e alcançando diferentes resultados conceituais, Winnicott e Heidegger desconstruem a ideia de que o acesso à realidade é operado exclusivamente pelos recursos cognitivos e mentais, o que implica dizer que apontam para sentidos de realidade distintos daquele que a institui como algo que se acessa representacionalmente¹.

Visamos a demonstrar que, no pensamento de Winnicott e de Heidegger, a colocação da questão da realidade implica uma re-colocação do problema no interior de uma nova teoria e uma nova semântica, no âmbito de um novo olhar sobre as relações estabelecidas entre o ente humano e o mundo. Mesmo que em Heidegger a questão seja fundamentalmente ontológica, e em Winnicott esses problemas sejam pensados na esfera da psicanálise (uma ciência ôntica), pretendemos apontar aqui que, para esses dois pensadores, o problema acerca dos modos de acesso à realidade se impõe como questão necessária, uma vez que entendem que as trocas estabelecidas entre o ser humano e o mundo não se restringem ao campo dos atos representacionais.

1. Este capítulo é uma versão ampliada, revisada e atualizada do artigo “A realidade como questão em Heidegger e Winnicott” publicado por mim em 2005 na *Revista Natureza Humana* no Vol. 7, n. 1.

A abordagem explícita sobre o problema da realidade aparece na obra *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo*² (Heidegger, 1925/2006, §24) e no tratado *Ser e tempo* (Heidegger, 1927/1995, §43). Nos *Prolegômenos*, Heidegger (1925/2006, p. 232; 1925/1994, p. 251) denuncia que a tradição moderna, especialmente a cartesiana, passou por cima (*übersprungen*) do fenômeno originário do mundo ao tentar explicar sua realidade fundante enquanto um ser da natureza, no sentido de uma objetividade físico-matemática. Ao colocar o problema acerca da realidade do mundo externo, a tradição iniciada por Descartes teria instaurado a pura percepção tematizadora – suspensa no ar e não cravada no horizonte dos afazeres – como a via mestra para o acesso do sujeito ao mundo, entendido aqui como uma coletânea de objetos. A questão que decorre desta dicotomia sujeito-objeto, aponta Heidegger na obra em comento, diz respeito à tentativa de se provar se é real o que se diz do mundo externo (1925/2006, p. 269; 1925/1994, p. 294). No §24 dos *Prolegômenos*, intitulado “Estruturação interna acerca da questão da realidade do mundo externo”, Heidegger indica que, ao pôr à prova a existência da realidade do mundo externo e ao determinar a realidade do real “em si” com base na objetividade, a tradição moderna não entendeu que a realidade se doa numa primordialidade não-objetal (*ungegenständliches Primat*), não entendeu que a não-objectualidade³

2. Doravante nos referiremos a esta obra com o título *Prolegômenos*. Estamos utilizando a versão em espanhol (2006) cotejada pelo original em alemão (1994). Quando nos referirmos à paginação, indicaremos primeiro a página na versão espanhola e depois a página na versão original, edição de 1994
3. No original Heidegger usa o termo *Nichtgegenständlichkeit*; o tradutor para o espanhol, Jaime Aspiunza, traduz para no-objectualidad e explica, em nota de tradução, que usa esse termo para distinguir *Objektivität* de *Gegenständlichkeit*. O primeiro tem o sentido de objetividade e o segundo de objectualidade, referindo-se ao caráter de objeto. Neste texto, usaremos

é constitutiva de seus modos originários de doação (Heidegger, 1925/2006, p. 248; 1925/1994, p. 268).

No tratado *Ser e tempo* (1927), o problema ontológico da realidade é explicitamente tematizado no § 43, não por acaso intitulado: “Dasein, mundanidade e realidade”. No parágrafo em questão, Heidegger propõe a investigação dos seguintes temas: a) Realidade como problema do ser e da possibilidade de comprovação do mundo “externo”; b) Realidade como problema ontológico; c) Realidade e Cuidado (*Sorge*). Ao desenvolver tematicamente estes tópicos, o filósofo articula a discussão ontológica da realidade com a crítica à tradição metafísica, no que diz respeito ao acesso ao mundo externo e à própria concepção de mundo como objeto da representação. Uma vez confeccionada esta tarefa, resta-lhe pensar o tema da realidade no interior da analítica do Dasein,⁴ visando a comprovar que “[...] realidade não é apenas um modo de ser entre outros mas que, ontologicamente, acha-se num determinado nexos de fundamentação com Dasein, mundo e manualidade” (Heidegger, 1927/1995, § 43 p. 267).

Winnicott aponta para a necessidade de se travar uma discussão sobre os vários sentidos de realidade no capítulo de *Natureza humana* (1988) intitulado “Desenvolvimento emocional primitivo”, mais especificamente, no tópico “A filosofia do ‘real’”. Quanto a esta tarefa, alerta-nos que se trata de uma “questão de dimensões colossais” (Winnicott, 1952/2000, p. 227). A magnitude

não-objectualidade para *Nichtgegenständlichkeit*, considerando este aspecto apontado pelo tradutor Jaime Aspiunza.

4. Para Heidegger (1991), o homem existe apenas numa relação com o ser; sendo assim, para reunir, numa palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem como a referência fundamental do homem à abertura (“*ai*”) do ser enquanto tal, escolhe a palavra Dasein, que literalmente significa “ser-*ai*”. Por existir uma certa diversidade na tradução deste termo, optamos por mantê-lo em alemão.

dessa tarefa deve-se ao fato de que, para Winnicott, a relação com a realidade não é algo previamente garantido, mas se configura como aquisições conquistadas ao longo do amadurecimento humano, tendo, em cada momento, sentidos diferentes. Na medida em que a relação com o real não se dá de maneira unívoca, a questão da realidade na psicanálise winnicottiana é levantada levando em conta estágios primitivos do acontecer humano, nos quais o acesso representacional não está garantido. Sobre este aspecto, Loparic acrescenta:

Tudo se passa, portanto, como se, em Winnicott, a realidade, tanto a do objeto como a do sujeito, estivesse posta em questão, como se o *real* em geral deixasse de ser acessível, “dável” de uma maneira unívoca. Tentemos explicar melhor essa ideia. No início da vida humana, os objetos reais não estão lá para serem representados e amados ou odiados, isto é, acessados por relações cognitivas e apetitivas. Essas relações pressupõem, diz Winnicott, mecanismos mentais de que um lactente não dispõe. (Loparic 1995, p. 52)

Visto que Winnicott nos indica que a relação com a realidade externa é uma conquista do amadurecimento e que essa realidade não é acessível de uma única forma, acreditamos que este modo de problematizar esta temática apresenta afinidades com a forma como Heidegger aborda as nossas relações não objetificantes com o mundo. Neste sentido, este capítulo pretende apresentar possíveis aproximações entre a forma como estes dois pensadores, ainda que em âmbitos distintos de discussão, colocam o sentido de realidade, e nossos modos de acesso a ela, em questão. Para tanto, dividimos nosso texto nos seguintes tópicos: 1) a crítica heideggeriana ao modo como a tradição metafísica aborda o problema ontológico da realidade; 2) A abordagem heideggeriana acerca do problema da realidade; 3) A discussão sobre a realidade com base na teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal.

1. A crítica heideggeriana ao modo como a tradição metafísica aborda o problema ontológico da realidade

Na seção “Epílogo da editora”, Petra Jaeger (2006, pp. 401-443) informa que a obra *Prolegômenos à história do conceito de tempo* é fruto do curso que Heidegger ministrou no semestre de verão de 1925, na Universidade de Marburgo. O título desse curso de quatro horas semanais era “História do conceito de tempo” e o subtítulo era “Prolegômenos para uma fenomenologia da história e da natureza”. Esta obra antecede vários temas e conceitos tratados em *Ser e tempo* (1927), mas sua publicação ocorreu bem depois da publicação deste livro, precisamente em 1979, compondo o volume 20 das obras completas de Heidegger. Para a edição dos textos se dispunha, informa Jaeger, dos manuscritos de Heidegger e de anotações de Simon Moser, que foram consideradas pelo filósofo. Heidegger revisou os manuscritos e autorizou a publicação. Nestes *Prolegômenos*, podemos encontrar, de maneira sistematizada, a crítica de Heidegger à forma como a tradição moderna estabelece a dicotomia sujeito-objeto como índice elementar para pensar a realidade; em outros termos, para pensar as relações entre o ser humano e o mundo. A discussão sobre mundanidade do mundo e realidade do mundo externo aparece no §24.

Em *Ser e tempo*, esta temática é abordada no § 43, no qual Heidegger nos faz ver que o exame ontológico da realidade implica a investigação sobre nossos modos de lidar com o mundo, com o intuito de assegurar qual desses modos é o mais originário. Tal como nos *Prolegômenos*, a discussão sobre o problema da realidade atrela-se, necessariamente, a um exame das relações do Dasein com o mundo, considerando sua constituição fundamental como ser-no-mundo.

Nas referidas obras, Heidegger enfatiza que, para se colocar o problema da realidade, a discussão deve considerar a maneira como a tradição pensou o problema da comprovação do “mundo externo”. Para o filósofo (1927/1995, p. 268), “somente com base num acesso adequado ao real é que se faz possível uma análise da realidade”. Neste sentido, convém perguntar: qual é, para essa tradição, o modo fundamental de acesso ao real? No § 43, Heidegger responde categoricamente que, “desde sempre, o conhecimento intuitivo foi considerado o modo *válido* de apreensão do real” (Heidegger, 1927/1995, p. 268).

Nesta assertiva, podemos observar que Heidegger usa a expressão “modo válido de apreensão”, enfatizando, assim, que essa tradição não levanta a questão sobre os modos de *acesso* ao real, mas sobre o modo válido, cuja função é assegurar, mediante apresentação de provas, a comprovação da existência do “mundo externo”. Em consequência disso, a problemática filosófica passa a girar em torno da questão da “prova da presença das coisas fora de mim” e do modo como esse “mundo externo” se *re-apresenta* na consciência.

No § 13 de *Ser e tempo*, Heidegger diz que, desde a perspectiva tipicamente moderna, sempre está pressuposto um “em mim” e um “fora de mim”. Sendo assim, podemos entender por que o problema da realidade para essa tradição reverbera, de maneiras variadas, as questões: “como é que este sujeito que conhece sai de sua ‘esfera’ interna e chega a uma outra ‘esfera’ externa? [...] como se deve pensar o objeto em si mesmo de modo que o sujeito chegue por fim a conhecer, sem precisar arriscar o salto numa outra esfera?” (Heidegger, 1927/1995, p. 99).

É neste clima de dilemas epistemológicos que Kant denuncia o “escândalo da filosofia e da razão humana em geral”, qual seja, o fato de não se dispor de uma prova definitiva capaz de garantir a

certeza da existência das coisas fora de nós. Contudo, para Heidegger, o escândalo da filosofia não “reside no fato dessa prova ainda não existir e sim no fato de sempre ainda se esperar e buscar essa prova”. Segundo ele, “tais expectativas, intenções e esforços nascem da pressuposição, ontologicamente insuficiente, de *algo com relação ao qual* um ‘mundo’ simplesmente dado deve-se comprovar independente e exterior” (1927/1995, § 43 p. 271).⁵

Neste modo gnosiológico de colocar a questão da realidade, está pressuposta a ideia de mundo como algo simplesmente presente, dado exteriormente a mim e substancialmente diferente de mim. Essa substância diferente e externa ao meu ser é denominada por Descartes de *res extensa*, visto que a extensão é a atribuição primordialmente necessária à substância finita, corpórea. Como, então, seria a via de acesso adequada para o “que, enquanto *extensio*, Descartes identifica com o ser do ‘mundo’?” (Heidegger, 1927/1995, § 20, p. 142). Em *Ser e tempo*, o filósofo responde:

A única via de acesso autêntica para esse ente é o conhecimento, a *intelectio*, no sentido do conhecimento

5. Ao caracterizar o acesso ao ente no modo objetivo, pautado na percepção teórica, Heidegger nos indica que este se apresenta como algo simplesmente-dado, como um *Vorhanden*. O *Vorhanden*, diz Inwood (2002, p. 113), é um ente natural e não um artefato. Os artefatos, os entes que uso, são entendidos como entes-à-mão (*Zuhanden*) e são acessados no modo da manualidade (*Zuhandenheit*). Como veremos a seguir, os artefatos, quando quebrados e impertinentes ao contexto de uso, podem ser acessados como meras coisas simplesmente dadas. Inwood destaca que, na ocupação cotidiana, “*Zuhandenheit* é anterior a *Vorhandensein*: aquilo com que nós em primeiro lugar e imediatamente nos deparamos são coisas de uso, mais do que coisas neutras” (Inwood, 2002, p.113). O autor exemplifica: “Se, por exemplo, tenho madeira e martelo, mas descubro que não posso usá-los porque meus pregos acabaram, os pregos tornam-se importunos (...), enquanto a madeira e o martelo são vistos meramente como *vorhanden*” (Inwood, 2002, p. 114).

físico-matemático. O conhecimento matemático vale como modo de apreensão dos entes, capaz de propiciar sempre uma posse mais segura do ser dos entes nele apreendidos. Em sentido próprio só é aquilo que tem o modo de ser capaz de satisfazer ao ser acessível no conhecimento matemático. Este ente é aquilo que *sempre é o que é*; por isso ao experimentar o modo de ser do mundo, o que constitui seu ser propriamente dito é aquilo que pode mostrar o caráter de *permanência constante* [...]. (Heidegger, 1927/1995, p. 142)

Consoante à citação acima, podemos dizer que, no modo moderno de ater-se ao real (inaugurado por Descartes), algo só é um ente na medida em que é representado por um *intelectio* nos moldes do conhecimento físico-matemático. Sendo assim, a “coisa” presente se “a-presenta” para um representar e somente para isso. O *cogito* é o veículo dessa representação, capaz de “re-apresentar” tudo o que se mostra e se apresenta lançado diante do sujeito. Isto que se apresenta e se opõe ao sujeito é, por sua vez, denominado objeto. O sujeito (*intelectio*) é visto, portanto, como o fundamento de compreensão da realidade, transformando a certeza no critério de verdade, quer dizer, no modo normativo do conhecimento real (Fogel, 1986, p. 46).⁶

6. O alemão possui duas palavras para objeto, quais sejam, *Objekt* e *Gegestand*, e apenas uma para sujeito, *Subjekt* (Inwood, 2002, p. 179). Este termo vem do latim *subiectum* e literalmente significa “o que está lançado”. Como nos esclarece Heidegger (2007, p. 105), o termo “*subiectum*” [sujeito] era visto como “[...] aquilo que se encontra, assim, na base para um outro e é dessa forma fundamento”. Ainda segundo Inwood (2002, p. 178), na modernidade, o termo latino *obiectum* passa a significar “literalmente o que está lançado contra (*gegen*), contraposto” ao homem. Heidegger frequentemente escreve *Gegen-stand* para jogar com a palavra “contra”, mostrando que o *Gegenstand* é o lançado contra o sujeito, o qual, enquanto *subiectum*, categoriza, calcula e determina tudo que há. Para Heidegger, esta maneira de entender as relações do ser humano com o mundo, ou seja, o modelo sujeito-objeto, não alcança a complexidade dos modos como o *Dasein* lida com o mundo. Falaremos disto adiante.

Nos *Prolegômenos*, Heidegger (1925/2006, § 23) nos alerta que a tradição pensa o nosso acesso aos entes com base na percepção isolada – suspensa no ar – do que encontramos no mundo. Aqui se pressupõe que, originalmente, nosso acesso aos entes no horizonte do mundo se dá de forma temática e não pelo mergulho nos afazeres cotidianos. Neste sentido, a tradição moderna pensa que o que é primariamente dado ao encontro são coisas percebidas, categorizáveis e objetiváveis. Como veremos a seguir, para Heidegger, este modo de acesso aos entes não é o mais originário em nossos modos de ser, isto é, o que acessamos originariamente não são coisas objetivas, mas entes que servem para isso ou para aquilo no mundo cotidiano dos afazeres. O que acessamos primariamente é aquilo que é usado, não o que é puramente percebido. Neste sentido, o filósofo nos faz ver que o mundo com o qual nos ocupamos não se percebe tematicamente, não é alvo de consideração teórica, e é “[...] precisamente nisso que se funda a possibilidade de uma realidade originária (*ursprüngliche Realität*)” (Heidegger, 1925/2006, p. 243; 1925/1994, p. 263). O dar-se originário da realidade, nesta perspectiva, caracteriza-se por uma não-objectualidade (*Nichtgegenständlichkeit*).

Examinaremos esta característica constitutiva do dar-se da realidade no tópico seguinte, mas, antes de cumprimos esta tarefa, convém enfatizar que, no pensamento moderno, a objetividade torna-se a via de acesso ao que se apresenta, ao que se mostra como real.⁷ Não importa o viés epistemológico em que se é pensada a

7. Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger nos alerta que este modo de apreensão do real não se restringe apenas a representá-lo como objeto, pois, uma vez que a física de Galilei instituiu o entendimento da natureza “como uma ininterrupta conexão de movimentos e pontos de massa” sujeita a leis universais, o real que se apresenta ao sujeito passa a ser algo passível de mensuração, manipulação e cálculo (Heidegger, 1987/2001, p. 225). Sendo

relação sujeito-objeto, sujeito-mundo; o que se mantêm nas diversas direções epistemológicas é a pressuposição da existência prévia de um sujeito desmundanizado e do mundo como ente físico-matemático. Por isso, essa tradição legitimou a pergunta pelo “mundo em si”, pela comprovação do mundo externo. Com isso, passaram por cima (*übersprungen*) da pergunta pelo mundo, que vem ao encontro na lida cotidiana, e reduziram o questionamento sobre a realidade do real (*Wirklichkeit des Wirklichen*) à pergunta pelos modos de captura objetiva do que é simplesmente percebido (Heidegger, 1925/2006, p. 274; 1925/1994, p. 299).⁸

Tanto em *Ser e tempo* (§ 20) como nos *Prolegômenos* (§ 22), Heidegger destaca a importância da filosofia cartesiana para a redução da realidade do mundo a algo passível de ser objetificado. Determinar o ser do mundo como uma substância extensa, implica entendê-lo como coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*), cuja realidade deve ser comprovada. O estatuto de realidade só é delegado àquilo que é objeto de uma representação calculável e mensurável; assim, através da emissão de juízos verdadeiros, o sujeito irá determinar o que é o real, isto é, os entes, atendo-se a estes com o intuito de manipulá-los e dominá-los, tornando-se “[...] mestre e possuidor da natureza” (Descartes, 1983, p. 63). Nesta

assim: “O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso” (Heidegger, 1987/2001, p. 47).

8. No §24 do *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* Heidegger medita sobre a maneira como a tradição pensou a realidade do mundo externo. Ao examinar a teoria do conhecimento que abordou o tema a partir da relação sujeito-objeto e a ontologia tradicional que abordou a partir da busca por sua natureza em si, Heidegger fala de uma ontologia da realidade efetiva (*Ontologie der Wirklichkeit*). Em casos assim, ele usa o termo *Wirklichkeit* e não o termo *Realität*, justamente para mostrar o sentido de realidade efetiva, de uma captura objetificada da realidade empreendida por estas abordagens. (cf; Heidegger, 2006, p. 268/293)

perspectiva, o ser do mundo, ou seja, a realidade do mundo, é o que se torna apreensível mediante o modo de apreensão que Descartes considera supremo, a saber, o conhecimento físico-matemático (Heidegger, 1925/2006, p. 227; 1925/1994, p. 245). Para Heidegger, as formulações posteriores sobre o mundo fizeram acréscimos ao modo cartesiano de pensá-lo, mas não romperam com ele:

Descartes radicalizou o estreitamento da questão do mundo, reduzindo-a à questão sobre a coisalidade da natureza enquanto ente intramundano acessível em primeiro lugar. Consolidou a opinião de que o conhecimento ôntico de um ente, pretensamente o mais rigoroso, também constitui a via de acesso possível para o ser primário do ente que se descobre neste conhecimento. Trata-se, no entanto, de perceber que mesmo as “complementações” da ontologia da coisa movem-se, em princípio, sobre a mesma base dogmática de Descartes. (Heidegger, 1927/1995, § 21, p. 147)

Segundo Heidegger (1925/2006, §22), a apreensão objetificante do mundo torna-o desmundanizado (*entweltlicht*), visto que desconsidera nossos modos originários de lidar cotidiana com os entes, os quais prescindem de uma objetificação teórica específica. Tanto a ontologia tradicional, quanto as ciências da natureza – cuja consolidação ancora-se no legado do pensamento moderno –, concebem o mundo como realidade natural, na qual a apreensão deve seguir o rigor físico-matemático. Heidegger, por sua vez, coloca sob suspeita o argumento de que é a percepção objetiva, o conhecimento, a primeira via de acesso ao mundo, ao que se dá como real. Questiona o fato de o problema da realidade ter sido tradicionalmente colocado pelo campo epistemológico das relações sujeito-objeto. Em sua discussão sobre a temática da realidade, ecoam as seguintes questões: será que toda relação do ente humano com o mundo deve ser compreendida no horizonte da dicotomia sujeito-objeto? Ao pensar sobre a realidade, deveríamos apenas enxergar de um lado um sujeito desmundanizado e de outro um “mundo externo”

previamente constituído, que deve ser objetificado? Tais indagações nos encaminham ao segundo tópico deste texto.

2. A abordagem heideggeriana acerca do problema da realidade

No segundo capítulo de *Ser e tempo*, Heidegger imbui-se da tarefa de pensar o ser-no-mundo como a constituição fundamental do Dasein, visto que a analítica existencial deste ente, que nós mesmos somos, é tarefa preliminar para alcançar o desiderato final de seu projeto: a interpretação do tempo como horizonte possível para toda e qualquer compreensão do ser em geral (Heidegger, 1927/1995, p. 24). A analítica existencial visa à investigação dos modos de ser do Dasein, isto é, seu modo de existir, suas estruturas existenciais, opondo-se e distinguindo-se da ontologia clássica, que circunscreve como âmbito legítimo de investigação a atribuição de categorias aos entes.⁹ Enquanto essa tradição pensou o ser humano visando a determinar uma suposta natureza essencial desse ente, a ontologia pretendida por Heidegger não busca acessar o ente que nós mesmos somos, tratando-o como um ente subsistente – um ser simplesmente dado (*Vorhandenheit*), passível de categorização –, mas como um existente, como um ente precário que a todo instante tem que escolher esta ou aquela possibilidade de ser (cf. Pasqua, 1997).

9. Na perspectiva da antiga ontologia, categorizar significava “[...] dizer na cara dos entes o que, como ente, cada um deles é, ou seja, deixar e fazer todos verem os entes em seu ser” (Heidegger, 1927/1995, p. 81). Como não somos coisas ou entes-simplesmente-dados, não podemos ser categorizados. A constituição ontológica de Dasein é caracterizada pelo que Heidegger nomeia de existenciais. Como enfatiza Dubois (2004, p. 25), as categorias “caracterizam o ser do ente que não é segundo o mesmo modo de ser que é o Dasein. Digamos, vagamente por ora, que o ser das coisas é caracterizado por um *quid*, um quê, e não por um quem”.

Dasein é aquilo que ele pode ser. Este poder-ser não equivale a uma capacidade ilimitada que confere a esse ente uma vida sem restrições, mas se configura como um modo de ser de um ente concreto, desde sempre lançado num mundo marcado, fundamentalmente, pela ação; isso equivale a dizer que o ser humano só é na medida em que está sendo, na medida em que sua ação se dá numa ocupação com os entes, seja trabalhando, estudando, jogando ou até mesmo nada fazendo. Neste agir, Dasein necessariamente compreende ser. Originariamente, esse ente compreende ser e a si mesmo, não por uma apreensão tematizadora, mas através do manuseio cotidiano com os entes que lhe vêm ao encontro no horizonte do mundo.

Indicamos acima a crítica de Heidegger à maneira como a tradição pensou o mundo e arvorou comprovar a sua existência. Para o filósofo em comento, é preciso desconstruir esta ideia de que o mundo é uma coletânea de objetos separada do sujeito e ao seu dispor para a captura racional. Para Heidegger, Dasein não se reduz a um sujeito pensante, e mundo não se reduz a um aglomerado de objetos. Com o fito de entender esta afirmação, convém esclarecer a característica da relação estabelecida entre o Dasein e o mundo, quer dizer, seu modo de ser em um mundo. Se estivéssemos tematizando um ente que não tem o seu modo de ser, por exemplo, um martelo, poderíamos dizer que este está dentro de uma caixa de ferramentas, que está no armário, que está dentro de um quarto, que está dentro de um prédio, que está dentro de uma cidade, que está dentro do mundo. O ente em questão tem o modo de ser do que é simplesmente dado (*Vorhandenheit*) ou tem o modo de ser da manualidade (*Zuhandenheit*), ou seja, se apresenta como um ser-à-mão numa conjuntura de serventia. O Dasein, entretanto, não pode ser pensado como uma coisa corporal-espiritual inclusa no mundo, como se fosse mais um ente a compor o todo do mundo. O modo de nós estarmos no mundo é um ser-em e não um ser-dentro,

o que implica dizer que não se trata de uma relação espacial entre conteúdo e continente. Esse “em/in”, diz Heidegger (1927/1995, § 12 e 1925/2006, § 19), provém de *innan* que significa morar, habitar; o *an* remete a estar acostumado, habituado, familiarizado a. O *ser-em* é, então, entendido como algo que constitui o existir do Dasein, um existencial.

Se *ser-em* um mundo é uma constituição existencial do ente que nós mesmos somos, não nos será permitido pensar que a relação entre ser humano e mundo se dá por uma justaposição de “[...] um ente chamado Dasein a outro chamado ‘mundo’” (Heidegger, 1927/1995, p. 24). O mundo deve ser entendido como o horizonte em função do qual se abrem as possibilidades de ocupação do Dasein, o que implica dizer que o mundo não existe fora deste, como também, este ente não existe sem mundo; trata-se de uma relação de co-pertinência, ou seja, o Dasein não se constitui primordialmente como se fosse um sujeito prévio que sai da esfera da sua interioridade para alcançar o que lhe é externo – o mundo. Em suma, podemos dizer que o Dasein não existe primeiro para só depois se relacionar com o mundo, mas que existe enquanto ser-no-mundo, sendo o ser humano e o mundo co-originários. Isto posto, Heidegger faz um alerta no § 20 dos *Prolegômenos* e no § 13 do tratado de 1927: a apreensão teórica dos entes que encontramos no mundo é um modo derivado de *ser-em* um mundo. Em outros termos: “[...] não é o conhecimento que *cria* pela primeira vez um ‘commercium’ do sujeito com o mundo e nem este ‘commercium’ *surge* de uma ação exercida pelo mundo sobre o sujeito. Conhecer, ao contrário, é um modo do Dasein fundado no ser-no-mundo” (Heidegger, 1927/1995, p. 102).

De início e na maioria das vezes, somos arrastados para o mundo dos afazeres, mergulhamos absorvidos na lida cotidiana. Para Heidegger (1925/2006, p. 231; 1925/1994, p. 260), se a análise

da realidade do mundo ancora-se no entendimento deste como natureza ou como coisa objetiva, passamos por alto do entendimento de que o modo de abertura do mundo cotidiano não é algo que se dá teoricamente, mas que se dá nos afazeres. Se tomo distância destes e paro para mirar teoricamente os entes que encontro, já me encontro numa posição ontológica derivada diante do mundo. Sendo assim, o conhecimento representacional não é um modo de ser fundante da relação do Dasein com o mundo, mas é um modo derivado, pois o representar pressupõe um ente desde sempre sendo no mundo. A abertura (*das Offene*) de mundo não é introduzida pela representação objetificante, ao contrário, esta pressupõe tal abertura.¹⁰

Heidegger afirma que o mundo mais próximo do Dasein é o mundo circundante (*Umwelt*), o mundo que libera os entes no modo mais imediato e cotidiano de sua existência – a ocupação. Uma vez que este é o modo característico de ser do Dasein na cotidianidade, podemos dizer que os entes, as coisas, vêm primeiramente ao nosso encontro como algo para isto ou aquilo, como algo que se encontra à mão e que surge articulado aos nossos modos de comportamento prático. O que se abre, de início e na maior parte das vezes, para o encontro do Dasein não é o que é percebido tematicamente, mas o que é usado. Neste sentido, Heidegger (1927/1995) afirma que o que está em jogo nesse mundo circundante é a empregabilidade

10. Lévinas (1997) nos esclarece que é através do manuseio que acedemos aos entes de maneira adequada e original. Esse manuseio, “[...] não é consecutivo a uma representação. É sobretudo por isto que Heidegger se opõe à opinião corrente, opinião que Husserl ainda partilha: antes de manusear, é preciso representar aquilo que se manuseia” (Lévinas, 1997, p. 80). A apreensão representacional do que se mostra, ou seja, a apreensão representacional da realidade não inaugura os modos de ser mais originários do Dasein, ao contrário, os pressupõe. Só posso representar e tomar distanciamento teórico de algo, porque já estou desde sempre lançado no mundo circundante, ocupando-me com ele (Heidegger, 1927/1995, § 15).

dos entes que encontro como ser-à-mão (*Zuhanden*) e não como ser-simplesmente-dado (*Vorhanden*). A ambiência do mundo circundante não equivale, afirma Lévinas (1997), à espacialidade nua e abstrata de um mundo visto como *res extensa*. Essa ambiência abre encontros com o ente utilizável por uma referência a este ou aquele modo de se ocupar do Dasein.¹¹ O encontro com o tecido remete a costureira à linha, à fita métrica, aos moldes e às texturas. Um ente utilizável remete a outros numa trama referencial. Para costurar, moldar, cortar, a costureira não trata os entes que encontra com base em uma contemplativa relação teórica, como se fossem objetos de conhecimento ou suporte de predicamentos. Os entes à mão abrem o mundo das costuras sem requisitar uma transparência teórica daquela que lida com os panos e com as linhas. George Steiner comenta o quanto a introdução da cotidianidade no horizonte do pensar sobre o ser humano pôde lhe despir do histórico entendimento de que somos agentes racionais apartados do mundo da experiência comum:

O ser do homem deve ser um *ser-aí* [Dasein]. Heidegger expõe agora a natureza do *ser-aí*. O ponto crucial é *Alltäglichkeit*, que significa *cotidianidade*. Toda a metafísica ocidental, deliberadamente ou não, tem sido platônica na medida em que procurou transpor a essência do homem partindo de sua vida cotidiana. Postulou um percebedor puro, um agente fictício da cognição separado da experiência comum. Desencarnou o ente através de um reducionismo introspectivo, da espécie dramatizada na dúvida cartesiana e na fenomenologia husserliana. [...]. Heidegger rejeita profundamente esse processo de abstração e o

11. Heidegger nomeia de instrumento (*Zeug*) o ente que descubro no próprio agir. Aqui não se trata apenas de maquinários, mas de tudo que uso em meus afazeres. Para esta denominação, o filósofo nos remete àquilo que os gregos denominavam *pragmatas*, como algo com o qual se lida (Heidegger, 1927/1995, § 15).

que ele considera o artifício resultante da compartimentação no exame do homem pelo homem. (Steiner, 1978, p. 73)

Steiner nos alerta que a maneira como a tradição pensou o ser humano foi responsável por colocá-lo num lugar fictício de alguém que apreende o mundo de longe, como um espectador “puro”, apartado da cotidianidade. A filosofia heideggeriana nos faz ver que reduzir o ser humano a esta condição significa não alcançar outras formas mais originárias de seu ser-no-mundo. Nos *Prolegômenos*, Heidegger (1925/2006, p.244; 1925/1994, p. 264) afirma que se interpretarmos que é pela via da pura apreensão que o mundo se abre para o ser humano, pegaremos uma direção errada. Esta aberrante direção de interpretação (*verkehrten Interpretationsrichtung*) nos impede de entender que não é o ente percebido, mas o ente que é usado, que acessamos originariamente no horizonte do mundo. Para que os entes nos apareçam como meras coisas naturais, meros objetos, é preciso que o encontro com as coisas de uso fique encoberto, obstruído, por uma quebra, impertinência ou importunidade na empregabilidade (Heidegger, 1927/1995, § 16). A costureira só se distancia para pensar na composição do metal da agulha da máquina porque o uso de um pano com textura mais grosseira fez com que ela quebrasse; caso contrário, ela seguiria mergulhada nos afazeres do coser.

É preciso deixar claro que Heidegger, ao nos apresentar o conceito de mundo circundante (*Umwelt*), nos faz ver que mundo não é a soma dos entes que aparecem, antes, é a condição de possibilidade para que apareçam (Lévinas, 1997). Nesta perspectiva, o ser do mundo, sua mundanidade, é constitutiva do Dasein. Consequentemente, a mundanidade é um existencial desse ente e constitui seus modos de ser-no-mundo. Nos *Prolegômenos*, o autor nos alerta que a pergunta pela realidade do real deve equivaler à pergunta pela mundanidade do mundo, pela forma como o mundo se abre para os encontros cotidianos do Dasein. Entretanto, tal pergunta não pode reverberar

a intenção de questionar se é possível a comprovação do mundo externo. Sendo constitutivo do Dasein, o mundo não precisa passar pelo crivo das comprovações; por isso, a questão se o mundo é real – passível de ser colocada por nós mesmos – mostra-se destituída de sentido para a análise heideggeriana da realidade (Heidegger, 1925/2006, § 23 e Heidegger, 1927/1995, § 43). Este tipo de pergunta é impropriedade, diz Heidegger no § 24 dos *Prolegômenos*, porque se choca com o fenômeno da mundanidade, porque atenta contra a própria constituição do Dasein. Para o autor, o mundo jamais se experimenta à maneira de algo no qual se crê, tampouco como algo que deva ser garantido por algum saber. É inerente à mundanidade do mundo, justamente, que sua constituição não exija garantia alguma diante de um sujeito cognoscente. O problema da realidade do mundo não deve ser posto no sentido de perguntar se este é real, se efetivamente existe ou não. A pergunta pela realidade do mundo tem sentido, diz Heidegger (1925/2006, § 24), se buscarmos entender a mundanidade do mundo e não sua comprovação enquanto coisa extensa apartada de nós mesmos.

A obstrução da manuseabilidade, a quebra nas referências de uso do utensílio, faz com que a mundanidade do mundo circundante fique encoberta e os entes compareçam como coisas naturais, com as quais não se lida, mas se observa, se pensa, se explica. Aqui acontece, como já mencionamos acima, uma modificação da posição ontológica do Dasein enquanto *ser-em*: seu modo originário, a ocupação, cede lugar para a pura mirada representacional, para a apreensão (Heidegger, 1925/2006). Neste processo ocorre uma espécie de desmundanização do mundo circundante (*Entweltlichung der Umwelt*), já que uma perturbação do campo de uso promove o aparecimento dos entes como meras coisas sobre as quais se deve pensar e explicar, uma vez que deixaram de ser utilizáveis. A natureza, enquanto objeto de estudo das ciências naturais, só vem a aparecer em sua nudez objetiva graças a essa desmundanização.

De nossa discussão sobre a maneira como a filosofia de Heidegger (1925/2006, § 24; 1927/1995, § 43) pensa a questão da realidade, podemos depreender que a realidade originária que se abre no mundo circundante (*Umwelt*) não é da ordem da mera subsistência fenomênica, não é a relativa à aparição objetiva dos entes, mas se relaciona com uma forma de doação não-objectual. Essa não-objectualidade do mundo não é um nada negativo, mas um traço fenomênico do mundo circundante (Heidegger, 1925/2006, § 23). O filósofo alemão nos alerta que a pergunta pela realidade ou pela mundanidade do mundo não deve se determinar pela objetividade, pela procura de um caráter “em-si” e pelo puramente percebido. O convite aqui é para pensarmos o tema sem sermos reféns da dicotomia sujeito-objeto.

Em sua crítica à forma como a filosofia moderna pensa essa dicotomia, Heidegger denuncia que para esta tradição, mesmo de diferentes formas, o acesso primeiro às coisas é dado pela representação. Como se o Dasein, de início e na maioria das vezes, tratasse o mundo com base na distância da percepção objetificante. Como dissemos, este modo de lidar com o mundo é apenas um modo, não o único, muito menos o mais originário. Loparic nos lembra que:

Segundo Heidegger, a mente pura é um conceito legítimo, constituído no cartesianismo a partir de considerações metodológicas e epistemológicas em torno dos fundamentos das ciências físico-matemáticas. Mas esse conceito não pode ser usado numa solução do problema transcendental. Ele não é adequado para a descrição dos modos de ser do ente que perfaz a constituição do real. Sem ser uma coisa física, o sujeito da constituição do mundo é, não obstante, um sujeito concreto, que tem um corpo, que vive no espaço e tempo públicos e atua no meio das coisas e na companhia dos outros homens. Em resumo, o ente que constitui mundo, enquanto perfaz a constituição, sempre está aí no mundo. (1982, p. 153)

Estamos aí no mundo, originariamente, mergulhados nos afazeres e numa relação pré-temática e pré-teórica com os entes à mão. O acesso aos horizontes abertos do mundo não se dá, primeiramente, pelo puro perceber. Quer dizer: o ser humano não é um ente previamente constituído que, por vezes, dirige-se ao mundo como objeto de representação; pensar assim significa sair do âmbito originário do ser-no-mundo, da co-pertinência homem-mundo, pressupondo polos estanques e independentes. Para Heidegger, a mente objetivante pressupõe o Dasein e não o contrário. Além disto, para o filósofo, não só o mundo é irredutível ao modo de apreensão físico-matemático, mas, principalmente, o ente humano. Disto decorre que não é a representação que originalmente perfaz a constituição da realidade, mas é minha ocupação cotidiana no mundo circundante. Esse mundo não está fora de mim, me constitui, porque só sou, sendo. Por isso, repetimos, para Heidegger, o grande escândalo da filosofia é querer comprovar o que se diz do mundo externo e passar por cima das relações cotidianas do Dasein. A tradição moderna reduziu o real ao que é percebido representacionalmente, mas vimos que não é a representação que garante a primeira via de acesso ao mundo e este não é algo externo, fora da constituição do ser do humano. Diferente dessa tradição, Heidegger entende que o ente humano não é um sujeito desmundanizado previamente constituído que se aventura a apreender o real – o mundo – objetificando-o e tentando comprovar a sua existência. Além de não precisar de provas teóricas, a realidade deve ser compreendida originariamente desde a ocupação (pré-teórica) com os entes intramundanos.

O grande legado da discussão heideggeriana acerca da realidade consiste em nos alertar para modos não representacionais de sermos no mundo. Consiste em nos livrar dos imperativos das comprovações epistemológicas acerca do mundo externo e da primazia da dicotomia sujeito-objeto.

3. A discussão sobre a realidade com base na teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal

Neste tópico, pretendemos indicar que, para Winnicott, o acesso à realidade externa compartilhada não é uma aquisição desde sempre garantida, mas uma conquista do amadurecimento que pode ou não se dar. Inicialmente, convém destacar que o exemplar teórico eleito por esse pediatra não equivale à cena paradigmática da psicanálise tradicional, qual seja, o triângulo edipiano – que pressupõe a capacidade de lidar com a realidade externa e investir em objetos de desejo –, mas equivale a momentos mais primitivos do acontecer humano, a saber, a cena fundamental do lactente nos braços da mãe.¹² Ao requisitar a importância do exame teórico de momentos mais primitivos do acontecer humano – em outros termos, ao requisitar “uma ampliação em retrospectiva da teoria psicanalítica” (Winnicott, 1965/1994, p. 95) –, não nos propôs apenas que voltássemos nosso olhar para a importância cabal das trocas entre o lactente e sua mãe, mas reivindicou, sobretudo, uma nova forma de abordar e nomear essas trocas.

12. Segundo Kuhn (1998, p. 227), os elementos que compõem uma matriz disciplinar ou um paradigma são: *generalizações simbólicas, partes metafísicas do paradigma, conjunto de valores e exemplares*. Com esta última expressão, Kuhn indica as soluções concretas de problemas que os estudantes aprendem desde o início de sua educação científica, seja nos laboratórios, nos exames ou nos manuais científicos. Tais soluções são aprendidas através de exemplos que descrevem como devem ser realizados os trabalhos. Os exemplares, esclarece Loparic (2006), relacionam-se aos fatos acessíveis em alguma forma de experiência (observação, experimentação, clínica), acompanhados de suas soluções. Para este autor, o exemplar principal da disciplina criada pela pesquisa de Freud é o complexo de Édipo, a criança na cama da mãe às voltas com os conflitos, potenciais geradores de neuroses; já o exemplar proposto por Winnicott é o *bebê no colo da mãe*, que precisa amadurecer e integrar-se numa unidade (Loparic, 2006). Em Ribeiro (2016), exploramos mais detidamente esta diferença paradigmática entre Freud e Winnicott.

No texto “Ansiedade associada à insegurança”, Winnicott (1952/2000) afirma que os analistas, mesmo aqueles que se atêm ao bebê desde o seu nascimento, costumam abordar a vida de um neonato em termos de gratificação oral e com base em uma relação objetal instintiva. No entanto, o autor nos alerta que é necessário saber que um bebê pode ser muito afetado em consequência de “[...] uma falha que ocorre num campo bem diferente, ou seja, num campo dos cuidados a ele dispensados (Winnicott, 1952/2000, p. 164).¹³

Ao invés de abordar o bebê como um fenômeno isolado e desconectado do ambiente que lhe provê cuidados, ao invés de pensar a amamentação colocando em evidência apenas o seio como objeto de gratificações pulsionais, Winnicott atenta para a gama de cuidados prestados no ato de amamentá-lo, para a forma como a comunicação se estabelece e para a confiabilidade que deve ser fomentada neste processo (Winnicott, 1968a/2006, p. 23). Em função disto, as descrições sobre esta experiência não podem se assentar no campo semântico da psicanálise tradicional, pois não orbitam em torno das vicissitudes da pulsão oral, mas em torno da provisão ambiental dispensada a um bebê em absoluta dependência.

Winnicott nos faz ver que não há como descrever o amadurecimento emocional de um lactente sem considerar a atividade adaptativa do ambiente às suas necessidades, sem considerar “[...] alguém cuidando desse bebê, ou ao menos um carrinho ao qual estão grudados os olhos e os ouvidos de alguém” (Winnicott, 1952/2000, p. 165). No início, esse alguém que cuida e gruda os olhos e ouvidos geralmente é a mãe biológica e, se ela não está psiquiatricamente

13. Numa reunião da *British Psycho-analytical Society*, Winnicott (1952/2000, p. 165) afirmou “de modo enfático e acalorado: *isto que vocês chamam de bebê não existe*”. Tal assertiva aponta para o fato de o bebê não ser uma unidade desde sempre garantida, ou seja, aponta para sua dependência. Inicialmente, “a unidade é o contexto ambiente-indivíduo” e “sem as técnicas que permitem cuidar do bebê de modo suficientemente bom o novo ser humano não teria chance alguma”.

adoecida, será capaz de congrega o seu bebê em seus braços – proporcionando-lhe um segurar repleto de empatia –, de atentar para a temperatura da água do banho, de evitar intrusões sonoras, de providenciar as mantas para aquecer do frio, de buscar um cantinho silencioso para amamentar, enfim, de lhe dispensar uma série de cuidados físicos e emocionais que não podem ser descritos em termos de escolhas objetais e satisfações pulsionais.¹⁴ Por isso, Winnicott (1962/1983, p. 56) nos esclarece que, o que deve ser discutido ao pensarmos os momentos mais arcaicos do desenvolvimento humano, não é o bebê enquanto uma pessoa que sente fome e cujos impulsos orais podem ser satisfeitos ou frustrados, mas enquanto um ser imaturo que não poderá sentir-se inteiro e real a não ser que tenha a sorte de uma devoção materna adequada.

Ao incidir seu olhar sobre este estágio primitivo do existir humano, Winnicott destaca que o bebê é uma organização em marcha, cuja batalha inicial não é da ordem dos investimentos libidinais, e sim da conquista do sentimento de ser. Para o autor (1962/1983), os lactentes humanos só podem começar a ser sob certas condições. Dado o estado de dependência absoluta do bebê humano, para que este comece a ser, apropriando-se do sentimento de ser real, faz-se absolutamente necessário um ambiente facilitador para essas conquistas. O fomento deste começar a ser promove a conquista de uma integração num eu unitário, afinal, segundo Winnicott, “o bebê se desmancha em pedaços a não ser que alguém o mantenha inteiro”

14. Winnicott constantemente faz a ressalva do quanto o adoecimento psiquiátrico materno pode prejudicar o processo de prover cuidados ao seu bebê. O autor afirma: “Dentre as teses que defendo, há uma especial: a de que as mães, a não ser que estejam psiquiatricamente doentes, se preparam para a sua tarefa bastante especializada durante os últimos meses de gravidez, mas que gradualmente voltam ao seu estado normal nas semanas e meses que se seguem ao processo de nascimento. Já escrevi muito sobre este assunto, sob o título ‘preocupação materna primária’. Neste estado, as mães se tornam capazes de colocar-se no lugar do bebê, por assim dizer” (Winnicott, 1964/2006, p. 30).

(1988, p. 137). Quem tem esta função de unificar algo que inicialmente não é integrado é uma mãe que sabe cuidar por se identificar com o bebê. Trata-se de uma mãe que é apenas suficientemente boa e não infalível. Uma mãe humana e não maquínica.¹⁵

Como estamos interessados em discutir o tema da realidade, mais especificamente, do acesso à realidade externa, convém destacar que, em função da imaturidade do bebê, a mãe não é inicialmente percebida como um objeto externo. Aos poucos os “pedaços da técnica de cuidar são gradualmente reunidos e formam o único ser que posteriormente será chamado mãe” (Winnicott, 1952/2000, p. 224). É apenas gradualmente que esses cuidados serão experienciados como algo de um ambiente facilitador separado do bebê. Neste momento arcaico da vida humana, o “ambiente – que de início é a mãe, ou melhor os modos de ser da mãe – é parte do bebê, indistinguível dele” (Dias, 2003, p. 130).

Caso o bebê não tenha tido uma provisão ambiental suficientemente boa, sua capacidade de integrar-se e, conseqüentemente, sentir-se real, e com acesso ao mundo externo compartilhado, ficará comprometida. Winnicott (1949/1982, p. 76) afirma que o bebê começa nada sabendo acerca do mundo e, caso seja afortunado e tenha uma mãe que o apresente em pequenas doses diárias, poderá amadurecer enriquecendo uma vida íntima a ponto de tornar-se, gradualmente, capaz perceber e compartilhar o mundo externo. A adaptação dos cuidados ambientais deve ser absoluta neste primitivo início e, “[...] a menos que assim seja, não é possível ao bebê

15. Em “O recém nascido e sua mãe”, Winnicott afirma: “Neste estado, as mães se tornam capazes de colocar-se no lugar do bebê, por assim dizer. Isto significa que elas desenvolvem uma capacidade surpreendente de identificação com o bebê, o que lhes possibilita ir ao encontro das necessidades básicas do recém-nascido, de uma forma que nenhuma máquina pode imitar, e que não pode ser ensinada” (Winnicott, 1964/2006, p. 30). A mãe suficientemente boa não é maquínica, porque tem empatia, é falível e humana.

começar a desenvolver a capacidade de experimentar uma relação com a realidade externa ou mesmo formar uma concepção dessa realidade” (Winnicott, 1951/1975, p.26). Em relação ao tema que é alvo deste capítulo, a saber, a relação com a realidade, convém destacar que, para um neonato, não há objeto interno nem externo, não é possível, ainda, pressupor um indivíduo com uma membrana que separa o exterior do interior.

Winnicott nos oferece a possibilidade de pensar a condição humana antes mesmo da existência de um indivíduo que, tal como o Dasein heideggeriano, está lançado no mundo doando e compartilhando sentidos. Apesar de o bebê poder ser duramente afetado pelo ambiente, a ponto de comprometer sua chance de ser saudável, não é factível afirmar que se trata de um indivíduo que percebe o que está em seu entorno como uma realidade externa, podendo viver com os outros e conviver consigo mesmo. Dada a impossibilidade de presumir que o bebê convive com a mãe ou com o ambiente como se estes fossem externos, Winnicott (1952/2000) recorre à expressão “conjunto ambiente-indivíduo”, ou “unidade ambiente-indivíduo”. Não se trata de um preciosismo semântico, mas de um modo de descrição do fenômeno “bebê-ambiente”, destacando que “na verdade o indivíduo ainda não se encontra ali [...]” (Winnicott, 1988, p. 179). Por isso afirma que, nos momentos iniciais, não é lógico pensarmos em termos de indivíduo, pois, além do alto grau de dependência, devemos considerar que o bebê não está em condições de perceber o ambiente e “[...] isso porque ainda não existe ali um *self* individual capaz de discriminar entre o EU e o não-EU” (Winnicott, 1988, p. 153).

Um leitor familiarizado com a psicanálise freudiana certamente perceberá o quanto Winnicott confere importância à palavra cuidado para descrever o início da vida, bem diferente de Freud, que pouco utiliza este termo em suas formulações sobre o desenvolvimento psicosssexual. O foco descritivo deste psicanalista inglês relaciona-se com a rotina diária da lida com o bebê e não com

os investimentos pulsionais. Por conta de sua extensa experiência como pediatra, desafia-nos a fazer o exercício de pensar para além do ponto de vista do observador, ou seja, desafia-nos a adotar também o ponto de vista do bebê, não importa o quão inusitada possa parecer essa posição epistemológica. Um exemplo disso é quando, em *Natureza humana*, nos mostra que, numa observação externa, podemos ver uma mãe e um bebê desenvolvendo-se em seu útero ou sendo segurado em seus braços ou sendo cuidado por ela de alguma forma. Contudo, “[...] se olharmos através dos olhos do bebê, veremos que ainda não há um lugar a partir do qual olhar” (Winnicott, 1988, p. 153). Não há esse lugar porque ainda não estamos diante de um indivíduo, apenas de um incipiente vir-à-ser que, mediante um desenvolvimento emocional saudável, poderá se individualizar e se diferenciar.

Através de uma técnica pessoal de cuidar, a mãe conjuga “pedacinhos simplificados de mundo”, trazendo-o “em formatos compreensíveis” (1952/2000, p. 229). No entanto, essa compreensão não é um ato mental, da ordem do entendimento, mas uma doação de sentido pré-representacional. Neste começo, as dispersas vivências sensório-motoras do bebê são reunidas (contornadas) pelo ambiente, que fomenta uma continuidade de ser. Só com a conquista da integração torna-se possível ter a capacidade de percepção objetiva da separação eu-mundo. Como vimos, a relação bebê-ambiente não é composta de polos previamente constituídos e distintos. Em outros termos, não consiste em uma relação objeto de um sujeito com o seu objeto de satisfação de desejo; antes, ocorre enquanto uma unidade, a unidade mãe-bebê. Essa relação deve ser marcada pela acolhida da mãe, no que se refere às necessidades deste *outro*, que ainda não se constituiu integralmente como um EU separado. A este respeito, esclarece Dias:

No início da vida, o ambiente é subjetivo e, neste sentido, não é externo nem interno. Enquanto subjetivo o ambiente participa ativamente da constituição do si-mesmo [do *self* do bebê] e

não é, meramente, uma influência externa. É somente no decorrer do processo de amadurecimento que a criança poderá chegar no sentido de externalidade. (2003, p. 66)

O termo *subjetivo* é utilizado por Winnicott num sentido muito específico. Explicamos: para o autor, é como se o bebê, através de sua vitalidade, experienciasse o que encontra em suas relações primárias com o ambiente como “algo” criado por ele. Portanto, o termo em comento não é usado para acentuar a dicotomia sujeito-objeto, até porque estamos falando de um momento em que o bebê sequer alcançou o *status* de unidade, não se sente um EU separado do mundo, um sujeito capaz de investir e lidar com objetos.¹⁶ O subjetivo aqui se refere “[...] ao primeiro objeto, o objeto ainda não repudiado como um fenômeno não-eu” (Winnicott, 1971/1975, p. 114). Através de uma adaptação empática, a mãe fomenta a oportunidade de o bebê encontrar aquilo para onde seu gesto se direciona, por exemplo, ao amamentar, ela coloca o seu seio “[...] exatamente onde o bebê está pronto para criá-lo, e no momento exato” (Winnicott, 1951/1975, p. 26). A mãe suficientemente boa oferece para o bebê a possibilidade de habitar neste “mundo subjetivo”, neste mundo que ele “acredita” criar espontaneamente com base em sua motilidade. Na amamentação, o bebê encontra algo (mãe-seio) que ele não percebe objetivamente como objeto externo, mas como criado por ele. Para Winnicott, “aqui o ser humano encontra-se na posição de estar criando mundo. O motivo é a necessidade pessoal” (1988, p. 122).

Ao psicanalista em comento, interessa a amamentação como uma forma de comunicação, como um contato mútuo, cuja marca

16. Em “A criatividade e suas origens”, Winnicott (1971/1975, p. 114) nos explica que é o relacionamento com o objeto subjetivo que abre caminho para o “sujeito subjetivo”, ou seja, para uma ideia de si mesmo, para o sentimento de possuir uma identidade, para uma sensação de real.

maior deve ser o favorecimento da capacidade do bebê de criar o seio, criar o mundo. O autor está interessado significativamente na provisão ambiental e não nas vicissitudes da pulsão errática, convidando-nos, deste modo, a ingressar “[...] nas águas profundas da mutualidade que não se relacionam diretamente com as pulsões ou com a tensão instintual” (Winnicott, 1969/1994, p. 199). Atender a esse convite implica ater-se a este momento pré-verbal de comunicação, no qual o bebê cria um mundo subjetivo graças à capacidade da mãe-ambiente de se permitir ser criada, ser descoberta.¹⁷

Visto que o bebê toma o ambiente como algo criado por ele, o sentido que lhe é dado certamente não é da ordem da representação compartilhada. A teoria winnicottiana, portanto, acentua que o primeiro sentido de real, inicialmente, é criado pelo gesto espontâneo do bebê em sua criatividade originária. Em *Sobre a confiabilidade e outros estudos*, Elsa Dias (2011, pp.51-52) aponta que este psicanalista nos apresenta um conceito de ilusão que não remete ao sentido de distorção ou desvio da realidade, mas tem um sentido positivo, pois está fundamentalmente ligado ao processo de constituição do indivíduo e é visto como percurso necessário para garantir a capacidade de dar sentido e estabelecer relações com a realidade externa. A autora está falando da “ilusão de onipotência”, a qual, se tudo vai bem, permeia os momentos iniciais do bebê na dependência absoluta. Se a mãe permite que seu filho seja um criador de mundo, ela

17. A mãe que se adapta às necessidades do bebê no ato de amamentar faz com que ele sinta que o mamilo e o leite encontrados são frutos de seu próprio gesto. Para tanto, é preciso estabelecer uma certa constância ambiental de modo ao bebê não se surpreender toda vez que realizar seu potencial criativo, sua ilusão de onipotência. Em outros termos: é preciso, nesse momento, evitar ao máximo as intromissões da realidade externa, insubordinada ao mundo subjetivo do bebê, pois só assim se pode garantir sua frágil continuidade de ser conquistada paulatinamente.

atende ao seu gesto, ao permiti-lo encontrar o colo, o seio e o leite, quando ele se dirige a esse encontro. Conforme Dias (2011), o bebê faz a experiência de criar aquilo que encontra. Apesar de isso soar paradoxal – já que, do ponto de vista do observador, nada foi criado, apenas encontrado –, a autora nos lembra que Winnicott se porta diante disto não como algo para ser resolvido, mas como algo para ser sustentado e suportado. O fenômeno que interessa a Winnicott não é o acessível ao observador que objetifica, mas esta experiência primitiva de ilusão, que é condição de possibilidade para futuras percepções objetivas do real, pois:

Como todas as outras potencialidades humanas, a criatividade originária que cria o mundo e os vários sentidos do real deve poder ser exercida desde o começo da vida; caso contrário, ela fenecerá e o indivíduo não será capaz de dotar o mundo de significado pessoal. Para que o bebê possa exercê-la, inicialmente, é preciso que a apresentação de objetos seja feita de tal maneira que, ao mesmo tempo o lactente estabelece uma relação com esses objetos, ele é mantido na ilusão de onipotência, ou seja, ele cria o que necessita sem nenhuma consciência da ajuda que lhe possibilita este feito. (Dias, 2003, p. 170)

Se a mãe interdita este gesto criativo do bebê, haverá uma quebra da continuidade de ser, logo, a futura experiência perceptiva da realidade externa ou interna estará comprometida. Podendo, inclusive, nunca acontecer. Portanto, podemos dizer que, em Winnicott, o acesso ao domínio da representatividade pressupõe modos mais primitivos de ilusão criadora. Sendo assim:

Os objetos a que o indivíduo tem o acesso por intermédio do contato primário que resulta da ilusão criadora chamam-se subjetivos e são caracterizados por um sentido de realidade individual específico, que precede o sentido de realidade dos objetos percebidos do mundo externo e que se preservam enquanto o indivíduo estiver vivo. [...] A relação com essa *realidade subjetiva* das coisas precede qualquer separação entre sujeito e objeto. Ela

é anterior à ação e à representação, condições da vida sob a égide do princípio de realidade, entenda-se: da realidade externa que caracteriza os objetos do mundo externo. (Loparic, 1995, p. 54)

A capacidade materna de adaptação às necessidades variáveis do bebê, além de lhe permitir a ilusão criativa, condição de possibilidade para um futuro contato com a realidade externa, permite-lhe a experiência de repetição, constância, introduzindo-o no tempo, temporalizando suas vivências através da monotonia, da continuidade. Deste modo, quando a mãe atende ao bebê, ela não está evitando uma frustração de um desejo objetal, mas a interrupção na continuidade de ser. Como vimos, o bebê não sabe objetivamente sobre a presença real deste outro que é a mãe, mas, gradativamente, vai sentindo a permanência no cuidar, com as marcações do tempo de respiração da mãe, da amamentação, da excreção, dos toques. Enfim, vai criando uma crescente familiaridade com a rotina, o que lhe permitirá “acreditar”, “confiar” que seu gesto espontâneo criou o mundo, que esse mundo estará sempre ali. Se, ao invés desta provisão da mãe-ambiente, o bebê for exposto a uma série de interrupções, rupturas, fatalmente sua continuidade de ser vai ser posta em risco. Daí decorre que, no lugar de uma espontaneidade, encontraremos reatividade, reações a intrusões, a descontinuidades. Winnicott (1960/1980) afirma que, dependendo da intensidade dessas rupturas, o bebê é lançado numa *agonia impensável*, que impede sua continuidade de ser, seu sentimento de real, que ele está aos poucos construindo.

Cabe esclarecer por que estas angústias são chamadas de impensáveis, que tipo de sensações elas provocam no bebê. Segundo Winnicott, o conteúdo dessas angústias equivaleria a: 1) ser feito em pedaços; 2) cair para sempre; 3) completo isolamento, devido à inexistência de qualquer forma de comunicação; 4) disjunção entre psique e soma (Winnicott, 1968b/2006, p. 88). Como nos explica Loparic (1997, p. 382), essas angústias são consideradas impensáveis porque não são da ordem das relações pulsionais, as quais se baseiam

em relações representacionais de objeto, seja este acionado via percepção, fantasia ou simbolização. Como essas angústias se referem a momentos muito primitivos do amadurecimento humano, elas se apossam de um bebê que ainda não se tornou um indivíduo capaz de dar sentido a elas, de experienciá-las e elaborá-las. Elas atingem um neonato que está, gradativamente, conquistando a capacidade de ser e podem ser tão intensas que poderão impedir que ele se integre e até mesmo que tenha a chance de ter experiências.

Ao tentar descrever essas angústias, Winnicott (1964/2006, p. 37), mais uma vez, nos convida a assumir o ponto de vista do bebê. Em *Os bebês e suas mães*, ele afirma que se o lactente pudesse falar, diria: “[...] aqui estava desfrutando uma continuidade de ser”. Essa continuidade, afirmaria o bebê, que é tudo que possuo atualmente em termos de integração, foi interrompida de repente por conta das inconstâncias na provisão ambiental. Essa interrupção, iria nos esclarecer esse hipotético bebê, “[...] resultou do fato de eu ter tido que existir em duas partes, um corpo e uma cabeça”. Quando eu estava a desfrutar da continuidade de ser, diria o neonato, uma rudimentar forma de representação gráfica do meu incipiente eu poderia ser um círculo, mas com as intrusões ambientais, “[...] a representação gráfica de mim mesmo, que fui subitamente forçado a fazer, tinha dois círculos desconexos, em vez do círculo sobre o qual eu nem mesmo tinha que saber nada, antes que essa coisa terrível acontecesse” (Winnicott, 1964/2006, p. 37).

Importa destacar, ainda que de forma rápida, que o conteúdo dessa angústia não se relaciona a uma ameaça à satisfação dos desejos, como é a angústia de castração mencionada por Freud na dissolução do complexo edípico; aqui, trata-se de uma ameaça de aniquilação que toma conta do lactente sem que ele esteja suficientemente maduro para experienciar e elaborar. O que está em jogo, neste caso, é a cisão do processo de amadurecimento, isto porque não há um EU capaz de se defender das intrusões ambientais. Como afirma Loparic, “o inesperado precoce não invade apenas por surpreender,

o seu efeito traumatizante resulta sobretudo do fato de não existir ainda, nas fases muito precoces, alguém que possa integrá-lo na forma de uma experiência” (Loparic, 1999, p. 360).

Se a mãe é suficientemente boa, ela permite ao bebê viver espontaneamente a alternância entre suas tensões instintuais – referentes ao seu *estado excitado*, marcado pelo gesto espontâneo, pela motilidade de “encontrar algo” numa vivência de comunicação e mutualidade, e seu *estado tranquilo*, onde impera um relaxamento, uma quietude contornada por um colo que dá segurança. Este manejo (*handling*), que oferece contorno às dispersas sensações sensório-motoras do bebê, oferta, diz Winnicott, a primeira morada ao lactente, uma morada onde os braços da mãe e o corpo do bebê são sentidos como uma única coisa. O *handling* seguro da mãe faz com que o lactente elabore imaginativamente suas funções somáticas, dando sentido aos seus movimentos e sensações corporais, criando, conseqüentemente, as bases para que o potencial humano herdado se estabeleça enquanto continuidade de ser, as bases para que o sentimento de ser real possa assentar-se no soma, garantindo a conquista da personalização (cf. 1960/1983). Personalização entendida como o oposto da cisão psique-soma.¹⁸

Com o termo personalização, Winnicott (1945/2000, p. 225) nomeia o “sentimento de estar dentro do próprio corpo”. Para o autor, um bebê que não teve uma pessoa que lhe “juntasse os pedaços” começa em desvantagem na tarefa de se integrar, e talvez sequer

18. Em “Sobre as bases para o *Self* no corpo” (1970/1994), Winnicott esclarece que pretende, com o termo personalização, chamar a atenção para a morada da psique no corpo, em oposição à despersonalização, cuja característica clínica é a sensação de não pertinência ao corpo. Contudo, vale também trazer aqui o esclarecimento sobre o que Winnicott entende por *psique* para que esta não seja confundida com a mente. Em “A mente e sua relação com o psicossoma”, ele afirma que a palavra *psique*, no contexto de seu pensamento, “significa elaboração imaginativa dos elementos, sentimentos e funções somáticos, ou seja, da vitalidade física” (1949/2000)

consiga. Como esclarece Laurentiis (2016, p. 104), é justamente a repetida experiência de ser cuidado fisicamente que permite que distintos aspectos do existir corpóreo sejam elaborados, ganhem sentido e fomentem, gradativamente, o sentimento de “habitar” seu corpo. Para tanto, é preciso uma maternagem que, ao promover cuidados físicos, faça isto mergulhada numa comunicação empática. É isto que transforma uma “porção de pedacinhos” em um único ser que faz do corpo sua morada.¹⁹ Para uma maior precisão conceitual, convém recorrer às palavras do autor:

O começo daquela parte do desenvolvimento do bebê que estou chamando de personalização, ou que pode ser descrita como uma habitação da psique no soma, tem que ser encontrado na capacidade que a mãe ou a figura materna tenham de juntar seu envolvimento emocional, que originalmente é físico e fisiológico. (Winnicott, 1970/1994, p. 205)

Winnicott (1945/2000, p. 225) relaciona a saúde à integração, ao sentimento de ser real e à personalização. No texto “O primeiro ano de vida”, o autor deixa claro que o bebê tem uma psique imatura que, embora baseada no funcionamento do tecido cerebral, ainda não se encontra “estritamente ligada ao corpo e à vida do corpo” (1958/1980, p. 8). Como nos lembra Laurentiis (2016, p. 101), o conceito de psique não se refere a uma instância de um aparelho, mas remete ao trabalho constante de elaborar o corpo vivo. Essa elaboração é favorecida por uma maternagem que unifica o bebê por um colo seguro e que não o permite perceber-se como um aglomerado de partes corpóreas. Os toques e manejos corporais, que continuamente uma mãe dispensa ao seu filho, o congregam em uma unidade, que “estimulam uma vida saudável dentro do corpo” (Winnicott, 1988, p. 143). Desde a perspectiva winnicottiana, a psique trabalha para uma elaboração imaginativa das funções corporais; dizer isto

19. Trabalhamos, de modo mais detido, sobre as contribuições de Winnicott em relação ao corpo e à psicossomática em Ribeiro, 2018.

significa que, ao experienciar uma série de fenômenos provenientes de seu soma, o bebê, com a ajuda do manejo materno, passa a dar sentidos aos sinais que provêm de seu corpo, apropriando-se dele, tomando-os como seus. A psique, ao elaborar imaginativamente as funções corporais, vai formando um rol de memórias que liga o que foi vivenciado ao que está sendo vivenciado, dando sentido ao sentimento do eu; “[...] justifica nossa percepção de que dentro daquele corpo existe um indivíduo” (Winnicott, 1988, p. 46).

Pelo exposto, fica claro que, para Winnicott, o alojamento da psique no corpo não é algo garantido geneticamente; antes, é uma conquista da saúde emocional, podendo inclusive ser ameaçada ao longo da vida. Tal conquista implica, necessariamente, uma provisão ambiental, pois não nascemos nos sentindo donos de nossa massa anatômica; inicialmente, ela nos é estranha; cabe-nos a tarefa de nos alojar nesta anatomia, fazendo-a corpo próprio, dando sentido ao seu funcionamento. Se o sentimento de real, de habitar o próprio corpo, não é garantido pelo potencial herdado, também não o é a experiência de situar-se no espaço e no tempo. Integrar-se no tempo e no espaço é também uma conquista inerente à tarefa de continuar a ser. Disto podemos depreender que a realidade percebida desde a representatividade, desde o tempo e o espaço, não é um *a priori*. Há, para Winnicott, um extenso caminho a ser percorrido rumo à percepção objetiva da realidade, cuja conquista não pode ser tomada como óbvia.

Por vezes esse longo caminho é interrompido e conquistas do amadurecimento podem ser impedidas de se efetivar. No caso da psicose, o fracasso ambiental poderá culminar em uma deficiente ou inexistente localização da psique no soma, na incapacidade de sentir-se inteiro e real, ou na inability de lidar com a realidade compartilhada e objetivamente percebida. Falhas ambientais, que incidem em momentos anteriores à conquista de um EU separado do NÃO-EU, referem-se a bebês que não tiveram a chance de experimentar uma confiabilidade ambiental. No caso deste tipo de

bebê, seus problemas relacionam-se com a falha na conquista do sentimento de real, com a cisão da personalidade, e não com dilemas relativos ao investimento pulsional em objetos eróticos. Expostos a um padrão de fracassos ambientais, esse tipo de bebê porta consigo uma angústia impensável, “sabe” o que é ser deixado cair ou o que é uma desunião psicossomática (cf. Winnicott, 1969/1994, p. 201).

Em “A experiência mãe-bebê de mutualidade”, Winnicott (1969/1994) nos fala que bebês que tiveram um bom começo e não se expuseram a um padrão de descuidos ambientais se encontram bem garantidos e não paira sobre eles o medo da desintegração, do colapso. Esse tipo de bebê se tornará um indivíduo que poderá correr os riscos inerentes à vida, pois os dramas que lhe assolam não são capazes de lhe dissociar. Caso o indivíduo não tenha alcançado o *status* de unidade e não consiga habitar um mundo compartilhado por de pessoas inteiras, seus padecimentos serão de outra natureza, pois se referem a defesas que tiveram que ser erigidas mediante a exposição de fracassos sentidos como intoleráveis nos momentos primitivos do amadurecimento. Loparic explica a diferença entre poder viver os dramas da vida e ter que alcançar uma posição para a qual viver uma vida; em outros termos, explica a diferença entre a neurose e a psicose:

A situação dos psicóticos é diferente. Para caracterizar essa diferença, é preciso lembrar que a externalidade e a objetividade do mundo, assumida pelos neuróticos, é uma criação do processo de amadurecimento e que possui, em virtude disso, um certo caráter ilusório. Os neuróticos só podem sofrer porque “têm fé” na realidade objetiva do mundo e formulam os seus problemas como relativos a esse mundo. Tal não acontece com os psicóticos, cujo problema essencial é justamente a falta da ilusão básica, sobre a possibilidade do contato com o mundo externo. Esta falta da ilusão não decorre do abandono de cargas sobre representações por imagem e a consequente perda de conexão entre representações por palavra e representações por imagem, como

pensava Freud, mas é devida à não-constituição, numa fase anterior, de um mundo confiável de objetos subjetivos. Os seus problemas, assinalados pelas agonias impensáveis (*unthinkable anxiety*), não são de ordem representacional; eles dizem respeito ao alojamento (*dwelling*), não acontecido, num mundo que deveria ter sido o primeiro, caso não tivesse havido a falha ambiental. Esses problemas não são enigmas nem se assemelham a casos de polícia. Não houve transgressão alguma, nem censura, não há criminosos nem algozes. Há bebês, crianças, adolescentes, adultos, agonizando por falhas nas relações humanas. (Loparic, 1999, p. 362)

Sofrimento, frustração de desejo e incompatibilidade com as demandas da realidade são problemas de pessoas que alcançaram o *status* unitário, de pessoas inteiras que padecem de dramas neuróticos. Essas pessoas foram acolhidas, quando lactentes, em seus gestos espontâneos e puderam experienciar uma ilusão de onipotência. Não foram submetidas a falhas na sustentação (*holding*), na manipulação (*handling*) e na apresentação do mundo em pedacinhos simplificados. Segundo Winnicott (1960/1980, pp. 18-19), a falha no *holding* produz extrema aflição e é fonte “[...] da sensação de despedaçamento, da sensação de estar caindo num poço sem fundo, de um sentimento de que a realidade exterior não pode ser usada para o reconforto interno, e de outras ansiedades que são geralmente classificadas como ‘psicóticas’”. Essas sensações não tomam o ser de uma pessoa inteira, mas acometem aquelas pessoas que não alcançaram a integração e não se alojaram no corpo devido a um *handling* deficiente, incapaz de promover a conquista da parceria psique-soma, que é tão importante “[...] para a formação do sentido do ‘real’, por oposição a ‘irreal’”. A deficiência no fomento da ilusão de onipotência, na apresentação do mundo em pequenas doses, trabalha contra a capacidade de se relacionar com os objetos objetivamente percebidos, com a realidade externa. Como vimos, sem poder ser “criador de mundo”, sem poder viver a sua ilusão criativa, o bebê encontra-se diante de obstáculos para seguir o

caminho rumo à capacidade de sentir-se real, de relacionar-se com o mundo externo, com seus objetos e fenômenos compartilhados (Winnicott, 1960/1980).

Com base no exposto, cumpre destacar que, ao discutir o relacionamento humano com a realidade externa, Winnicott nos apresenta uma longa jornada a ser percorrida pelo lactente, que parte do mundo subjetivo – marcado pela integração no tempo e no espaço, pelo alojamento no corpo e pela experiência de ilusão – para, finalmente, chegar ao universo representacional da realidade objetivamente percebida. Se tudo vai bem no início dessa jornada, as bases para desenvolver a percepção objetiva da realidade estão consolidadas. Para Winnicott (1945/2000, p. 225), “toda e qualquer falha relacionada à objetividade, em qualquer época, refere-se à falha nesse desenvolvimento emocional primitivo”. Entre o mundo criado pelo bebê e o mundo externo insubordinado a ele, há um caminho intermediário marcado pela experiência de acessar um espaço próprio, um espaço potencial, que não é exclusivamente subjetivo nem é totalmente subjugado aos ditames da realidade externa. Trata-se da transicionalidade, situada intermediariamente entre a onipotência da ilusão criadora e a imposição objetiva da realidade. Neste sentido, Winnicott afirma:

Reivindico aqui um estado intermediário entre a inabilidade do bebê e sua crescente habilidade em reconhecer e aceitar a realidade. Estou, portanto, estudando a substância da *ilusão*, aquilo que é permitido ao bebê e que, na vida adulta, é inerente à arte e à religião, mas que se torna marca distintiva de loucura quando o adulto exige demais da credulidade dos outros, forçando-os a compartilharem da ilusão que não é própria deles. (Winnicott, 1951/1975, p. 15)

Quando elementos de desilusão são inseridos na vivência do bebê, ele terá que haver-se com o mundo externo; porém, não o faz sendo servil, mas preservando a continuidade da ilusão. É assim que os bebês investem de importância especial “objetos” eleitos

como aqueles que estão no meio do caminho, na transição entre o mundo externo insubordinado e a ilusão. Sejam eles os paninhos, os ursinhos, os travesseiros, o fato é que estes objetos transicionais cumprem a função de postergar o abandono do controle mágico do mundo.

Winnicott aponta que a transicionalidade emerge no início da quebra da unidade mãe-bebê, inaugurando, assim, a primeira distância experienciada pelo lactente, a qual o autor chamará de espaço potencial. O objeto transicional situa-se exatamente aí, neste espaço, simbolizando tanto a separação quanto a união com o que está sendo separado. Assim:

Para que a transição aconteça, para que a transicionalidade se configure como tal, é preciso que o bebê esteja criando um novo espaço, um novo mundo. O que o amadurecimento promove é a capacidade inerente a todo ser humano de criar mundos e transitar entre eles. Neste momento está sendo criado o espaço potencial, a terceira área de experiência; o lugar que, se formos saudáveis podemos viver [...]. (Dias, 2003, p. 238)

Se formos saudáveis, saberemos brincar, criar a ilusão pelo que se impõe objetivamente, seja transformando um cabo de vassoura no cavalo do zorro, seja criando uma obra de arte. Essa experiência engendra a dinâmica da criação na transição entre o real objetivamente dado e o fruto da potência criativa da ilusão. Essa experiência acentua nossa saúde porque desvela justamente a nossa precariedade, dá terreno legítimo para ela, afinal, todo brincar tem tempo de validade, a área de ilusão não se mantém *ad infinitum*.²⁰ A ilusão se abre, cria possibilidades e se fecha, evidenciando nossa finitude. Não é à toa que Winnicott elege o brincar como experiência emblemática da natureza humana, pois, além de demarcar nossa finitude, deflagra que não lidamos com o real como se fosse um fato bruto,

20. Sobre a precariedade do brincar, ver Cap. III de *O brincar e a realidade* (Winnicott, 1975).

que não somos servís a um único modo de acesso: a representação compartilhada. Se assim fosse, um pedaço de madeira não poderia ser tomado como um carrinho de fórmula 1.

4. Considerações finais

Acreditamos que, por ser um pensador descomprometido com os ditames da rigidez da epistemologia de molde científico-natural, Winnicott, ao pensar o amadurecimento humano e versar sobre a transicionalidade, tolera o paradoxo de um espaço que não é dentro nem fora, e nos propõe uma área intermediária, uma zona que não é subjetiva nem objetiva. Este psicanalista lançou seu olhar para fenômenos importantes na discussão sobre a realidade, a saber, o fenômeno do bebê criando seu mundo subjetivo e o fenômeno da utilização de paninhos, ursinhos ou travesseirinhos que não habitam no mundo da realidade objetiva. Defendemos a ideia que a teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal apresenta-se como ciência ôntica do acontecer humano, pensado desde uma perspectiva que se afina com os questionamentos heideggerianos. Ainda que em âmbitos discursivos distintos, um ôntico e o outro ontológico, ambos pensadores questionaram o sentido unívoco de realidade legado pela tradição moderna, qual seja: de algo acessível via representação objetiva. Nenhum dos dois afirma ser a realidade objetivamente percebida nosso único modo de acesso ao mundo externo. Ambos mostraram modos mais primordiais e não objetificantes de acesso.

Heidegger nos indicou que o Dasein, de início e na maioria das vezes, não lida com o mundo por uma distância que lhe permita uma mirada objetificante, mas está imerso nos afazeres cotidianos, dando sentido aos entes que encontra pela lida e não pela apreensão temática. Enquanto ser-no-mundo, o ente que nós mesmos somos existe no mundo circundante, dando sentido aos encontros que se dão no horizonte dos afazeres e, por isso, não precisa se emaranhar

em dilemas epistêmicos e comprovar a existência do mundo externo. O mundo que se abre na vida cotidiana não requisita representação, logo, a realidade que se abre originariamente ao Dasein não é acessível de modo objetivo.

Winnicott, por sua vez, nos indicou não só que a realidade objetivamente percebida não é a única forma de realidade que acessamos como também nos mostrou que não podemos pressupor que todos os humanos alcançaram um amadurecimento suficiente para acessar, de modo significativo e pessoal, a realidade compartilhada. Sua teoria mostrou o valor da ilusão de onipotência como caminho necessário para alcançar uma maturidade emocional capaz de nos permitir acessar os objetos objetivamente percebidos. Como Winnicott nos faz voltar a atenção para o neonato, essa ilusão, como afirma Dias (2011), não é um desvio da realidade objetiva, mas um caminho necessário para poder acessá-la no futuro. Inicialmente, é preciso que o bebê seja um criador de mundo, um criador do objeto subjetivo; depois, que passe pela transição com um objeto que não é externo nem interno; ao cumprir essa jornada, alcançará a possibilidade de ter percepções objetivas do real. Winnicott nos apresenta uma psicanálise que defende distintos sentidos de realidade, e nos faz ver que a capacidade de dotar o mundo de significado pessoal e compartilhar os sentidos com os outros é uma conquista do amadurecimento. Eis aqui uma diferença em relação a Heidegger. O Dasein é sempre um ente maduro o suficiente para lidar com a realidade compartilhada dando sentido a ela. O bebê winnicottiano precisa amadurecer para alcançar essa possibilidade que, segundo o filósofo alemão, é constitutiva do ser humano. Dizer isto não significa dizer que Heidegger teria que ter se dado conta que existem humanos que não se sentem integrados o suficiente para poder compartilhar sentidos com outros. Heidegger, como filósofo, não dispunha de dados importantes que Winnicott encontrou na clínica pediátrica e psicanalítica, tampouco tinha o amadurecer humano como foco de sua filosofia. Ao fazer uma analítica da existência humana,

Heidegger se ateu ao campo da discussão filosófica e versou sobre um ser humano adulto e saudável; com isto, nos legou a importante desconstrução da primazia sujeito-objeto na interpretação das relações do ser humano com o mundo.

Winnicott, com base em experiência clínica, nos legou uma ciência que atentou para um outro aspecto ligado à discussão sobre o tema da realidade, nos fez ver que nem sempre o sentimento de real está à disposição dos indivíduos. Vimos que, no caso de amadurecimentos que foram interrompidos por falhas ambientais, o ser humano padece de uma inexistente ou frágil coesão psique-soma e lhe falta o sentimento de ser real, porque lhe habita uma agonia impensável que carrega uma memória não elaborada do colapso sofrido em momentos muito primitivos. Esta contribuição da psicanálise winnicottiana lançou uma luz sobre aspectos que não são contemplados pelo campo da filosofia. O que nos faz crer que este é um autor incontornável para a discussão sobre este tema tão caro ao campo filosófico: os modos de lidar com a realidade, os vários modos de o ente humano habitar o mundo. Não obstante as diferenças em relação a Heidegger, não podemos deixar de destacar que ambos se empenharam em desconstruir a ideia de que existe apenas um sentido de realidade, o sentido objetivo.

Referências

- Descartes, R. (1983). *Discurso do método* (J. Guinsburg e Bento Prado Jr., trads, 3. ed). São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.
- Dias, E. O. (2011). *Sobre a confiabilidade e outros estudos*. São Paulo: DWWeditorial
- Dubois, C. (2004). *Heidegger: introdução a uma leitura* (Bernardo Barros Coelho de Oliveira, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- Fogel, G. (1986). Martin Heidegger, *et coetera* e a Questão da Técnica. *O que nos faz pensar, Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio*, 10(2), 37-67.
- Heidegger, M. (1925). *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (II Abteilung, Vorlesugen 1923-1944, Band 20). Frankfurt Am Main: Vittorio Klostermann, 1994.
- Heidegger, M. (1925). *Prolegómenos para uma historia del concepto de tempo*. (Jaime Aspiunza, trad.). Madrid: Alianza Editorial, 2006.
- Heidegger, M. (1927). *Ser e tempo*. Tradução brasileira: Márcia de Sá Schuback. *Ser e Tempo*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- Heidegger, M. (1973). *O fim da filosofia e a tarefa do pensamento* (Ernildo Stein, trad.). São Paulo: Abril Cultural (Coleção Os Pensadores).
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt / M, Klostermann. Tradução brasileira: Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold, São Paulo: EDUC; Petrópolis: Vozes, 2001.
- Heidegger, M. (1991). *Que é metafísica?* (Ernildo Stein, trad.). São Paulo: Nova Cultural.
- Heidegger, M. (2007). *Nietzsche* (Marco Antônio Casanova, trad, vol 2). Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Inwood, M. (2002). *Dicionário Heidegger* (Luísa Buarque de Holanda, trad.). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Jaeger, p. (2006). Epílogo de la editora. In p. Jaeger, *Prolegómenos para uma historia del concepto de tempo* (Jaime Aspiunza, trad.). Madrid: Alianza Editorial.
- Kuhn, T. (1998). *A estrutura das revoluções científicas*. (Beatriz Vianna Boeira e Nelson Boeira, trads.). São Paulo: Perspectiva.
- Laurentiis, V. R. F. (2016). *Corpo e psicossomática em Winnicott*. São Paulo: DWWeditorial.
- Lévinas, E. (1997). *Descobrimdo a existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Loparic, Z. (1982). A fenomenologia do agir em *Sein und Zeit*. *Manuscrito: revista de Filosofia*, 1(1), 149-180.
- Loparic, Z. (1991). Heidegger e a filosofia da finitude. *Revista Latinoamericana de Filosofia*, 17(1), 21-41.
- Loparic, Z. (1995). Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Psicologia USP*, 6(2), 39-61.
- Loparic, Z. (1999). É dizível o inconsciente? *Natureza humana*, 1(2), 323-385.

- Loparic, Z. (2006). De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática. *Winnicott e-prints*, 1(1), 1-29.
- Loparic, Z. (1997). Winnicott: uma psicanálise não-edipiana. *Revista de psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre*, 4(2), 375-387
- Pasqua, H. (1997). *Introdução à leitura do Ser e Tempo de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget.
- Ribeiro, C. V. (2016). Da dimensão ontológica da psicanálise: considerações à luz de Kuhn e Heidegger. In F. Bocca; E. Fonseca; R. Miranda; Z. Loparic. (orgs.). *Pluralismo na psicanálise* (pp. 181-231). Curitiba: PUCPress.
- Ribeiro, C. V. (2018). O corpo à luz da ontologia heideggeriana e da psicanálise winnicottiana. In C. V. Ribeiro (org.). *Ontologia e Psicanálise: diálogos possíveis*. (pp. 90-107). São Paulo: DWWeditorial.
- Steiner, G. (1978). *As ideias de Heidegger* (Álvaro Cabral, trad.). São Paulo: Cultrix.
- Winnicott, D. W. (1945). Desenvolvimento emocional primitivo. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000
- Winnicott, D W. (1949). O mundo em pequenas doses. In D. W. Winnicott, *A criança e seu mundo*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- Winnicott, D W. (1949). A mente e sua relação com o psicossoma. In D. W. Winnicott *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, 2000
- Winnicott, D W. (1951). Objetos transicionais e fenômenos transicionais. In D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- Winnicott, D W. (1952). Ansiedade associada à insegurança. In D. W. Winnicott *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1958). O primeiro ano de vida. In D. W. Winnicott, *A família e o desenvolvimento individual*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980
- Winnicott, D. W. (1960). O relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê. In D. W. Winnicott, *A família e o desenvolvimento individual*. Belo Horizonte: Interlivros, 1980.
- Winnicott, D. W. (1960). Teoria do relacionamento paterno-infantil. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1962). A integração do ego no desenvolvimento da criança. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- Winnicott, D. W. (1964). O recém-nascido e sua mãe. In D. W. Winnicott, *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

- Winnicott, D. W. (1965). A psicologia da loucura: uma contribuição da psicanálise. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994.
- Winnicott, D. W. (1968a). A amamentação como forma de comunicação. In D. W. Winnicott, *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Winnicott, D. W. (1968b). A comunicação entre o bebê e a mãe e entre a mãe e o bebê: convergências e divergências. In D. W. Winnicott, *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- Winnicott, D. W. (1969). A experiência mãe-bebê de mutualidade. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994.
- Winnicott, D. W. (1970). Sobre as bases do self no corpo. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994
- Winnicott, D. W. (1971). A criatividade e suas origens. In D. W. Winnicott, *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- Winnicott, D. W. (1988) *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago.

Ser si mesmo: abordagem fenomenológica da autenticidade e da inautenticidade

Philippe Cabestan

Margarita Maria Garcia Lamelo (trad.)

1. Introdução

Há algum tempo, a psiquiatria ainda utilizava sem dificuldade o termo *alienação* para designar “os distúrbios graves e prolongados da atividade física” (Postel, 1993, p. 23). Sabemos que o célebre médico francês, Philippe Pinel (1745-1826), preferia falar de alienação mental em vez de loucura.¹ Não se trata, todavia, de uma inovação e, como aponta Pinel em seu artigo da *Encyclopédie méthodique*, a expressão *alienatio mentis* ou alienação do espírito encontra-se no discurso médico da Renascença e na obra de Ambroise Paré no fim do século XVI. Entretanto – quiçá em razão de certa desconfiança da psiquiatria contemporânea em relação ao vocabulário propriamente filosófico –, o termo alienação está atualmente em desuso e somente os psiquiatras e os psicólogos veem seus pacientes como alienados. Parece, entretanto, que o conceito de alienação – sem falar da necessidade de colaboração do filósofo e do psiquiatra – merece ser reabilitado.

1. Sabemos que, segundo M. Foucault, Ph. Pinel não libertou os loucos de suas correntes, muito pelo contrário. O médico participaria deste novo encarceramento da loucura nos manicômios e desta objetivação da liberdade dos loucos, que víamos outrora como estranhos ao Ser, e que vemos doravante como “estranho em relação a si, alienado”. Longe de ser desprezível, esta última perspectiva talvez mereça ser reexaminada (Foucault, 1972, p. 535).

Conhecemos a sua importância nas filosofias de Hegel, Feuerbach, Marx, Lukacs. Mas também é possível dar ao conceito de alienação um significado *fenomenológico*, na medida em que ele permite enfatizar uma possibilidade fundamental da existência: de tornar-se estrangeira a ela mesma ao ponto de perder a liberdade que a distingue dos outros seres. Mas, não é precisamente essa possibilidade que certos fenômenos ditos psicopatológicos realizam? A psicose não é, antes de tudo, um tornar-se estranho a si mesmo, *eine Entfremdung* como dizem os alemães, de tal sorte que o doente não é mais ele mesmo? Deste ponto de vista, tudo se passa como se um falso eu, uma falsa ipseidade ou um falso *self* – preferimos não traduzir esse último termo para conservar a proximidade linguística entre o inglês e o alemão, do *self* e do *Selbst* – tivesse se imposto e dominasse o doente.

Essa expressão de falso *self* refere-se naturalmente à distinção – ao mesmo tempo enigmática e fecunda – feita por Winnicott entre um verdadeiro *self* (*true self*) e um falso *self* (*false self*). Na verdade, é preciso reconhecer que essa distinção, mesmo estando, como todos sabem, no cerne do pensamento de Winnicott, suscita interrogações e que Winnicott, ao contrário de todo espírito de sistema, não procura elucidar esta equivocidade. Todavia, parece-nos possível esclarecer esta noção, não graças a uma nova explicação do *corpus* winnicottiano, do qual não somos especialistas, mas a examinar sob uma perspectiva fenomenológica com base nas noções de Heidegger e Sartre de autenticidade.

2. Self, integração, personalização e realização

Podemos tomar como ponto de partida o que o próprio Winnicott declara, em uma carta bem conhecida, escrita cinco dias antes de sua morte à sua tradutora, Jeannine Kalmanovitch, no dia 19 de janeiro de 1977.

Quanto a esse artigo, a coisa principal se refere à palavra *self*. Eu me perguntei se seria capaz de escrever qualquer coisa sobre essa palavra, mas assim que comecei a fazê-lo, constatei que havia muita incerteza em meu próprio espírito em relação a minha própria aceção do termo. Constatei que escrevi o que segue: para mim, o *self* que não é o ego é a pessoa que sou eu, que é somente eu [*the self, which is not the ego, is the person who is me, who is only me*]. (Carta citada por Lehmann, 2009, p. 98)

Esta precisão nos parece preciosa em muitos níveis. Mesmo se não nos cabe distribuir elogios e críticas, ela mostra acima de tudo a probidade intelectual de seu autor, que não hesita em reconhecer sua própria incerteza. Ademais, ela implica admitir, além das tentativas de um pensamento que busca a si mesmo, o caráter profundamente enigmático de seu objeto, no sentido de que a questão de nossa identidade e aquilo que a constitui permanecem eminentemente problemáticos. Neste sentido, talvez fosse imprudente criticar em Winnicott a incerteza de sua concepção do *self*, que advém, talvez, de sua preocupação de não impor uma clareza ilusória em uma área em que devemos aceitar uma certa obscuridade.

Enfim e principalmente, ao afirmar que o *self* não é o eu (*is not the ego*), mesmo o *self* não sendo qualquer outro senão eu (*is anybody else but me*), Winnicott alinha-se, à sua maneira, com uma tese fundamental da fenomenologia existencial que, ao reconhecer a “minhidade” do Dasein, seu “ser-a-cada-momento-meu (*Jemeinigkeit*)”, rompe com a concepção dita cartesiana do *ego cogito*, isto é, com a ideia de um ser que possui, como escreve Heidegger, “a mesmidade e a permanência de um sendo subsistente (*die Selbigkeit und Beständigkeit eines immer schon Vorhandenen*)”. Portanto, Heidegger opõe à permanência do ego subsistente, a constância (*Selbst-ständigkeit*) do Dasein, que encontra seu fundamento na estrutura temporal da preocupação e a resolução (Heidegger, 1993, p. 267, §64). É verdade, no entanto, que a perspectiva de Winnicott é sensivelmente diferente, na medida em que ele se esforça para voltar

ao início do *self* que, segundo ele, “é uma soma de inícios” (Winnicott, 1962/1970, p. 10, note 1). Deste modo, enquanto Heidegger em *Sein und Zeit* ou Sartre em *L'être et le néant* descrevem um existente em plena maturidade, Winnicott adota um ponto de vista ontogênico, a fim de apreender o processo de “maturação” ao termo do qual emerge um ser, que é ao mesmo tempo integrado e personalizado. Voltando antes mesmo do nascimento do bebê, Winnicott escreve, “podemos com certeza dizer sobre a *psique* (distinta do soma) que há um caminho particular (*going along*), uma continuidade da experiência vivida (*continuity of experiencing*), anterior à distinção do eu e não-eu (*me e not-me*)” (Winnicott, 1949/1969, p. 132). Como se sabe, é nessa continuidade de ser (*continuity of being*) que Winnicott situa “os inícios do *self*”, designando, então, antes mesmo de sua integração, os processos que garantem o crescimento vital do feto. (Winnicott, 1949/1969, p. 132)²

Deste modo, longe de ser originalmente um ego substancial – vale notar que o termo latino *ego*, sob a pluma de Winnicott, designa, simplesmente, pelo que parece, o campo problemático do verdadeiro e do falso *self*, do eu (*me*) e do não-eu (*not-me*) –, cuja unidade e identidade seriam estabelecidas desde o nascimento, o bebê, para Winnicott, é um ser cuja integração está em curso.³ Winnicott destaca, a respeito deste tema, em um artigo de 1945, intitulado “O desenvolvimento afetivo primário”, que não existe “necessariamente integração entre uma criança adormecida e uma criança acordada”,

2. Winnicott também escreve: “o verdadeiro *self* provém da vida dos tecidos corporais e do jogo livre das funções do corpo, inclusive o do coração e da respiração” (Winnicott, 1970, p. 126).
3. Para G. Guillerault, a noção de *self* constitui o lugar de um encontro possível com as posições de F. Dolto “que tampouco deixou de perseguir a autenticidade. Indo, nessa via, a ponto de recorrer à distinção (lacaniana) do sujeito e do eu (chegando a fundá-la conceitualmente à sua maneira), opondo dessa forma a autenticidade que seria a do sujeito, à vaidade dissimulada e mentirosa do Eu” (Guillerault, 2007, p. 186).

e acrescenta que “cada vez que podemos sonhar e lembrar-nos do sonho é precioso, pois isso representa uma ruptura da dissociação” (Winnicott, 1958a/1969, pp. 62-64). Trata-se, portanto, pelo ambiente e pelo potencial inato que revela, “o *self* central ou autêntico”, de compreender como o bebê adquire uma realidade psíquica pessoal, um esquema corporal pessoal, tornando-se capaz de situar-se no espaço e no tempo (Winnicott, 1960c/1969).⁴ Trata-se, em outras palavras, de compreender como o bebê se torna um existente (Dasein). Embora Winnicott permaneça relativamente elíptico sobre a maneira como ocorre a integração e, mais amplamente, a maturação do bebê, sabemos que o processo está estreitamente ligado ao colo (*holding*) e aos cuidados (*handling*) oferecidos pela mãe, assim como ao seu olhar como espelho (Winnicott, 1967/1976, p. 162). Deste ponto de vista, a integração advém, fundamentalmente, da imaginação, e o *self* é chamado, por conseguinte, de “imaginário”.⁵

Esta é, poderíamos dizer, a interpretação de Winnicott sobre a famosa frase de Freud “*wo es war, soll ich werden*”. Mas, o *ich* ou o eu em questão designa mais exatamente um *self* (ou *selbst*), ou seja, o resultado de um processo cuja realização jamais é garantida.

4. Notemos que este interesse pela vida do bebê produz um eco do lado dos fenomenólogos como testemunham os cursos que Merleau-Ponty consagra entre 1949 e 1952 à psicologia da criança. Nesta ocasião, o autor da *Phénoménologie de la perception* se indaga sobre o nascimento como início de uma consciência e sobre a constituição do esquema corporal com base em um corpo bucal e em um corpo respiratório. Evidentemente, Merleau-Ponty não cita nominalmente Winnicott, mas se refere aos trabalhos de Anna Freud e de Mélanie Klein (Merleau-Ponty, 2001, pp. 101, 313 e 355).
5. “Sem dúvida, podemos descrever em outros termos essa parte obscura do processo de maturação. Contudo, se quisermos expressar o fato de que um novo ser humano começou a existir e a acumular experiências que podemos qualificar como pessoais, devemos postular os rudimentos de uma elaboração imaginativa de um funcionamento puramente corporal” (Winnicott, 1962/1970, pp. 14-15). Ver também Winnicott, 1958a/1969, p. 137.

Para nos convenceremos disto, basta considerar os efeitos da falta de sono em uma pessoa saudável, ou, então, as diferentes formas de dissociação psicótica. A integração (isto é, a unificação), a personalização (isto é, a instalação da psique no corpo) e a relação de objeto são, portanto, os resultados de processos complexos que – como o acesso à heterossexualidade genital para Freud – podem sempre ser colocados em questão, em outras palavras, podem permanecer inacabados ou parciais.

3. Intrusões, verdadeiro self e falso self

A continuidade de ser que caracteriza o *self* pode, de maneira geral, ser colocada em perigo pelo que Winnicott chama de intrusão ou invasão (*impingements*). Estes fenômenos suscitam reações mais ou menos violentas que são, ao mesmo tempo, soluções de continuidade na vida da criança (Winnicott, 1958f/1969, p. 132). O que está em questão aqui, para Winnicott, não é a simples ansiedade nem a angústia neurótica (*anxiety*), mas, a angústia primitiva ou *primitive agony* que encontramos nos pacientes psicóticos e cujas diversas formas Winnicott classifica em função da quantidade de integração poupada pelo desastre (Winnicott, 1956/1969, p. 289). Surge, então, a possibilidade de uma “distorção do ego” sob a forma do desenvolvimento de um falso *self*. De fato, ou os processos do *self* podem permanecer ativos, sem interrupção, seguindo o vetor do crescimento vital, pois se beneficiam de um ambiente bom o suficiente, ou o ambiente não é suficientemente bom. Neste último caso, o falso *self* aparece como uma organização de defesa – que não deve ser confundida com os mecanismos de defesa do eu, que Freud descreve e que se referem às pulsões do inconsciente – destinada a proteger o núcleo do verdadeiro *self* (Winnicott, 1965b/1970, p. 121).

No artigo de 1960, intitulado: “Distorção do eu em termos de verdadeiro e falso self (*Ego distortion in terms of true and false self*)”, Winnicott descreve o verdadeiro *self* com a ajuda de conceitos de

espontaneidade e identidade pessoal: “ele é a posição teórica de onde provêm o gesto espontâneo e a ideia pessoal”; ele é a fonte de pulsões pessoais às quais está ligado um sentimento de realidade. No entanto, Winnicott nos diz que, “existe um grande número de indivíduos que são clinicamente sãos e cuja existência, entretanto, é vivida sob o signo da insignificância e do vazio” (Winnicott, 1965b/1970, p. 126). O falso *self* vem, portanto, acompanhado de um sentimento de irrealidade ou de um sentimento de inanidade, como se a existência fosse uma comédia da qual ele faria o papel dos atores. Este é o caso do pequeno Iiro, criança finlandesa, que tinha nove anos e nove meses quando Winnicott o encontrou, e que havia nascido, para grande desespero de sua mãe, com suas mãos e pés palmados (*sindactilia* congênita). Essa criança espantava o cirurgião que o operava e que o “achava muito cooperativo”. Quando Winnicott lhe perguntou se ele nunca ficara bravo por ter sido operado, a criança respondeu: “Nunca fico bravo”, e acrescentou: “Fui eu que pedi que continuassem a me operar, é muito melhor para trabalhar, ter dois dedos ao invés de quatro juntos, como antes” (Winnicott, 1965b/1970, p. 126). Ora, o recurso da cirurgia ortopédica era, sobretudo, uma obsessão materna, embora a própria criança manifestasse a necessidade de ser amada tal como havia vindo ao mundo, antes das intervenções cirúrgicas. A conduta do pequeno Iiro advém também dessa submissão (*compliance*) típica desse mecanismo de “*self defense*” (Dethville, 2008, p. 132), que constitui o falso *self*. (Winnicott, 1971b/1979, p. 24)

No entanto, essa submissão é mais ou menos acentuada, e Winnicott classifica as organizações do falso *self* segundo seu grau de distanciamento da saúde. Nos casos mais graves, como de esquizofrenia latente, o falso *self* é estabelecido como real, a tal ponto que os outros o tomam pela pessoa real, mesmo que falte ao falso *self* “algo essencial”. O doente, por exemplo, é incapaz de se comunicar de maneira viva e pessoal, e sua fala é irresistivelmente monótona. Na outra extremidade, no estado de saúde, o falso *self* é

representado por uma atitude social polida, de boas maneiras e certa reserva (Winnicott, 1965b/1970, p. 119). O falso *self* é, portanto, um compromisso com as exigências da vida em sociedade sem que a pessoa seja escravo disto. Winnicott nos propõe a seguinte comparação: existe entre os atores

[...] aqueles que podem ser si mesmos e que também podem interpretar um papel, enquanto que existem outros que podem interpretar somente um papel e que ficam completamente perdidos quando não estão desempenhando um papel, quando não os apreciamos ou não os aplaudimos. (Winnicott, 1965b/1970, p. 126)

Da mesma maneira, alguns doentes não têm a possibilidade de ser eles mesmos (Winnicott, 1965b/1970, p. 128). Deve-se, então, distinguir os casos patológicos em que o falso *self* domina a existência individual e os casos não patológicos em que o falso *self* é um papel que assumimos e que deixamos conforme as circunstâncias. Dependendo do caso, o *self* fica, portanto, menos gravemente dividido entre um falso *self* e um verdadeiro *self* (Winnicott, 2000, p. 321). No caso de uma divisão extrema, o verdadeiro *self* fica totalmente distanciado da realidade exterior.

4. Falso *self* e inautenticidade

Gostaríamos, neste momento, de introduzir os conceitos fenomenológicos de autenticidade (*Eigentlichkeit*) e de inautenticidade (*Uneigentlichkeit*).⁶ Primeiramente, tentaremos contextualizar a ideia de falso *self* na problemática heideggeriana da decadência e da ditadura do “on”. Em um segundo momento, iremos nos situar sob o ponto de vista da concepção sartriana da inautenticidade como desejo de ser. Em *Être et temps*, Heidegger afirma que o Dasein,

6. Devemos reconhecer que o termo autenticidade traduz de maneira discutível o substantivo alemão “*Eigentlichkeit*”.

em razão de sua constituição, “primeiramente e na maior parte das vezes não é si mesmo (*Dass das Dasein zunächst und zumeist nicht es selbst ist*)” (Heidegger, 1986, §25, p. 157). A autenticidade, o ser-si-mesmo autêntico (*das eigentliche Selbstsein*) é, portanto, “uma maneira de existir (*eine Weise zu existieren*)” (Heidegger, 1986, p. 323). Melhor ainda: a autenticidade é a possibilidade para o Dasein de ser o que ele é, ou seja, um ser-no-mundo que, enquanto clarão ou clareira do ser (*Lichtung*), é o lugar do ser (Dasein). Mas se o Dasein pode existir na forma da autenticidade, ele também pode existir na forma privativa da fuga e da inautenticidade. Neste último caso, o Dasein foge de si mesmo enquanto ser-aí, enquanto abertura ao ser. A inautenticidade, na verdade, está intimamente ligada para Heidegger à decadência (*Verfallenheitk*) do Dasein, em outras palavras, à sua imersão no mundo da preocupação e à sua queda sob a dominação dos outros (*in der Beherrschigkeit der Anderen*), em outras palavras, sob a dominação anônima do “on” (Heidegger, 1986, p. 223).⁷ Portanto, o Dasein se fecha no falatório (*Gerede*) e no que Merleau-Ponty chama, por sua vez, de “palavra falada” (Merleau-Ponty, 1985, p. 229). O Dasein se alegra e se diverte como as pessoas se divertem e se alegram, acha revoltante o que as pessoas acham revoltante etc. (Heidegger, 1986, p. 170).

Porém, devemos ressaltar que essa existência inautêntica, sob a dominação do “on”, longe de ser desconfortável, oferece ao Dasein uma relativa segurança e paz de espírito. Se, de certa forma, os outros lhe confiscaram seu ser, assim como suas próprias possibilidades, pode-se dizer também que ficou desencarregado de seu ser (*Seinsentlastung*). Heidegger escreve sobre o Dasein descaído: “A pretensão que o ‘on’ tem de alimentar e levar uma ‘vida’ plena e autêntica oferece ao Dasein uma *tranquilização* [*Beruhigung*] para

7. . Seria necessário distinguir a decadência no cotidiano e a queda na inautenticidade, pois, a existência cotidiana não implica necessariamente que o Dasein se perde no “on”. (Heidegger, 1993, §38).

a qual tudo vai ‘muito bem’ e para quem todas as portas se abrem” (idem). Deste ponto de vista, a decadência aparece ao mesmo tempo como uma alienação (*Entfremdung*) e uma tentação (*Versuchung*). Pois, existir como o “on” existe permite ao Dasein escapar da angústia (*Angst*), e crer que tem uma existência plena e autêntica (Heidegger, 1986, pp. 170 e 225). Ao contrário, a autenticidade é, para o Dasein, a possibilidade de assumir seu ser ao invés de fugir dele e, em particular, de assumir seu ser em sua possibilidade mais própria, que não é outra para Heidegger senão a morte. A morte é, sem dúvida, uma possibilidade constitutiva do Dasein, “a da impossibilidade da existência em geral”, que revela ao Dasein seu ser mais próprio (Heidegger, 1986, pp. 317-318). Escapando, deste modo, à dominação do “on”, o Dasein está ao mesmo tempo diante da totalidade de seu próprio ser singular e diante da possibilidade de ser si mesmo (Dastur, 2003, pp. 11-30).

Desta forma, podemos ver delinear-se um parentesco incontestável entre Winnicott e Heidegger. 1) Ambos reconhecem a possibilidade de existir na forma inautêntica em função de um falso *self*, que não é outro para Heidegger senão o poder anônimo do “on”: o Dasein se submete, portanto, docilmente às exigências da sociedade à qual pertence. 2) Tanto para Winnicott quanto para Heidegger, este modo de existência é o resultado de uma fuga, de uma organização de defesa, que tem a sua origem na angústia, cujo paradigma é fornecido pela angústia suscitada pela morte. 3) Além disto, se a angústia sentida pelo Dasein não é evidentemente um acidente, mas uma disposição afetiva constitutiva do Dasein; nada impede de pensar que tal disposição possa ser despertada no bebê por falhas do ambiente. 4) Por fim, a existência autêntica supõe que o Dasein assume sua mortalidade na angústia, tese encontrada por Winnicott, à sua maneira, quando conjectura, por um ponto de vista terapêutico, a necessidade de uma regressão que permita ao paciente recomeçar e desenvolver seu verdadeiro *self*.

Se refletirmos agora sobre a concepção sartriana da inautenticidade, parece que um parentesco também pode ser estabelecido entre essa concepção e o pensamento de Winnicott. Certamente, como no pensamento de Heidegger, a ontofenomenologia sartriana vê o existente como um ser que não para de fugir de si, ou seja, de fugir do modo de ser que é o seu. Pois, confrontado à contingência e à vacuidade ontológica de seu ser, o existente é perseguido pelo sentimento de ser supérfluo e inconsistente. Portanto, o existente encontra-se diante de um desejo de ser rigorosamente contraditório, na medida em que, enquanto para-si ou consciência de si, ele persegue o sonho irrealizável de uma existência que seria ao mesmo tempo justificada e que teria a consistência, a densidade ontológica, do ser em si. Para explicitar esta tese, podemos nos apoiar na descrição – célebre não sem razão – do garçom de café no *L'être et le néant*. Sartre escreve:

Consideremos esse garçom de café. Ele tem o gesto vivo e insistente, um pouco preciso demais, um pouco rápido demais, ele se dirige aos consumidores com um passo um pouco vivo demais, ele se inclina com um pouco de zelo demais, sua voz, seus olhos, exprimem um interesse um pouco cordial demais em relação ao pedido do cliente [...]. Toda a sua conduta nos parece uma brincadeira [...]. (Sartre, 1976, p. 95)

Sartre pergunta então: “Mas do que ele está brincando”. E responde: “Não é necessário observar por muito tempo para dar-se conta: ele está brincando de ser garçom de café” (Sartre, 1976, p. 95).

Se prestarmos atenção, a conduta do garçom de café está longe de ser excepcional, muito pelo contrário. Pois ela ilustra a tentação permanente para o amante de brincar de ser amante, para o atormentado de brincar de ser atormentado, para o soldado de brincar de ser soldado etc., sem falar da mulher que brinca com a feminidade ou o homem com a virilidade e inversamente. Assim, o garçom de café encarna o desejo propriamente ontológico, que assombra o existente, de retirar a inconsistência e a contingência do

seu ser. Brincando de ser garçom de café, o garçom de café aspira, por um lado, ser o que ele é. Ele procura dar-se o ser completo da coisa que é o que ela é, sem a distância de si que é constitutiva da existência e que impede todo existente de coincidir consigo mesmo. Por outro lado, cumprindo a função que é a sua, e respondendo com cordialidade aos chamados dos consumidores, ele pode ter – mesmo brevemente – a ilusão de uma existência justificada, e, agindo desta forma, suspender a sua contingência assim como seu nada de ser. Desta maneira, exatamente como o magistrado que se exprime, se veste e age como um magistrado, o garçom do café se confere uma identidade que podemos chamar de factícia, na medida em que, embora esteja de fato empregado como garçom de café, ele “exagera” e caricatura o papel – somos tentados a acrescentar: preestabelecido socialmente pelo “on” – que é o seu.

Esta conduta do garçom de café não é a simples manifestação de seu conformismo; mas, mais profundamente, ela responde ao desejo de escapar da angústia existencial que o habita. Ao contrário do ator que interpreta um papel, tendo plena consciência que se trata somente de um papel e que o abandonará assim que a cortina se fechar, o garçom de café quer *ser* garçom de café. Ele pretende, portanto, ignorar o modo de ser que é o seu e que lhe impede de ser garçom de café da mesma forma que essa xícara é xícara. Seu projeto advém da má-fé, que neste caso é uma mentira contada para si do existente em relação ao seu modo de ser. Assim, podemos encontrar em Sartre a concepção winnicottiana do falso *self* nesta fuga ontológica do existente, que seu desejo de ser aliena e condena a uma existência inautêntica.

5. Conclusão

Por razões, no fundo, fáceis de compreender, os adolescentes se comportam em geral de maneira relativamente artificial. Nesta idade de transição, entre a infância e a maturidade, eles têm necessidade

de seguir modelos (*mimésis*): caminham, vestem-se, divertem-se como os outros caminham, vestem-se ou divertem-se, e sua falta de naturalidade incomoda facilmente os adultos, que não sabem mais como falar com eles. Evidentemente, esta maneira de ser não se limita aos adolescentes. Encontramos *mutatis mutandis* uma inautenticidade comparável em certas condutas patológicas. Assim, Karl Jaspers sublinha o caráter “falso, teatral, forçado” (Jaspers, 2000, p. 424) da conduta histérica e, alguns anos mais tarde, o psiquiatra suíço L. Binswanger (1881-1966), quando reflete sobre o maneirismo da esquizofrenia, recorre aos conceitos de autenticidade e inautenticidade (Binswanger, 2002).⁸ Ele define, portanto, o maneirismo como um “não-poder-ser si-mesmo” (*Nicht-Selbstseinkönnen*), ligado à busca de um suporte, de um ponto de apoio em um modelo de comportamento ditado pelo “on”. Sem dúvida, os três casos evocados – do adolescente, do histérico e do esquizofrênico – são bem diferentes uns dos outros. Certamente não têm a mesma gravidade e somente no último caso podemos falar de clivagem (*Spaltung*) psicótica. Mas sempre a inautenticidade da conduta implica a ideia de que um falso *self* substituiu o verdadeiro *self* e que o existente não é ele mesmo.

Como tentamos mostrar, a fenomenologia da existência nos oferece certos esclarecimentos, em particular, relacionando a inautenticidade a uma fuga ontológica do existente em relação a seu próprio ser. Na verdade, não é o sentimento agudo de sua inconsistência, assim como de sua contingência, que está na origem do maneirismo adolescente? No entanto, no caso da psicose, uma abordagem deste tipo parece insuficiente: os problemas que afetam o existente são muito mais graves e colocam em questão até sua identidade. Parece-nos que é aqui que a intuição winnicottiana

8. Binswanger também descreve o delírio de um esquizofrênico como uma forma de decadência (*Verfallenheit*), na qual o doente está subjogado a personagens ou poderes estranhos, e sublinha a especificidade deste modo de existência inautêntico (Binswanger, 1993, pp. 21-22).

se mostra preciosa: dando as costas para a egologia tradicional, Winnicott questiona a maneira como acontece a integração do bebê que se depara, desde a vida intrauterina, com angústias extremas, às quais ele reage desenvolvendo um falso *self*. Portanto, a autenticidade é uma maneira de existir para Winnicott, que supõe que o existente consiga, em último caso, com a ajuda de um terapeuta, superar a angústia da própria existência. É por esta razão que o bebê precisa não somente de um seio que lhe dê leite, mas também e, sobretudo, de uma mãe protetora, ou seja, de uma *good enough mother*.

Através desta primeira reflexão, parece que se esboça uma articulação possível da fenomenologia da existência e da psicanálise winnicottiana: enquanto as perspectivas de Heidegger e de Sartre advêm da ontofenomenologia e descrevem as determinações ontológicas de um ser em plena maturidade, mas cujo ser não se encontra menos em questão em seu ser, a perspectiva de Winnicott é ontogênica ou ontogenética, no sentido em que se esforça para apreender a ontogênese de um ser imaturo que poderíamos considerar, em linguagem heideggeriana, como um *Vor-Dasein*, um pré-existente.

Referências

- Binswanger, L. (1993). *Délire* (J.-M. Azorin et Y. Totoyan, trads.). Grenoble: J. Millon.
- Binswanger, L. (2002). *Les trois formes manquées de la présence humaine* (J.-M. Froissart, trad.). Paris: Le Cercle Herméneutique.
- Dastur, F. (2003). Existence et mortalité. In F. Dastur, *Heidegger et la question anthropologique*. Louvain: Peeters.
- Dethiville, L. (2008). Donald W. Winnicott. *Une nouvelle approche*. Paris: Editions Campagne première.
- Foucault, M. (1972). *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard.
- Guillerault, G. (2007). Dolto/Winnicott. In G. Guillerault, *Le bébé dans la psychanalyse*. Paris: Gallimard.
- Jaspers, K. (2000). *Psychopathologie générale* (A. Kastler et J. Mendousse, trads.). Paris: Bibliothèque des Introuvables.

- Lehmann, J-P. (2009). *Comprendre Winnicott*. Paris: A. Collin.
- Heidegger, M. (1986). *Être et temps* (F. Veizin, trad.). Paris:Gallimard.
- Heidegger, M. (1993). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.
- Merleau-Ponty, M. (1985). *Phénoménologie de la perception*. Paris:Gallimard.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Psychologie et pédagogie de l'enfant*. Paris:Verdier.
- Postel, J. (1993). *Dictionnaire de psychiatrie et de psychopathologie clinique*. Paris:Larousse.
- Sartre, J-P. (1976). *L'être et le néant*. Paris: Gallimard.
- Winnicott, D. W. (1969). *De la pédiatrie à la psychanalyse* (J. Kalmanovitch, trad.). Paris: Payot.
- Winnicott, D. W. (1954a). L'esprit et ses rapports avec le psyché-soma. In D. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse* (J. Kalmanovitch, trad.). Paris: Payot, 1969.
- Winnicott, D. W. (1958a). Développement affectif primaire. In *De la pédiatrie à la psychanalyse* (pp. 33-47). Paris: Payot, 1969.
- Winnicott, D. W. (1956). La préoccupation maternelle primaire. In D. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse* (J. Kalmanovitch, trad.). Paris: Payot, 1969.
- Winnicott, D. W. (1955d). De la régression au sein de la situation analytique. In D. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse* (J. Kalmanovitch, trad.). Paris: Payot, 1969.
- Winnicott, D. W. (1958f). Le traumatisme de la naissance et l'angoisse. In D. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse* (J. Kalmanovitch, trad.). Paris: Payot, 1969.
- Winnicott, D. W. (1955b). Distorsion du moi en fonction du vrai et du faux 'self' In D. Winnicott, *Processus de maturation chez l'enfant* (trad. fr. J. Kalmanovitch). Paris: Payot, 1970.
- Winnicott, D. W. (1960c) La théorie de la relation parent-nourrisson. In D. Winnicott, *Processus de maturation chez l'enfant* (trad. fr. J. Kalmanovitch). Paris: Payot, 1970.
- Winnicott, D. W. (1962). Intégration du moi au cours de développement de l'enfant. In D. Winnicott, *Processus de maturation chez l'enfant* (trad. fr. J. Kalmanovitch). Paris: Payot, 1970.
- Winnicott, D. W. (1970). *Processus de maturation chez l'enfant* (J. Kalmanovitch, trad.). Paris: Payot.

- Winnicott, D. W. (1967). Le rôle de miroir de la mère et de la famille. In. D. Winnicott. *Jeu et réalité. L'espace potentiel* (C. Monod et J.-B. Pontalis, trads.). Paris: Gallimard, 1976.
- Winnicott, D. W. (1971). *La consultation thérapeutique de l'enfant*. Paris: Gallimard, 1979.
- Winnicott, D. W. (2000). *La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques*. Paris: Gallimard.

A ontologia original de Winnicott: questão de ser¹

Eder Soares Santos

1. Introdução

A ontologia da psicanálise de Winnicott se deixa ler como um estudo da questão *de ser*. A questão de ser parece apontar para a preocupação principal de Heidegger em *Ser e tempo*, a saber: a questão do ser. No entanto, são questões diferentes. A questão do ser questiona pelo sentido do ser e a questão de ser questiona como um indivíduo chega-a-ser para poder ser capaz de colocar a questão pelo seu sentido.

É possível dizer que em Heidegger, mesmo tendo sido esquecida, entulhada, mal elaborada, a questão do ser sempre esteve presente por trás de todas as suas considerações filosóficas, pelo menos até o início dos anos de 1930. O ser sempre esteve aí (*Da*) mesmo quando não era tema de investigação. No caso de Winnicott, porém, ser é algo ao qual devemos chegar. Se o ser se realiza, acontece, então, estamos em condições de discutir qualquer questão sobre ele. Assim, Heidegger e Winnicott mantêm-se equidistantes, sendo possível estabelecer espaço para relações entre suas teorias.

Procuraremos mostrar, através de um jogo de aproximação e distanciamento entre Winnicott e Heidegger, que a teoria do

1. Parte deste texto foi publicada originalmente como “Ontologia em Winnicott”, em *Winnicott e-prints*, 14(1), 1-17, 2009, além de conter partes do livro *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos* (Santos, 2010). Aqui segue uma versão revisada a ampliada desta discussão.

amadurecimento de Winnicott² possui uma ontologia própria, original, a qual, por vezes, vai ao encontro das discussões propostas por Heidegger em *Ser e tempo*, e, por outras, sugere novos ângulos para uma investigação fenomenológica.

2. A ontologia na matriz disciplinar winnicottiana

Segundo Loparic, o componente da matriz disciplinar que Kuhn chamou de “generalização simbólica” é diferente em Winnicott e em Freud. Neste último, a generalização está baseada na teoria da sexualidade e, em Winnicott, a ideia-guia é a da progressão da dependência em direção à independência, tomando como base a consideração do amadurecimento emocional (Loparic, 1999b, p. 122). Winnicott deixa isso muito claro quando declara:

Eu escolhi neste capítulo descrever o crescimento individual em termos da jornada da dependência à independência. Se vocês me pedissem para realizar essa tarefa trinta anos atrás, eu me teria, isto é quase certo, referido a essas mudanças através de imaturidade cedendo lugar à maturidade em termos de progressão da vida instintual individual. (Winnicott, 1963/1996, p. 83)

Winnicott concebe o amadurecimento humano antes como um desenvolvimento que se inicia pelo “gesto espontâneo”, que é a fonte do “si-mesmo verdadeiro pessoal” (Loparic, 1999b, p. 122). Por isto, os componentes ontológicos dessa matriz disciplinar baseiam-se numa concepção do ser humano em que a

[...] natureza humana é, em si mesma, a negação de qualquer essência fixa. A única coisa que um ser humano pode ter, enquanto amostra no tempo da natureza humana, é a sua própria história, que acontece devido a uma tendência a “começar a existir, a ter experiências, e construir um ego pessoal, a cavalgar os instintos,

2. Para uma apresentação sistemática e aprofundada da teoria do amadurecimento de Winnicott, ver Dias, 2003.

e [...] a ter um si-mesmo que em algum momento pode se dar ao luxo de sacrificar a espontaneidade, e mesmo de morrer” [Winnicott, 1958: *Though Paediatrics to Psycho-Analysis*, p. 304]. (Loparic, 2001, p. 47)

Pode-se dizer que há nessa ontologia uma mudança radical. Se em Freud (1993) o desenvolvimento humano segue as leis da causalidade, em Winnicott, para se chegar a ser uma pessoa, é necessária a presença devotada de outro ser humano; chegar a ser, que não está baseado em uma necessidade causal.

A psicanálise de Winnicott não compartilha dos *valores* da ciência natural, tais como mensurabilidade, calculabilidade ou produção de fenômenos (cf. Winnicott, 1961/ 1986). A relação doença-saúde psíquica é pensada em termos não causais: “a questão básica para os seres humanos é se a vida vale a pena ser vivida, não importando o quanto isso pode custar, e não se ela está adaptada ao mundo externo ou ao prazer” (Loparic, 1999a, p. 127). Winnicott deixa claro esta posição já no início do seu livro *Natureza humana*, ao afirmar que:

Escolhendo a abordagem que estuda o desenvolvimento como a mais capaz de focalizar os diversos pontos de vista, espero deixar claro [como] inicialmente, a partir de uma união [*merging*] primária do indivíduo ao ambiente, surge um emergente, o indivíduo que procura fazer valer os seus direitos, tornando-se capaz de ser em um mundo não reivindicado. (Winnicott, 1988, p. 8)

O último componente dessa matriz disciplinar, seu *exemplar*, são as angústias impensáveis. Essas angústias não são típicas das relações triangulares e sim das relações duais, a dois corpos. Tendo observado que essas angústias podem estar presentes nos estágios mais iniciais da relação mãe-bebê, Winnicott teve que procurar outras explicações para os problemas do início – tais como as psicoses infantis – e também suas soluções. Contrapondo o exemplar

de Winnicott ao de Freud, Loparic apresenta os pontos principais dessa mudança da seguinte maneira:

Enquanto Freud assume como paradigmático os “problemas a três corpos” gerados nas crianças ou adultos na situação edípica triangular, o exemplar de Winnicott são as angústias impensáveis, isto é, “problemas a dois corpos” que surgem da relação dual entre bebês e suas mães. Enquanto os pacientes de Freud sofrem de reminiscências libidinais, os bebês de Winnicott tornam-se doentes devido a interrupções na continuidade de ser e por outras necessidades que se originam durante o amadurecimento. (Loparic, 1999b, p 128)

Diríamos que este é o “diagrama” kuhniano da mudança de paradigma de Winnicott que revela, sobretudo, que sua ontologia procura se assentar sobre outra base. Por isto, a seguir, vamos agora nos debruçar mais demoradamente sobre o segundo componente dessa matriz, o componente ontológico, observando suas linhas de aproximação e distanciamento com a noção de ontologia de Heidegger.

3. Ontologia em Winnicott e Heidegger

Ao abordar a natureza humana com base na ideia do amadurecimento inicial do homem, Winnicott viu-se não só obrigado a alterar a linguagem que descreve esses estágios iniciais, como também teve, conscientemente ou não, que alterar as bases ontológicas sobre as quais suas ideias se assentam – sendo este um dos elementos que permitem destacar a sua mudança paradigmática.

Sua concepção sobre o ser e continuar-a-ser toca o tema essencial da teoria heideggeriana presente em *Ser e tempo*, a saber: o existir humano é, no seu fundamento, um acontecer temporal e finito. Esse caráter fundamental do existir humano, presente na psicanálise de Winnicott, aponta, por um lado, para o fato de que a fenomenologia hermenêutica de Heidegger pode lançar alguma luz

na compreensão dos componentes ontológicos dessa psicanálise. Por outro lado, também é possível perceber que certas discussões avançadas pela teoria winnicottiana instigam e aclaram indagações ainda pendentes na teoria heideggeriana, como as questões da nascencialidade, da corporeidade do ser-aí (Dasein) e do chegar ao poder-ser do ser-aí.

Tendo tomado por base a noção de paradigma desenvolvida por Thomas Kuhn (1970), podemos destacar alguns dos componentes ontológicos que formam a matriz disciplinar da teoria do amadurecimento de Winnicott, a saber: a preocupação e o cuidado maternos, a criatividade, as conquistas de tempo, espaço e realidade, a transicionalidade, o Eu Sou ou, ainda, a ideia de unidade e as questões relativas à angústia impensável.

Alguns desses conceitos também estão presentes na fenomenologia existencial de Heidegger. Pergunta-se: eles possuem o mesmo sentido em Winnicott e em Heidegger? O que podemos sustentar é que são afins no modo como são conceituados, ou seja, como são pensados. Por exemplo, ambos os autores procuram, a seu modo, superar o determinismo das ciências naturais, porém, suas teorias seguem caminhos diversos quanto à sua armação conceitual. Todavia, é interessante notar que, quando se aproximam os componentes ontológicos da teoria do amadurecimento à ontologia existencial de Heidegger, percebe-se que suas teorias estão tratando de um mesmo problema: o homem enquanto aquilo que ele é e o que se levanta por suas possibilidades de ser.

Toda aproximação já contém em si um caráter de distanciamento (cf. Heidegger, 2001, p. 103). É nesse distanciamento entre essas duas teorias que se poderá notar que a criatividade, a transicionalidade e a questão do ser-para-o-início podem instigar discussões filosóficas ainda pendentes em uma analítica sobre o ser-aí.

Tentaremos mostrar algumas dessas afinidades. Entretanto, deve-se ressaltar, desde já, que Winnicott apresenta descrições num

plano de interpretação que é denominado de ôntico, isto é, são descrições de acontecimentos concretos do existir humano. Porém, em todas essas descrições, pode-se já pressupor de antemão discussões ontológicas. Tal abordagem é autorizada pelo próprio Heidegger, quando diz, por exemplo, com relação à angústia: “Frequentemente, a angústia é condicionada ‘fisiologicamente’. Em sua facticidade, esse fato é um problema ontológico e não apenas no que diz respeito a sua causalidade e processamento ônticos” (Heidegger, 2001, p. 190).

Um dos componentes ontológicos da teoria winnicottiana, que podem ser apreciados aqui, são as conquistas da noção de tempo, espaço e realidade. Na teoria do amadurecimento, essas noções pessoais são conquistadas gradativamente pelo bebê. Em Winnicott, as ideias relativas a esses conceitos estão associadas às tarefas de sustentação (*holding*), manejo (*handling*) e apresentação de objetos (*object-presenting*) (Winnicott, 1963/1989). Conquistas que também poderiam ser consideradas, em termos winnicottianos, uma amostra do funcionamento da função corpórea. O autor confirma essa ideia:

Outra linguagem [que não aquela relativa ao narcisismo primário] pode ser usada para descrever esta obscura parte do amadurecimento, porém os rudimentos de uma elaboração imaginativa da função corpórea têm de ser postulados se se pretende afirmar que este novo ser humano começou a ser e começou a reunir experiência que pode ser chamada de pessoal. (Winnicott, 1962/1996, p. 60)

O que nos interessa nessas ideias é o fato de que certas noções constituintes da existência precisarem ser conquistadas de modo gradativo, o que significa dizer que elas não são dadas ou alcançadas de imediato pela minha razão ou, simplesmente, porque nasci. Mais do que isso, por ser uma conquista, isso significa que essas noções podem ser perdidas, não havendo aí uma determinação que garanta este ganho.

Tempo, espaço e realidade (pense-se aqui também em mundo) são algumas das questões mestras presentes em *Ser e tempo*. A discussão – ou destruição no sentido heideggeriano – envolve, principalmente, as filosofias de Descartes e Kant. A crítica a Descartes vai em direção à sua tentativa de querer apreender o ente de maneira ontológica pela análise da extensão (*extensio*), de modo que esse ente só pode ser descoberto por intermédio de um ente intramundano imediatamente à mão (*Zuhanden*). Quanto a Kant, admirado por Heidegger por ser “o primeiro e o único” a dar um passo no caminho da investigação da temporalidade (Heidegger, 2001, p. 23), a crítica estende-se a ele por ter assumido o dogmatismo cartesiano e por ter recuado (*zurückweicht*) diante dos juízos mais secretos da razão universal: justamente o fenômeno da temporalidade.

Assim, é intenção de Heidegger superar esta obscuridade, mostrando que o ponto de partida não é o sujeito “racional”, o qual aplicaria sua racionalidade a objetos dados numa sucessão temporal, mas o ser “temporal” do qual o “racional” se origina, sendo, para isso, necessário pressupor uma temporalidade originária.

Qual é a importância e como se aproximam os fenômenos da temporalidade, espacialidade e realidade em Winnicott e Heidegger?

Esses fenômenos desempenham um papel importante em ambos os autores, porque – como uma conquista pessoal do bebê ou como fenômenos originários para a discussão sobre a questão do ser – cada um deles, a seu modo, abalam os pilares da tradição moderna. Por seu lado, Winnicott, em seus trabalhos teóricos e com sua experiência clínica com pacientes com distúrbios emocionais graves – ou mesmo com pacientes neuróticos –, mostrou que as nossas certezas com relação aos fenômenos, há muito tempo garantidas pelo nosso conhecimento racional, são, na verdade, as mais incertas. Tempo não é uma sequência de “agoras”, espaço não é a distância que se estabelece entre dois pontos fixos, realidade não é uma representação de algo simplesmente presente. Esses fenômenos são primeiramente criações pessoais e conquistas graduais que

estão sujeitas a nem mesmo se realizarem, dependendo do quanto o ambiente for desfavorável. Se estas conquistas forem realizadas, então, estará aberto o caminho para que o ser humano possa “racionalizar” o mundo. O importante aqui é notar que, estando as coisas colocadas por esta perspectiva, torna-se necessário pensar novamente tais conceitos em outra chave interpretativa. É aqui que a aproximação com Heidegger ganha interesse.

Heidegger, diferentemente de Winnicott, procurou conscientemente realizar uma destruição (*Destruktion*) dos conceitos de tempo, espaço e realidade, tal como eram entendidos pela tradição. Neste movimento, revelou que o ser-aí é, ele mesmo e em sua inteireza na decisão antecipadora, tornado possível pela temporalidade. O tempo passa a ser visto a partir do seu caráter de futuro (*zukunftig*), porém, não no sentido de um ainda-não-presente. Com base nesta caracterização, as outras dimensões do tempo, como passado e presente, podem se abrir originariamente. A espacialidade é interpretada enquanto aproximação e distanciamento, dados pelos instrumentos de uso cotidiano. O primado da realidade é destruído e dá lugar ao princípio da possibilidade do ser.

Como se percebe, ambos os autores obrigam a nos colocarmos em uma atitude de questionamento em relação aos nossos conceitos “seguros” e “inabaláveis”. Com relação a este ponto, diríamos que Winnicott foi tão ou mais radical do que Heidegger, pois postulou que as noções de tempo, espaço e realidade podem ser aniquiladas. Este pensar radical constitui o solo para considerarmos a psicanálise de Winnicott como tendo ontologia própria e radical.

Pensam-se, com isso, as possibilidades de compreensão do ser e, conseqüentemente, as possibilidades *para* ser, que podem deixar de se realizar não simplesmente porque são meras possibilidades, mas também porque as condições para o seu acontecer não se apresentam, isto é, deve-se levar em conta a aniquilação. Desse modo, poder-ser e aniquilação possuem o mesmo estatuto ontológico em Winnicott.

A teoria do amadurecimento, com relação à inteireza (*Ganzheit*), procura mostrar que a tendência do bebê é constituir-se, gradativamente, em uma unidade, desde que certas condições ambientais estejam asseguradas. O bebê tende a se tornar uma pessoa inteira (*whole person*) e isto é o que se denomina tendência à integração. Todavia, essa integração unitária só vai chegar à sua completude no momento da morte (Winnicott, 1988, p. 12). Isto quer dizer que a pessoa tende a ir-sendo (*going-on-being*), desde que não haja padrões de interrupção na sua continuidade-de-ser, e só vai alcançar a realização completa de seu ser no momento do seu findar. Isto indica que a teoria do amadurecimento considera uma pessoa como estando aberta às suas possibilidades de ser, que não são determinadas e que só deixam de se tornar presentes com o seu próprio fim.

Uma ideia afim a esta, presente na teoria do amadurecimento, também se encontra em *Ser e tempo* com relação à inteireza (*Ganzheit*) do ser-aí, uma vez que este só alcança a sua inteireza no fim, sendo por isto uma constante “não-inteireza” (*Unganzheit*): “no ser-aí há uma ‘não-inteireza’ constante e ineliminável, que encontra seu fim com a morte” (Heidegger, 2001, p. 242). Heidegger precisa bem o que se deve entender por findar (*Enden*):

Findar não significa completar-se [*Sich-vollenden*] [...] significa *terminar* [*Aufhören*]. [...] Findar enquanto terminar pode significar: passar a ser não-[mais] simplesmente presente [*Unvorhandenheit*] ou só ser simplesmente presente com o fim [...]. Mas o findar enquanto acabar não inclui em si a completude. [...] A completude é um modo assegurado do “acabamento”. Este só é possível como determinação de um simplesmente presente ou um algo disponível à mão [...]. O findar como a morte não significa estar-no-fim do ser-aí, mas sim um ser para o fim deste ente. (Heidegger, 2001, pp. 244-245)

Não só neste ponto há uma concordância entre as ideias de Heidegger e Winnicott, mas também no que diz respeito à própria

teoria do amadurecimento. Por exemplo, Heidegger apresenta o seu entendimento sobre este assunto utilizando-se da analogia com uma fruta ainda não madura.³ Heidegger aponta que o amadurecimento traz consigo um ainda-não, e este, que representa uma possibilidade aberta para a pessoa, não se oferece como algo que se ajunta como se ainda não estivesse disponível à mão e que ainda poderia vir a estar. Não, a ideia é outra. Heidegger diz: “a fruta conduz a si mesma ao amadurecimento (*Reife*)” (Heidegger, 2001, p. 243), e é isso que a caracteriza enquanto tal: “correspondentemente, o ser-aí é também na medida em que ele é *a cada vez seu ainda-não*” (Heidegger, 2001, p. 244).

Em Winnicott, isto implica um paradoxo: o bebê também pode conduzir a si mesmo, desde que seja auxiliado nos estágios iniciais, ajudado por outra pessoa. Heidegger continua: o ainda-não “não significa um algo exterior que poderia ser simplesmente dado no ou com a fruta, indiferentemente dela” (Heidegger, 2001, p. 243). O ainda-não significa o modo de ser específico da própria fruta e constitui suas possibilidades de acontecer. Ideia semelhante, a meu ver, encontra-se na concepção de amadurecimento enquanto algo inato ao bebê. As potencialidades para se amadurecer estão todas lá, porém, não como uma totalidade que, a cada vez, precisaria ser tocada pela mãe em um determinado ponto para desabrochar, mas sim como um ainda-não que mostra que as possibilidades estão todas abertas para se encaminhar em direção à inteireza.

Como se pode notar, embora algumas aproximações possam ser feitas entre o modo de pensar uma pessoa nas duas teorias, os

3. Deve-se ressaltar que essa analogia, tal como utilizada por Heidegger, não faria sentido em Winnicott, pois uma pessoa é alguém que está em amadurecimento desde a sua concepção; suspeito que mesmo uma palavra como não-amadurecimento não seria passível de ser utilizada, já que ela pressuporia um estado em que uma pessoa já existisse à espera de um momento para começar a amadurecer. Em Winnicott, se existe ser humano, então já existe com ele e nele sua tendência inata ao amadurecimento.

interesses investigativos pelos quais Heidegger e Winnicott lutam são diferentes; o que, por consequência, também produz fins diferentes.

Em *Ser e tempo*, Heidegger procura tornar evidente o esquecimento da questão do ser, que tem suas origens na filosofia antiga, indo desde as descobertas de Platão e Aristóteles até Hegel. Esquecimento que mostra que o conceito de “ser” ainda era o mais obscuro, indefinível – já que as definições desses filósofos partiam do ente – e, ao mesmo tempo, evidente por ser o mais utilizado em qualquer declaração, como “o céu é azul”. Note, porém, que ser evidente não quer dizer ser compreendido: “esta compreensão mediana demonstra apenas a incompreensibilidade” (Heidegger, 2001, p. 04).

Por consequência, o fim a ser atingido em *Ser e tempo*, pelo combate ao esquecimento da tradição filosófica, será a destruição da ontologia tradicional. Destruição significa orientar-se pela questão do ser, a fim de tornar transparente a própria questão, fazendo com que a rigidez e o endurecimento de uma tradição já petrificada sejam abalados, possibilitando que os “entulhos” acumulados sejam removidos.

Compreendemos essa tarefa como a *Destruição* [*Destruction*] do acervo da antiga ontologia legada pela tradição; destruição que se realiza como *fio condutor da questão do ser* em relação às experiências originárias que alcançaram as primeiras e consequentes determinações do ser que foram decisivas. (Heidegger, 2001, p. 22)

A destruição da história da ontologia tem um sentido construtivo, à medida que obriga a se pensar a questão do ser desde a sua origem, porém, não na sua relação com o passado, mas sim com o “hoje” e o seu predominante modo de tratar essa história. Logo, a destruição

[...] não tem o sentido *negativo* de livrar-se da tradição ontológica. Ao contrário, ela deve em seu sentido positivo circunscrever a

tradição, e isso quer dizer sempre seus *limites*, os quais são dados faticamente com o questionamento e a partir da delimitação pré-indicada do campo possível de investigação. (Heidegger, 2001, p. 22)

Afora *Ser e tempo*, poder-se-ia dizer que as preocupações de Heidegger possuem uma envergadura de longo alcance. Na visão de Loparic:

Creio que temos aqui a raiz das preocupações recorrentes em toda a obra de Heidegger, desde *Ser e tempo* até a segunda fase do seu pensamento, a saber, o receio da objetificação niveladora do ente no seu todo pelo projeto matematizante da natureza, formulado na linguagem objetificante, sem sentido ontológico. (Loparic, 2004, p. 21)

Os interesses e fins de Winnicott não são os mesmos de Heidegger, mas são igualmente essenciais para um questionamento sobre o sentido do ser, já que ele também parece estar preocupado com essa “objetificação niveladora” do ser humano. Winnicott não está interessado no esquecimento que a tradição legou à história do ser.

As questões sobre o ser ganham aqui um foco direcionado, isto é, um direcionamento fático. Ele está interessado no aniquilamento de ser, que impede, até mesmo, que o esquecimento ou a lembrança do que se é possa se realizar. É um interesse pela história individual e concreta do ser que, quando transformada em teoria – a do amadurecimento pessoal –, isto é, em uma apresentação de ideias que poderiam ser universalizáveis, coloca mesmo em jogo se a compreensão do ser está disponível e aberta para todo ser-aí que está no mundo ou só para aqueles que são considerados pessoas inteiras (*whole person*).

Talvez, por isto, o que se coloca para Winnicott não seja primeiramente a questão pelo sentido do ser, mas sim a questão pela continuidade de ser. É preciso que se possa ir-sendo, sem que haja

padrões de intrusões traumáticas nessa continuidade de ser, para que se possa alcançar e conquistar sua integração, podendo, assim, tornar-se uma unidade capaz de se perguntar pelo seu próprio sentido.

Isto não significa dizer que pessoas que não alcançaram essa inteireza de ser, unidade, não possam contribuir com questionamentos sobre o sentido do ser. A diferença é que essas pessoas estão à procura de um sentido que possa garantir o fato de que elas *são* e não estão procurando questionar o sentido do ser, que parece, por este viés, tornar-se posterior. Por conseguinte, vemos, neste ponto, um aspecto decisivo para se justificar a ideia de uma ontologia própria e original sobre o ser no pensamento de Winnicott, como procuraremos mostrar a seguir.

4. Questão de ser em Winnicott⁴

Existência é um acontecimento que se dá já antes do nascimento, porém, *ser* é uma conquista do poder existir. Ser não se dá por si mesmo e sim por meio de relações ambientais, que, no seu início mais primitivo, implica dependência absoluta.

Winnicott diz que “gostaria de postular um estado de ser que é um fato no bebê normal, antes do nascimento e logo depois” (Winnicott, 1988, p. 127). Estado de ser aí significa um modo de *encontrar-se vivo em*. Por meio deste postulado – “encontrar-se vivo em” –, Winnicott introduz outro conceito que diz respeito a uma necessidade da existência: o da continuidade de ser. E deste, por sua vez, é possível pensar na existência como um seguir existindo, sendo, em um processo de amadurecimento. Pode-se derivar desse postulado e dessa necessidade quatro momentos sobre um conceito

4. Publiquei algumas considerações deste tópico como “Temas filosóficos na psicanálise de Winnicott”, em Santos, 2018? Aqui segue uma versão revisada.

de “ser” em Winnicott: 1) estado de ser, 2) continuidade do ser, 3) interrupção da continuidade de ser e 4) retorno ao ser. Estes modos reunidos formam o que se poderia chamar de experiência de ser (Winnicott, 1988, p. 132). Tentemos explorar um pouco estas ideias.

Dizer o que se passa no nascimento do ponto de vista dos acontecimentos pessoais é muito difícil, senão impossível. A neurologia pode ter avançado a ponto de dizer o que se passa do ponto de vista neurofisiológico com um bebê ao nascer, mas não pode dizer qual o significado disto para ele, tampouco nos recordamos desta experiência, a não ser que tenha sido marcada por algum tipo de trauma (Winnicott, 1949/1978, p. 326). Os trabalhos clínicos de Winnicott com pacientes muito regredidos trouxeram muitas informações do significado desse acontecimento inicial que auxiliam na compreensão da natureza humana, porém, ainda assim, está-se numa zona de mistério.

Ao falar do nascimento, Winnicott utiliza muitas vezes os termos continuar-a-ser e despertar/estar ciente (*awareness*) (Winnicott, 1988, pp. 143, 144 e 146). O que significa continuar-a-ser desde o início? O sentido é obviamente existencial, ou seja, tem a ver com o existir. Porém, falar em existência para um ser humano nos leva a pensar em consciência. Se desde o início está em jogo a continuidade-de-ser, deveria haver um sentido em que seria possível se falar ou se pensar em existência. Entretanto, este ainda não parece ser o caso aqui. Justamente porque não se pode falar ainda em consciência (*Bewusstsein*) em sentido estrito. Winnicott aponta que, no nascimento normal, “o bebê experimenta uma interrupção maciça da continuidade-de-ser (pela intrusão relativa à mudança de pressão etc.)” (Winnicott, 1988, p. 145). Isto nos força a pensar que a continuidade-de-ser já é anterior ao nascimento. E, claramente, indica que a continuidade-de-ser não tem nada a ver com a consciência de ser. Então, continuidade-de-ser e ser devem significar coisas diferentes. E, no entanto, ainda estamos falando de existir.

A existência não pode ser dada numa única intuição e de forma imediata. Pode-se pensar num modo de existir da continuidade-de-ser desde antes do nascimento e para depois dele; isto significa dizer que há uma coesão físico-ambiental.⁵ Neste caso, continuidade-de-ser e ser significam integração não interrompida, que não sofreu nenhuma quebra nesta linha de continuidade. Caso se pense no ambiente intrauterino, interrupção seria qualquer intrusão que atrapalhasse ou prejudicasse a gestação. Winnicott vai falar de registros de memórias corporais desta fase intrauterina, mas não de consciência. O que há é sustentação contínua por parte do ambiente, uma manutenção de uma situação favorável à gestante a fim de não haver traumas. Assim, o primeiro sentido de ser é o da sustentação continuada. Existir, neste primeiro momento, significa coesão físico-ambiental e sustentação continuada provida por esse ambiente.

Seguindo a via indicada por Winnicott, ao nascer o bebê sofre uma interrupção, cisão essencial, na sua continuidade-de-ser, porém, ao final da gravidez, com as mudanças no ambiente intrauterino, o bebê está capaz de suportar essas mudanças por algum tempo e é possível que ele, após o nascimento, retome a sua continuidade-de-ser: “Dessa forma, no processo natural, *a experiência do nascimento é uma amostra exagerada de algo que o bebê já conhece*” (Winnicott, 1949/1978, p. 325). Contudo, o ambiente mudou, tornou-se extrauterino, a dependência do bebê é absoluta e a mãe (ou alguém que cuide dele) vai ter de cuidar das necessidades iniciais deste infante para que ele chegue a um despertar (*awareness*) de que ele mesmo é. Após o nascimento, então, o modo do existir deve ser o mesmo da situação antes do nascimento, ou seja, um estado de continuidade deve ser mantido pela sustentação que agora tem de assumir o caráter de ser também fisicamente confiável,

5. Ambiente, para Winnicott, é constituído pelo conjunto de todos os cuidados recebidos pelo infante juntamente com os elementos físicos e concretos que compõem uma determinada região espacial. Ver Winnicott, 1988, p. 152 ss.

levando ao despertar para o ser. Ao despertar para o que se é, então, torna-se possível pensar o que se é no sentido de se poder investigar conscientemente (*bewusstlich*) o que significa ser.

Assim, partindo de Winnicott, a investigação pela questão do ser necessita da consideração de dois momentos iniciais: o primeiro de uma continuidade-de-ser que deve perdurar por toda a vida e que se estabelece como a primeira condição de possibilidade para se poder-ser e, um segundo momento, em que se mostra necessário que se chegue à consciência, no sentido de um estar desperto/ciente (*awareness*), de que se é. Desta forma, torna-se possível a compreensão (*Verstehen*) das possibilidades abertas ao existir e pode-se falar em um sentido do ser.

Assumindo estes pressupostos, é possível, correlativamente, falar-se em existir, existente e existência. Inicialmente, pela continuidade-de-ser, pode-se falar em um existir intra e extrauterino. Quando se chega ao despertar para o que se é, pode-se falar em um existente capaz de ter uma existência. E, finalmente, a existência permite que se tenha uma consciência (*Bewusstsein*) capaz de compreender suas possibilidades de um modo ou de outro de ser.

Como se pode notar, o ambiente tem um papel de grande importância na constituição do ser. O que é o ambiente? Significa o mesmo que mundo?

Se tomarmos Heidegger como referência, sabemos que mundo é um contexto de significância e é percebido pela relação instrumental (*um/zu, wozu*) que mantenho com as coisas aí presentes (Heidegger, 2001, pp. 76-88). Mundo é um lugar onde eu, enquanto sendo, sempre me encontro e, por isso, sou sempre um ser-no-mundo. Disto seria fácil derivar que as relações iniciais entre mãe-bebê formam um “mundo”: o mundo materno. E, conseqüentemente, mãe e bebê são seres-no-mundo. Se olharmos este fenômeno como objetos (mãe e bebê) que simplesmente se mostram a mim – tal como ver o mar e a montanha –, seria correto afirmar

isto. Porém, visto da perspectiva de um estar-aí e levando-se em conta a afirmação de Winnicott (1952/1978, p. 208) de que o bebê é algo que não existe sem a presença de uma mãe (ou outra pessoa que proporcione o mesmo tipo de cuidado), então, não podemos dizer que ali se apresentam dois seres-no-mundo enquanto ser-aí [Dasein]. O que se tem, de fato, é uma mãe que é-no-mundo e um bebê que precisa ser-no-mundo.⁶

Se não há inicialmente mundo para o bebê e se ele só pode começar a ser com a ajuda de outra pessoa que provê cuidados, o que se tem é a necessidade da formação de um estado e um lugar essencial para que tudo possa se iniciar, o qual se denomina *ambiente*. O ambiente é um entorno que é concreto fisicamente, mas que não se reduz a um mero lugar. Constitui-se, inicialmente, pelo conjunto de todos os cuidados físicos necessários providos ao bebê, implica a responsabilidade de agir para suprir as necessidades de um infante em estado de dependência absoluta sem se esperar nenhum retorno ou gratidão pelo que, da forma a mais devotada, é realizado. Para que o ambiente exista, é necessário que alguém esteja-aí de forma presente, viva e disponível sustentando a situação temporal e espacial de forma constante para, em seu início, o ser chegar-a-ser. É preciso que aquele que esta-aí suporte a dependência do infante e que, por um período inicial, se identifique com ele a tal ponto de ser tornarem um em completa sintonia com o outro, uma espécie de dois-em-um da existência: “o que se vê é um ‘par lactante-lactente’” (Winnicott, 1952/1978, p. 208).

O ambiente é tudo o que acontece e permite, posteriormente, que contextos de significância possam se formar no momento em

6. Poder-se-ia argumentar que ontologicamente mãe e bebê possuem o mesmo estatuto ontológico pelo simples fato de que são. Porém, se a condição para ser-aí é poder ser capaz de colocar a questão pelo seu próprio sentido, isto ainda não está aberto para o bebê, nem mesmo como possibilidade, pois primeiro é preciso se saber que se é, mesmo que de uma forma pré-compreensiva, para se colocar a questão pelo seu sentido de ser.

que, aos poucos e de forma gradativa, o mundo vai sendo apresentado em pequenas doses ao bebê. Ambiente é o fenômeno de uma sustentação psicossomática – física, emocional, existencial – que, mantida por um ser-aí externo, torna o mundo possível. Ambiente é sinônimo de cuidado; é tudo que é feito (ou deixado de se fazer), são todos os gestos; é o conjunto de todos os modos de maternagem; é toda comunicação silenciosa inicial estabelecida entre mãe-bebê.

Com o amadurecimento e com a redução da dependência absoluta inicial, ambiente e mundo se imiscuem ou se superpõem. Porém, sem que nunca sejam os mesmos. Mundo permite minha relação instrumental com as coisas e o cuidado com relação às pessoas. Ambiente – vida a fora – me permite a constituição da confiabilidade,⁷ que se mantém nas relações com as pessoas no mundo.

A quebra da confiabilidade nas relações iniciais de dependência absoluta provoca uma interrupção na continuidade-de-ser do infante e das pessoas em geral. Produz um efeito do tipo decepcionante (*let down*) ou o efeito de se deixar cair para sempre num precipício. Isto oferece o tom de como as pessoas se encontram no mundo: aquelas que conseguem lidar com as dificuldades e precariedades próprias do existir, sem perda da confiabilidade nas relações que foram construídas, não tendo sido traumatizadas por padrões de repetições de decepções; e aquelas que sofreram experiências traumáticas do tipo que resultam de *let down* do ambiente. Distúrbios emocionais graves podem surgir dessas experiências traumáticas, provocados, por exemplo, por angústias impensáveis, que apontam para algo que vivenciamos, experienciamos, mas que não conseguimos sequer pensar em termos representacionais, pois o pensamento, ou melhor, a simples possibilidade de poder pensar e reviver tal sofrimento é insuportável (Santos, 2010 e 2013).

7. Sobre confiabilidade na clínica winnicottiana, ver Dias, 2011.

Para chegar a ser aquilo que se é – enquanto um Eu sou –, isto implica ter-se atingindo certo grau de integração enquanto uma unidade e que se tenha a capacidade de manter as conquistas trazidas por essa integração (Winnicott, 1960/1996, p. 56). Ser um Eu Sou, no sentido de ser-si-mesmo, significa que reuni isto e aquilo, que agora reivindico como meu e que, ao mesmo tempo, repudiei todas as outras coisas a mais. Desta forma, repudio aquilo que é não-eu e, fazendo isto, insulto o mundo por não absorver tudo que é mundo em mim. Saio de uma relação de completa simbiose com o ambiente para poder constituir um mundo próprio. O indivíduo que já alcançou certo grau de integração ao chegar a poder se reconhecer como sendo ele mesmo, um Eu Sou, constrói para si um mundo da intimidade por contraposição a um mundo “externo”, público, compartilhado.

Ao se dizer “eu”, também se diz que houve crescimento emocional, que o indivíduo está estabelecido como unidade, que a integração é um fato, que o mundo “externo” é repudiado e o “interno” torna-se possível. Já o “Eu sou” implica crescimento individual, o indivíduo não tem apenas forma, mas também vida, só se alcança esse *Eu sou* porque existe um ambiente aí que o protege. O ambiente protetor se revela como a mãe (ou aquele que cuida) preocupada com seu próprio bebê, estando orientada e identificada com as necessidades dele (Winnicott, 1957/1996, p. 33).

O ponto central é que as influências ambientais e pessoais são decisivas no desenvolvimento do indivíduo. Isto quer dizer que coisas boas e más acontecem e estão fora do alcance do infante. Reunir fatores externos na sua área de onipotência ainda está em processo de formação. Assim, o ego-suporte dos cuidados maternos capacita o infante a viver e a se desenvolver no sentido de vir a ter controle, de sentir ou tornar-se responsável pelo que é bom o mau no ambiente (Winnicott, 1960/1996, p. 37).

Somos porque fomos cuidados. Em termos causais, somos efeitos do cuidado. Ou não somos ou quase somos por falta de

cuidado. Damos início a nossa existência por causa de um tipo de cuidado específico, o cuidado materno.⁸

Um infante humano não pode começar a ser exceto sob certas condições... Infantes chegam ao ser [*being*] diferentemente de acordo com as condições favoráveis ou desfavoráveis. Ao mesmo tempo as condições não determinam o potencial do infante. O potencial é herdado... o potencial de um infante não pode tornar-se um infante a menos que esteja ligado ao cuidado materno. (Winnicott, 1960/1996, p. 43)

As palavras-chaves na fase inicial da existência são: potencial herdado e dependência. O potencial herdado inclui a tendência ao crescimento e ao amadurecimento. Na dependência, o cuidado materno (parental, familiar) pode ser caracterizado da seguinte forma: *holding*, a existência precisa ser sustentada; mãe e infante vivendo juntos, para que – por meio do cuidado – o infante possa chegar-a-ser; pai, mãe e filho vivendo juntos,⁹ ou seja, para a criança significa já pode assumir responsabilidade pelas próprias ações e ser capaz de manejar situações de conflitos emocionais (Winnicott, 1960/1996, p. 43). Trata-se da lida com experiências que são inerentes à existência, tal como a realização (*completion*) e não-realização (*non-completion*) de si. Assim, é preciso que antes de ser e ter uma existência – no sentido heideggeriano – cada indivíduo amadureça para poder colocar a si mesmo questões sobre o sentido do ser.

Referências

Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.

8. Cuidado materno diz respeito ao tipo e à qualidade do cuidado provido. Ainda que no mais das vezes ele seja provido por uma mãe, não necessariamente precisa ser ela a ter de provê-los. Também os pais, tios, avós e, até mesmo, as instituições têm condições de oferecer cuidado.
9. Isto não exclui as novas configurações familiares. Ver Serralha, 2013.

- Dias, E. O. (2011). *Sobre a confiabilidade e outros estudos*. São Paulo: DWWeditorial.
- Freud, S. (1941). Abriss der Psychoanalyse. In S. Freud, *Gesammelte Werke* (v. 17), Frankfurt a.M.: S. Fischer, 1993.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit* (18ª ed.). Tübingen: Max Niemeyer.
- Kuhn, Th. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions* (2ª ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Loparic, Z. (1999a). É dizível o inconsciente? *Natureza humana*, 1(2), 323-385.
- Loparic, Z. (1999b). Heidegger and Winnicott. *Natureza humana*, 1(1), 103-135.
- Loparic, Z. (2001). Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de história e filosofia da ciência*, série 3, 11(2), 7-58.
- Loparic, Z. (2004). A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. *Natureza humana*, 6(1), 9-27.
- Popper, K. (1987). Um caso de verificacionismo. In K. Popper, *O realismo e o objetivo da ciência* (Nuno Ferreira da Fonseca, trad.). Lisboa: Dom Quixote.
- Santos, E. S. (2009). Ontologia em Winnicott. *Winnicott e-prints*, 14(1), 1-17.
- Santos, E. S. (2010). *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWWeditorial.
- Santos, E. S. (2013). Angústia do ser e angústia de ser. *Natureza humana*, 15(1), 63-75.
- Santos, E. S. (2018). Temas filosóficos na psicanálise de Winnicott. *Trágica: estudos sobre Nietzsche*, 11(1), pp. 37-52.
- Santos, E. S. (2019). *Paths of Science of Man in Heidegger*. Nordhausen: Traugott Bautz.
- Serralha, C. (2013). Contribuições da teoria do amadurecimento para o estudo das famílias homoparentais. *Winnicott e-prints*, 8(1), 35-49.
- Winnicott, D. W. (1949). Recordações do nascimento, trauma do nascimento e ansiedade. In D. W. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- Winnicott, D. W. (1952). Ansiedade associada à insegurança. In D. W. Winnicott, *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.

- Winnicott, D. W. (1957). The Capacity to be Alone. In D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.
- Winnicott, D. W. (1960). The Theory of the Parent-Infant Relationship. In D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.
- Winnicott, D. W. (1961). Psychoanalysis and Science: Friends or Relations? In D. W.
- Winnicott, *Home is where we start from*. New York/London: W. W. Norton & Company, 1986.
- Winnicott, D. W. (1962). Ego Integration in Child Development. In D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison/Connecticut: International Universities Press, 1996.
- Winnicott, D. W. (1963). Fear of Breakdown. In D. W. Winnicott, *Psycho-analytic Exploration*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Winnicott, D. W. (1963). From dependence towards independence in the development of the individual. In D. W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison/Connecticut: International Universities Press, 1996.
- Winnicott, D. W. (1988). *Human Nature*. New York: Brunner/Mazel.

A “carne” (*chair*) como referência ontológica da “mãe suficientemente boa”: aproximando Merleau-Ponty e Winnicott

Alfredo Naffah Neto

1. Considerações iniciais

Em um artigo anterior, quando falava da relação do bebê recém-nascido com sua mãe (Naffah Neto, 2012a, pp. 53-54), teci as seguintes considerações:

Seria, entretanto, impreciso apoiarmo-nos na noção filosófica de *intersubjetividade* para designar esse tipo de relação mãe-bebê, tão peculiar e único. Especialmente porque, nos primeiros tempos, o bebê efetivamente não pode designar uma subjetividade constituída, no sentido forte do termo. Trata-se de uma relação em que ambos os sujeitos estão descentrados de si, a mãe estando presente aí fundamentalmente como um corpo/seio identificado ao bebê; este último emergindo como um corpo evanescente e amorfo identificado, por sua vez, a esse corpo/seio materno. Sugerem dois planos mutuamente imbricados e que passam um no interior do outro, sob a forma de um quiasma reversível.

Talvez, nesse sentido, a noção que melhor exprima esse estado de coisas seja aquela que Merleau-Ponty chamou de *chair*, no seu livro inacabado *Le visible et l'invisible* (Merleau-Ponty, 1964) e que nós, de língua portuguesa, imperfeitamente¹

1. Na ocasião, eu usei o advérbio “imperfeitamente” para sinalizar que, em português, possuímos um único substantivo para designar duas moda-

traduzimos por *carne*. Veja-se, por exemplo, quão evocativas são essas palavras de Marilena Chauí, quando procura descrever essa noção merleau-pontyana:

A reversibilidade e a transitividade das cores, superfícies e movimentos – carne das coisas –, dos nossos sentidos entre si – carne do nosso corpo –, deles e das coisas como ressonância e reverberação sem começo e sem fim é o desvendamento do sensível como “o meio onde há o Ser sem que careça de ser posto”. É isto a experiência sensível. O narcisismo fundamental do corpo em sinergia que se propaga entre os corpos numa reflexão intercorporal inacabada ou encarnação permanente na comunidade de Narcisos, é a experiência da intercorporeidade como existência originária do eu e do outro (Chauí, 1981, p. 276).

Este, entretanto, é um assunto bastante complexo que exigiria um outro percurso reflexivo. Deixo-o, pois, aqui, apenas a título evocativo para futuras incursões no tema.

Ora, é precisamente essa a incursão que pretendo realizar aqui, aproximando a teoria psicanalítica de Winnicott daquilo que, na obra madura de Merleau-Ponty, se esboça nos termos de uma “ontologia selvagem”. Ao realizar essa aproximação, entretanto, gostaria de deixar claro que ela não é sugerida por Winnicott – que, de fato, nunca se preocupou com questões filosóficas dessa ordem –, tampouco por Merleau-Ponty. Outros intérpretes, no entanto, já tentaram realizar essa articulação entre os dois pensadores, de maneira proveitosa.²

lidades diferentes: a carne viva, pulsante, e a carne morta, do açougue, enquanto que a língua francesa possui dois substantivos diferentes para distingui-las: *chair* e *viande*, o mesmo acontecendo com a língua inglesa (*flesh* e *meat*).

2. Estou me referindo, aqui, em primeiro lugar, ao texto de Benilton Bezerra Jr. “Winnicott e Merleau-Ponty: o *continuum* da experiência subjetiva” (Bezerra Jr., 2007). Como somente, contudo, vim a descobrir a existência

Também cabe considerar que essa aproximação, muito embora possível e esclarecedora – conforme tentarei mostrar ao longo desse trabalho –, não tem caráter absoluto nem impede quaisquer outras aproximações filosóficas que porventura se queira realizar a partir da obra winnicottiana.

Uma última observação importante é que essa busca de uma referência filosófica para um conceito psicanalítico – muito embora amplie e ancore o sentido do mesmo em bases mais claras – ocorre sempre em paralelo à sua justificação clínica. Ou seja, a experiência clínica é fundamental na formulação e sustentação do conceito teórico. No caso do conceito de *mãe suficientemente boa*, justamente, a sua necessidade teórica decorre da experiência clínica de pacientes que, por terem tido um ambiente suficientemente acolhedor e respeitoso, tiveram um desenvolvimento emocional saudável (ou, no pior dos casos, neurótico), diferentemente de outros que, por terem sofrido falhas de um ambiente invasivo e descuidado, apresentam patologias de tipo *borderline* ou psicótico. Portanto, o conceito é clinicamente necessário para diferenciar dois tipos de processo de amadurecimento: um saudável/neurótico de outro *borderline*/psicótico.

É também verdade, porém, que a experiência clínica não ocorre no vazio e é, também, informada pela perspectiva teórica em questão (numa relação dialética, sem síntese final), o que pode gerar controvérsias, e discussões sem fim, entre experiências clínicas diversas e/ou entre diferentes formas pelas quais experiências

desse texto após escrever este artigo (quando um supervisor me chamou a atenção sobre ele), não o cito ao longo dos argumentos aqui desenvolvidos. O mesmo aconteceu com a dissertação de mestrado intitulada *Merleau-Ponty e Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil* (Dors, 2015), com a qual, também, somente pude tomar contato após a escritura deste artigo.

clínicas similares podem ser interpretadas.³ Nesses casos, a referência ontológica – ainda que não seja capaz de resolver as querelas em questão, por não ser *absoluta* – pelo menos tem o mérito de revelar em que agenciamentos filosóficos o conceito é empregado.

Isso dito, passo, pois, à tarefa proposta.

2. A ontologia selvagem de Merleau-Ponty e a noção de carne

Seria absolutamente impossível – e fugiria totalmente aos objetivos desse estudo – descrever e problematizar a ontologia selvagem de Merleau-Ponty no seu todo, inclusive porque ela permaneceu, em grande parte, em estado embrionário, devido à morte do filósofo antes de desenvolvê-la integralmente. O livro *O visível e o invisível* (Merleau-Ponty, 1964/1984), que ele escrevia justamente quando faleceu, em 1961, continha apenas uma primeira parte escrita e um conjunto de notas a serem desenvolvidas posteriormente e que, em razão da morte, permaneceram apenas como notas. Meu objetivo aqui, pois, é apenas situar e definir a noção de carne no seio da sua obra.

Podemos dizer que, após um longo percurso na fenomenologia, no qual descentrou a noção de consciência e a substituiu pela noção de corpo perceptivo em obras como *A estrutura do comportamento* (Merleau-Ponty, 1942/1975) e *Fenomenologia da percepção* (Merleau-Ponty, 1945/1996), Merleau-Ponty passa a traçar, em linhas gerais, o projeto de uma ontologia selvagem, na

3. Por exemplo, a perspectiva lacaniana – conforme veremos ao longo desse texto – possui um ângulo de visão clínico que acaba por desqualificar a noção de *mãe suficientemente boa*, em função de estar ancorada em certos pressupostos filosóficos totalmente distintos dos winnicottianos.

qual a noção de corpo cedeu o lugar de conceito-mor a uma noção mais originária: a de carne (*chair*). Ele nos diz:

Ainda uma vez: a carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando as coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, por deiscência ou fissão de sua massa. Essa concentração dos visíveis em torno de um deles, ou esta explosão da massa do corpo em direção às coisas, que faz com que uma vibração de minha pele venha a ser o liso ou o rugoso, que *eu seja olhos*, os movimentos e os contornos das próprias coisas, esta relação mágica, este pacto entre elas e mim, pelo qual lhes empresto meu corpo a fim de que possam inscrever e dar-me, à semelhança delas, esta prega, esta cavidade central do visível que é minha visão, estas duas filas especulares do vidente e do visível, do palpador e do palpado, formam um sistema perfeitamente ligado no qual me baseio, definem uma visão em geral e um estilo constante de visibilidade de que não poderia desfazer-me [...]. A carne (a do mundo e a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma (Merleau-Ponty, 1964/1984, pp. 141-142).

Vemos, pois, a partir daí, que a noção de carne não se identifica com qualquer forma de matéria, mas designa, antes de tudo, uma participação ontológica, originária, do eu e do mundo, num mesmo sistema reversível: ver-ser visto, tocar-ser tocado, uma espécie de pacto primordial pelo qual o eu empresta seu corpo ao mundo, para que ele possa nele inscrever as suas marcas distintivas, de forma que a vibração da pele possa vir a ser o próprio movimento e contorno das coisas, numa superfície de contato primordial na qual o eu e o mundo se abraçam, sem se dissolverem um no outro.

Numa das notas, ele nos diz: “Assim, o corpo é posto *de pé* diante do mundo e o mundo de pé diante dele, e há entre ambos

uma relação de abraço. E entre esses dois seres não há fronteira, mas superfície de contato –”⁴ (Merleau-Ponty, 1964/1984, p. 242). Ora, é esse pacto originário que permite que a existência de outro “eu” não constitua, aí, nenhum problema, como o era, por exemplo, na fenomenologia das consciências de Sartre.⁵ Merleau-Ponty nos diz, numa das notas:

Não existe o Para Si e o Para Outrem. Eles são o outro lado um do outro. Eis por que se incorporam ao outro: projeção-in-projeção – Existe essa linha, essa superfície fronteira a alguma

4. Esse tipo de pontuação, no qual, muitas vezes, um travessão substitui o ponto final, segue rigorosamente a versão original. A única alteração feita nas citações, aqui, foi colocar numa mesma linha termos que, às vezes, apareciam em linhas diferentes, diagramados como numa poesia concreta. Afinal, é preciso considerar que se tratava de um conjunto de notas, que seria posteriormente transformado em texto.
5. É somente no âmbito de uma filosofia da consciência – na qual esta última constitui a si própria (*Cogito, ergo sum*: Descartes), formando, a partir daí, o mundo natural – que o outro aparece como um “usurpador indesejável” e que a sua existência se põe como problema. Merleau-Ponty assim se expressa ao descrever esse tipo de filosofia: “A afirmação de uma consciência alheia diante da minha no mesmo instante faria de minha experiência um espetáculo privado, já que ela não seria mais coextensiva ao ser. O *cogito* de outrem destitui meu próprio *cogito* de qualquer valor e me faz perder a segurança que eu tinha, na solidão, de ter acesso ao único ser para mim concebível, ao ser tal como ele é visado e constituído por mim” (Merleau-Ponty, 1945/1996, p. 473). Para não ter o seu próprio *cogito* destituído, inicia-se, então, uma luta entre as consciências: “Com o *cogito* começa a luta das consciências das quais cada uma, como diz Hegel, persegue a morte da outra” (Merleau-Ponty, 1945/1996, p. 476). Ora, a fenomenologia sartriana é uma *fenomenologia da consciência*, com tudo o que ela implica. Faz todo o sentido, então, a famosa frase de Sartre (que aparece na sua peça de teatro: *Entre quatro paredes*), tão propagada e difundida: “O inferno são os outros” (Sartre, 1944, p. 23). Poder-se-ia, contudo, sempre argumentar: é somente para a consciência, fechada na sua onipotência constituinte (e na sua liberdade irreduzível), que os outros são um inferno. No âmbito da *carne*, as coisas não se mostram assim.

distância de mim, onde se realiza a mudança eu-outrem outrem-eu – [...] O único “local” onde o negativo pode existir verdadeiramente é a dobra, a aplicação um ao outro do interior e do exterior, o ponto de virada – Quiasma eu – o mundo, eu – outrem, quiasma meu corpo – as coisas, realizado pelo desdobramento do meu corpo em fora e dentro, – e o desdobramento das coisas (seu fora e seu dentro). (Merleau-Ponty, 1964/1984, p. 237)

Explicitando ainda mais a ideia de quiasma, ele afirma:

O quiasma, a reversibilidade, é a ideia de que toda percepção é forrada por uma contrapercepção [...], é ato de duas faces, não mais se sabe quem fala e quem escuta. Circularidade falar-escutar, ver-ser visto, perceber-ser percebido, (é ela que faz com que nos pareça que a percepção se realiza *nas próprias coisas*) – *Atividade=passividade*. (Merleau-Ponty, 1964/1984, p. 238)

Num outro texto, intitulado *O olho e o espírito* (Merleau-Ponty, 1963/1975, p. 282), para explicitar melhor esse ponto de vista, Merleau-Ponty cita o artista plástico André Marchand, que diz:

Numa floresta, repetidas vezes, senti que não era eu que olhava a floresta. Em certos dias, senti que eram as árvores que olhavam para mim, que me falavam... Eu estava lá, escutando... Creio que o pintor deve ser transpassado pelo universo, e não querer transpassá-lo... aguardo ser interiormente submergido, sepultado. Pinto, talvez, para ressurgir.

Trata-se, pois, de uma *intercorporeidade originária* – conforme sugere Marilena Chauí (Chauí, 1981, p. 276) –, na qual a carne do nosso corpo se propaga ao interior da carne do mundo, e esta, por sua vez, reverbera no interior da nossa carne, sem se perderem de si próprias, ou seja, continuando a compor e a designar, respectivamente, nós mesmos e o mundo, como direito e avesso de um mesmo tecido.

3. A mãe suficientemente boa e sua relação com o bebê em Winnicott

Segundo Winnicott, o bebê, quando ainda está se formando no interior do útero materno, advém – num certo momento – de uma solidão essencial para um estado de ser ou, em outros termos, emerge como ser de um estado de não-ser (Winnicott, 1988, pp. 131-132). Isso significa, de saída, estar-no-mundo, muito embora o mundo do bebê intrauterino seja eminentemente biológico. Isso, no entanto, não impede que, ainda que biológico, ele já tenha características humanas: o bebê ouve as batidas cardíacas da mãe, sofre os vieses de suas mudanças de humor, de seus destemperos emocionais etc. Podemos dizer que é somente a partir do momento em que nasce, que o mundo humano, compartilhado, pode, gradativamente, lhe ser apresentado. E que a responsável por essa apresentação é, em primeiro lugar, a mãe ou seu substituto.

Sabemos que, para Winnicott, o recém-nascido não sofre os efeitos destrutivos da pulsão de morte, que o levariam às múltiplas cisões protetoras que caracterizam o bebê kleiniano.⁶ Os medos e agonias que assolam o bebê winnicottiano têm mais a ver com seu estado de extrema desproteção e imaturidade. Sendo totalmente dependente dos cuidados dos que o cercam, sua sobrevivência e

6. Winnicott não trabalhava com a noção de pulsão de morte, pois não via utilidade nela para a psicanálise (para uma incursão maior nesse tema, ver Winnicott, 1988, p. 131-134 e Naffah Neto, 2014, p. 84-86). Também cabe ressaltar que, quando partimos do pressuposto de que o bebê recém-nascido é atravessado pelas conjunções e disjunções entre a pulsão de vida e a pulsão de morte – como entende Melanie Klein – somos, quase que automaticamente, levados a pensar como ela, ou seja, que o bebê não tem como enfrentar essa luta e esses perigos internos, a não ser por meio de múltiplas cisões do ego e do objeto, produzindo o que ela definiu como posição esquizoparanoide. Para Winnicott, todavia, as coisas não acontecem assim.

saúde psicossomática estão inexoravelmente ligadas às possibilidades maiores ou menores de um ambiente acolhedor e capaz de lhe dar sustentação.

Sua identidade, por sua vez, é totalmente evanescente, conforme já tentei descrever anteriormente:

Tudo se dá num nível extremamente primitivo, já que o bebê vive de forma dispersa no tempo e no espaço, sem qualquer integração permanente, portanto totalmente fundido ao ambiente que o cerca. Nesse período, suas integrações são sempre momentâneas e geralmente associadas aos estados excitados, quando, por exemplo, no ato de mamar, torna-se o próprio seio e o próprio leite que engole, confundindo-se com o objeto (o que Winnicott chamou de *identificação primária*). Ou, quando recebe do olhar materno uma imagem que o unifica. Mas, essas aglutinações momentâneas logo se perdem; quando a mamada foi suficientemente satisfatória a ponto de consumir toda a energia instintiva envolvida no ato, o bebê entra novamente num estado relaxado e volta a viver em dispersão. Há uma frase de Winnicott que nos dá uma descrição da existência do bebê nesse primeiro período, numa linguagem lindamente poética: “Há longos períodos de tempo na vida normal de um bebê em que ele não se importa de ser vários pedaços ou um único ser, ou se vive no rosto da mãe ou em seu próprio corpo, contanto que, de tempos em tempos, junte seus pedaços e sinta algo” (Winnicott, 1945/1992, p. 150). Esta descrição nos dá a ideia do que realmente importa nesse período, ou seja, que independentemente da dispersão, dos muitos pedaços (ou lugares) nos quais possa existir, o bebê possa, de tempos em tempos, juntar esses vários pedaços e *sentir algo*. Ou seja, que esses vários momentos ou pedaços de existência possam, de quando em quando, se integrar e *produzir* sentimentos no bebê. Mas isso somente pode acontecer porque os cuidados maternos são capazes de reunir, durante intervalos de tempo, esse conjunto desconexo de experiências infantis numa totalidade integrada. *Grosso modo*, são o colo e os olhos da mãe

que, nesse período, dão unidade às experiências infantis (Naffah Neto, 2012b, pp. 65-6).

Assim, pois, pode-se dizer que o bebê, nesse período, ganha suas várias identidades provisórias das diferentes partes do corpo da mãe (objetos parciais), que o acolhem e lhe dão forma: quando mama é o seio; quando é acalantado, assume a forma do colo e dos braços da mãe; quando ela o fita, é dos olhos dela que vem a imagem especular unificadora. E quando relaxa e dorme, espalha-se no ambiente, numa vivência oceânica.

Nessa perspectiva, é possível dizer que o bebê vive, em grande parte do tempo, num estado de *identificação primária* com a mãe, isto é, totalmente descentrado de si. Isso ocorre porque já, nesse período, o único centro que existe é um centro virtual, pelo qual poderá se desenvolver um *self* integrado com o passar do tempo e ao longo do seu processo de amadurecimento.⁷ A mãe suficientemente boa é aquela – mãe biológica ou o substituto dela – que zela pelo recém-nascido, garantindo-lhe proteção e cuidados suficientes para que não se rompa a sua continuidade-de-ser, ou seja, que ele não tenha de descobrir a existência do ambiente externo prematuramente, tendo de reagir a ele. Ela não é, de forma alguma, perfeita ou absoluta; é falha, como qualquer ser humano, mas suas falhas

7. Por centro virtual, quero significar um tipo de demarcação psíquica que é pura virtualidade, ou seja, que somente tem uma existência potencial, vindo a se realizar, de fato, quando o *self* do bebê vem a se integrar e constituir uma espécie de “centro” da personalidade. Porém, temos de considerar que, num certo nível, mesmo esse centro é posto em xeque pelo inconsciente recalçado, que questiona, sem dúvida, a soberania do indivíduo. Por isso, Lacan dirá que o sujeito humano é descentrado e, sempre, dividido. Winnicott nunca assumirá uma posição assim radical, muito embora, como todo descendente de Freud, aceite a existência do inconsciente recalçado e afirme que toda a experiência infantil dos primeiros tempos acontece num nível inconsciente (mas, aí, não por obra do recalque, mas devido à imaturidade do bebê, para quem a consciência não existe, ainda, como instância constituída).

não atingem um limiar suficiente para produzir patologias, seja por intrusão ambiental, seja por falta de cuidados.

Winnicott entende que a mãe é preparada psiquicamente para esses cuidados por meio de um processo denominado *preocupação materna primária*. Isso se manifesta desde quando engravida até algum tempo após o nascimento do bebê. Esse processo designa, segundo ele, uma espécie de doença benigna – provisória e necessária – pela qual a mulher regride e entra num estado de retraimento semelhante a uma esquizoidia, identificando-se profundamente com as necessidades do bebê e deixando-se tomar por elas. Winnicott nos diz que, se a mãe puder entrar nesse estado de preocupação materna primária, as tarefas ligadas ao cuidado do bebê serão também desejadas por ela, deixando se ser, apenas, uma mera obrigação social.

Amparada por suas lembranças e por um sentimento genuíno de ter sido cuidada por sua mãe, ela pode fazer uso dos mesmos para poder ser uma mãe suficientemente boa.⁸ Pode, em vez disso, resistir ao processo de regressão, por não querer abandonar os afazeres do mundo de fora, como a sua profissão, por exemplo. Nessa direção, com o incremento da mão de obra feminina no mercado de trabalho, muitas mulheres têm se recusado ao cuidado dos filhos pequenos, relegando-os cada vez mais às babás e aos berçários, expondo-os, dessa forma, a falhas ambientais com

8. Vale lembrar que, nos primeiros períodos de vida do bebê, a memória infantil – muito embora presente sob a forma de marcas corporais (ver, nesse sentido, Naffah Neto, 2014, nota 6) – não se constitui, propriamente, sob a forma de lembranças evocáveis, isso somente vindo a acontecer quando a psique vem se alocar no corpo (processo de personalização). Ou seja, é o processo de personalização que permite que essas marcas, alocadas no corpo, mas sem forma definida, ganhem algum contorno e sentido psíquicos, sustentados pela unidade psicossomática. Entretanto, ainda que não existam lembranças evocáveis dos primeiros tempos, existe um sentimento genuíno de ter sido bem cuidado pela mãe, quando isso, de fato, aconteceu.

maior frequência. Não seria esse um dos motivos para o aumento das patologias de tipo *borderline* na clínica contemporânea? É difícil afirmar, com segurança, mas esse não deixa de ser um problema interessante para futuras pesquisas.

De qualquer forma, podemos dizer que a mãe suficientemente boa do recém-nascido se encontra descentrada de si própria e identificada às necessidades do seu filho, existindo – durante esse período –, em função das necessidades do pequeno rebento. Isso tudo, sem se perder de si própria; por mais regredida e identificada ao filho que esteja, há sempre um lado do seu *self* que permanece adulto, garantindo e sustentando o lugar de mãe. Para isso, necessita do amparo amoroso e material do companheiro, pai do seu filho, que lhe garante proteção e possibilidade de se desincumbir de outras tarefas que não sejam o bem-estar de si própria e do bebê.

Um exemplo vivo desse descentramento e identificação às necessidades do filho foi-me dado, recentemente, por uma amiga próxima, também psicanalista. Contou-me ela que, por ocasião do nascimento do seu primeiro filho, muitas vezes, quando tomava banho e esfregava os braços, ficava confusa sobre qual braço estava esfregando, se era o seu ou o do seu bebê (muito embora conhecesse muito bem os braços do seu bebê, já que o banhava todos os dias). Em seguida, pensava no conceito de *mãe suficientemente boa* e dizia para si mesma: “Está tudo bem; é assim mesmo”. E quando nasceu o seu segundo filho, era uma época muito fria e ele tinha dificuldade de manter o calor do próprio corpo, necessitando passar muito tempo colado ao corpo materno, como que numa espécie de bolsa-canguru. Então, quando ele estava longe do seu corpo, muitas vezes ela sentia frio (muito embora a temperatura continuasse normal), como se sentisse o frio pelo seu bebê (no lugar dele).

4. O nível ôntico e o nível ontológico se referendando mutuamente

No nível ôntico, temos, pois, um bebê descentrado de si mesmo, uma vez que se encontra identificado às partes do corpo da mãe (objetos parciais), mas que não perde contato com o seu ser próprio, devido aos cuidados maternos.

Dado o seu estado de extrema desproteção e imaturidade, que se exprime por uma não-integração espaciotemporal e uma identidade evanescente e provisória, é muito fácil, para um recém-nascido, perder-se de si mesmo. E, de fato, quando a mãe não é suficientemente boa – e não respeita as características próprias do bebê, como ritmo e tempo das mamadas, de sono etc. –, o bebê é obrigado a formar um falso *self* patológico, mimetizando partes do ambiente a fim de seduzi-lo com a intenção de atender às suas necessidades; conseqüentemente, perde-se de si próprio. Seu *self* verdadeiro permanece, então, escondido, protegido, mas posto fora de circuito, sendo substituído – nas relações com o ambiente – pelo falso *self*. Ocorre, então, uma cisão entre os dois *selves*, para que a proteção ao *self* verdadeiro seja garantida.

No desenvolvimento saudável, entretanto, o paradoxo é justamente este: embora descentrado de si mesmo e identificado ao corpo materno, o bebê permanece referido a si próprio, como se o objeto seio fosse uma criação sua e pertencesse à sua área de onipotência. No caso da mãe, temos algo semelhante: ela encontra-se descentrada de si própria, já que se acha profundamente regredida e identificada às necessidades do bebê, mas, ao mesmo tempo, sem perder contato com o seu lado adulto, que permanece em cena. Essa relação mãe-recém-nascido aparece, então, como dois planos mutuamente imbricados, espraiando-se um no interior do outro, sob a forma de um quiasma reversível.

Poderíamos, contudo, nos perguntar: pode-se falar aí de reversibilidade, em se tratando de uma relação tão assimétrica? A resposta, a meu ver, é que, no nível da *experiência sensível*, sim, pois a sensibilidade do bebê espraia-se no ser da mãe sem se perder de si própria, ao mesmo tempo em que a sensibilidade da mãe esparrama-se rumo ao ser do bebê, mantendo, ao mesmo tempo, a sua identidade. E isso não afeta a assimetria da relação, já que um dos entes envolvidos é maduro e o outro profundamente imaturo. Por isso, nunca é demais repetir: essa dinâmica é garantida pela mãe suficientemente boa. Isso é o que temos no plano ôntico.

No plano ontológico, temos a possibilidade de que essa dinâmica possa acontecer – no nível ôntico – devido à textura da carne, textura esta que, nas palavras de Merleau-Ponty, “regressa a si e convém a si mesma” (Merleau-Ponty, 1964/1984, p. 142). Podemos dizer que a carne realiza esse regresso a si desdobrando-se num dentro e num fora e retornando a si mesma como um reflexo especular: “encarnação permanente na comunidade de Narcisos”, como diz Marilena Chauí (Chauí, 1981, p. 276).

A título comparativo, podemos lembrar-nos do quanto essa relação especular mãe-filho é considerada como *alienante* por certa psicanálise francesa de origem pós-lacianiana, para quem a mãe seria absolutamente incompetente no intuito de devolver ao filho uma imagem capaz de refleti-lo – já que o alienaria no desejo dela – e o quanto isso difere do espelho materno winnicottiano, quando ele é suficientemente bom (Winnicott, 1967/1991).⁹

9. Lacan foi o primeiro a formular a alienação da criança em sua imagem especular, como formadora da função do eu (Lacan, 1949/1998), mas, nesse período, é o objeto espelho propriamente dito que parece estar em questão e não o olhar da mãe. Somente mais adiante, Lacan iria considerar a importância da presença do outro humano no investimento libidinal do

Pois bem, eu diria que a ontologia merleau-pontyana referenda a ideia de um olhar materno capaz de sintonia, apto a apreender a singularidade do bebê e de refleti-la, e não a ideia contrária, a de um reflexo *necessariamente* alienante, já que a noção de carne vem assegurar que o Para Si e o Para Outrem são o outro lado um do outro (Merleau-Ponty, 1964/1984, p. 237), o lugar em que a carne faz seu ponto de virada e retorna a si mesma, na comunidade de Narcisos.

Traduzindo isso num nível ôntico, podemos dizer que a mãe, por participar da mesma condição humana de seu filho e também ter tido uma mãe, de quem também dependeu, conhece, por princípio, a importância fundamental, para qualquer ser humano, de ser amado, reconhecido e respeitado em sua singularidade, especialmente se for desprotegido e frágil como um bebê. E como indivíduo adulto, amadurecido – se for saudável –, essa mãe também é capaz de sofrer o processo de regressão que a gravidez lhe propicia, renunciando provisoriamente aos afazeres do mundo adulto para se identificar às necessidades do filho recém-parido, podendo funcionar, então, como seu ego-auxiliar. Devido a essas condições, o olhar materno pode, sim, refletir uma imagem do seu bebê que seja suficientemente boa, ou seja, à qual o bebê possa se identificar sem, necessariamente, se alienar no desejo materno.¹⁰

bebê e, conseqüentemente, nessa constituição egoica. Desde então, porém, o espelho é visto como metáfora do olhar materno.

10. É preciso considerar que, para Winnicott, no desenvolvimento saudável, o *self* verdadeiro acaba, também, por se desdobrar num falso *self*, mas se trata de um falso *self* não patológico, ao qual permanece integrado e que designa, simplesmente, a faceta social do *self* verdadeiro, uma espécie de sacrifício de uma parte da espontaneidade própria em prol da existência social. Não creio que poderíamos denominar isso *alienação* sem forçar o sentido do termo.

Uma mãe com o olhar *necessariamente* alienante, porque aprisionaria o bebê no seu desejo, somente pode ser concebida num universo solipsista, em que o Para Si não se desdobrasse em nenhuma forma de mundo Para Outrem, ou seja, que permanecesse como uma mônada, isolada. Seria como preconizar que cada ser humano somente é capaz de “olhar para o próprio umbigo”, para sempre encarcerado no próprio desejo. Merleau-Ponty e Winnicott não pensavam assim.

Concluindo: a noção de carne funciona perfeitamente como uma referência ontológica para o conceito de mãe suficientemente boa, na relação com o seu bebê, durante os períodos de dependência absoluta e relativa (incluído aí o estágio do *concern*). Isso permite que, graças aos cuidados maternos, o mundo humano possa ser gradativamente apresentado ao pequeno rebento e que o seu *self* possa ir se constituindo e se integrando, de forma saudável, sem qualquer processo de alienação. A alienação pode, sem dúvida, acontecer, mas aí já envolve a constituição de um falso *self* patológico, produzido por falhas ambientais graves.

Também é necessário frisar que, se a ontologia merleau-pontyana referenda a psicanálise winnicottiana – pelo menos, nessa parte da teoria –, ela também é referendada por ela, já que Merleau-Ponty nunca propôs que a relação entre a filosofia e as ciências fosse uma relação hierárquica, em que a primeira fundamentaria as segundas como, por exemplo, pensa Heidegger. Assim, pode-se dizer que a relação aí é de mutualidade: se a ontologia selvagem converge com a psicanálise winnicottiana, nas suas postulações – muito embora os níveis ontológico e ôntico permaneçam sempre distintos um do outro –, ela, por sua vez, também tira proveito dessa convergência, que referenda o seu percurso e as suas afirmações.

Filosofia e psicanálise, uma de pé diante da outra, como num abraço.

Referências

- Bezerra Jr. (2007). Winnicott e Merleau-Ponty: o *continuum* da experiência subjetiva. In F. Bezerra Jr. & F. Ortega, *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Chauí, M. (1981). Experiência do pensamento (Homenagem a Maurice Merleau-Ponty). In M. Chauí, *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo: Espinos, Voltaire, Merleau-Ponty* (pp. 179-279). São Paulo: Brasiliense.
- Dors, L. K. (2015). *Merleau-Ponty e Winnicott: intersubjetividade e psicanálise infantil*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo. Disponível em: http://tede.unioeste.br/bitstream/tede/2077/1/Litiara_Dors_2015.pdf. Acessado em: 8 de janeiro de 2020.
- Lacan, J. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In J. Lacan. *Escritos* (V. Ribeiro, trad.). Rio de Janeiro: Zahar, 1998.
- Merleau-Ponty, M. (1942). *A estrutura do comportamento* (J. A. Corrêa, trad.). Belo Horizonte: Interlivros, 1975.
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Fenomenologia da percepção* (C. A. R. de Moura, trad.). São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- Merleau-Ponty, M. (1963). O olho e o espírito. In *Merleau-Ponty*, (G. D. Barreto, trad.); v. 41, pp. 273-301). São Paulo: Abril, Coleção Os Pensadores, 1975.
- Merleau-Ponty, M. (1964). *O visível e o invisível*, (J. A. Giannotti e A. M. d’Oliveira, trad.). São Paulo: Perspectiva, 1984.
- Naffah Neto, A. (2012a). Sobre a elaboração imaginativa das funções corporais: corpo e intersubjetividade na constituição do psiquismo. In Coelho Jr.; p. Salem & p. Klatau (orgs.), *Dimensões da intersubjetividade* (pp. 39-56). São Paulo: FAPESP/Escuta.
- Naffah Neto, A. (2012b). A construção do psiquismo: a singularidade da perspectiva winnicottiana diferindo de Freud, Klein e Bion. In I. Sucar & H. Ramos (orgs.), *Winnicott: Ressonâncias* (pp. 61-72). São Paulo: Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo/Primavera Editorial.
- Naffah Neto, A. (2014). A problemática da sexualidade infantil segundo D. W. Winnicott: desfazendo mal-entendidos. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 48(4), 81-94.

- Sartre, J.-P. (1944). *Entre quatro paredes* (Guilherme de Almeida, trad.). S.l.: s.n. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/0B2a3UynNKV2CWG1mblgwN3ZLbUE/view>. Acessado em: 8 de janeiro de 2020.
- Winnicott, D. W. (1945). Primitive emotional development. In D. W. Winnicott, *Trough Paediatrics to Psychoanalysis*. Londres: Karnac, 1992.
- Winnicott, D. W. (1967). Mirror-role of mother and family in child development. In D. W. Winnicott, *Playing and Reality*. Londres/Nova Iorque: Routledge, 1991.
- Winnicott, D. W. (1988). *Human Nature*. Londres: Free Association Books.

*Sobre a identidade pessoal
em D. Hume e D. W. Winnicott*

Carlos Motta
Suze Piza

Há uma forte presença de teorias filosóficas na psicanálise de Winnicott, especialmente teorias de filósofos modernos e contemporâneos. Winnicott não os cita, e os conceitos filosóficos não são tematizados, porque suas ideias encontram-se dispersas em um grande número de artigos, em sua maioria resultado das inúmeras palestras que proferiu geralmente para um grande público. Isso não significa que seu pensamento não seja coerentemente articulado. O tema central de Winnicott é a natureza humana e, ao longo de suas obras, percebe-se o tratamento minucioso deste conceito que é central em sua teoria do amadurecimento.¹

A natureza humana aparece na psicanálise winnicottiana atrelada à noção de continuidade de ser e de constituição de um si-mesmo pessoal (ou, ainda, a um eu, um ego, ou à integração de um eu unitário), que poderá ser forte ou fraco, dependendo de como ocorreram as experiências do ente humano com o ambiente. Para Winnicott, essa é uma conquista primordial, base para a saúde ou não saúde, para o amadurecimento ou a imaturidade. Percebendo que essa é a espinha dorsal de seu pensamento, podemos facilmente afirmar que a teoria de Winnicott é uma antropologia.

O conceito de natureza humana também é objeto de uma das principais obras de David Hume, o *Tratado da natureza humana*, na qual o conhecimento causal é atrelado a um instinto natural – o

1. Dentre essas obras, podemos mencionar *Human Nature* (Winnicott, 1988).

hábito. A presença de tal instinto no interior da filosofia de Hume pode ser entendida remetendo-se a uma teoria geral da natureza. No cerne dessa discussão, está uma teoria empirista da *identidade pessoal*, que apresentaremos como uma espécie de “fundamento filosófico” para a teoria de Winnicott da tendência humana à integração em um *eu sou*.

A intenção desse texto não é a de defender Hume como influência absoluta de Winnicott, muito menos procurar em Hume o pai de ideias de Winnicott. Se Winnicott leu ou não a teoria de Hume é irrelevante para o que propomos aqui. Importa-nos, essencialmente, o tratamento filosófico dado por Hume a um conceito que será fundamental a Winnicott, à construção de sua psicanálise ou antropologia psicanalítica. Importa-nos, principalmente, a atualidade dessa discussão para nossa compreensão contemporânea do que é a natureza humana, colocando a filosofia e a ciência para tratar e pensar sobre o mesmo tema. Se chamamos Hume e Winnicott para essa discussão, é porque consideramos que ambos apresentam uma relação de afinidade.

1. O *eu* como ficção²

Embora consideremos que o nosso entendimento nos informe constantemente acerca da existência de um *eu* subjacente a todo processo de consciência e, com isso, estabeleçamos uma noção de que esse *eu* seja o receptáculo ou a constituição da própria mente, a noção de identidade pessoal que atribuímos a nós mesmos é apenas fictícia, semelhante à identidade que atribuímos a vegetais e animais ou a outros objetos percebidos. A noção de identidade tem uma mesma origem ou proveniência: uma operação da imaginação

2. A teoria de Hume sobre a identidade pessoal se encontra em *A Treatise of Human Nature*, livro I, parte IV. Ao ser citado neste artigo, usaremos T, seguido da página da edição brasileira (Hume, 2009).

que se efetiva quando esta se depara com objetos semelhantes. A construção da “mesmidade” ou identidade pessoal nada mais é do que uma elaboração da imaginação que toma o semelhante por idêntico. A noção de identidade é, portanto, fruto de um erro. Essa é uma das bases da argumentação de Hume, que afirma que não temos, em nenhum momento, *impressão* alguma de identidade ou de mesmidade; não tendo impressão, não poderíamos ter uma *ideia de identidade*, que, segundo o princípio empirista humeano, deve ser sempre cópia de uma impressão.

Para Hume, não se tem nenhuma impressão de uma identidade ou de um *eu*, o que se tem são impressões de pernas, roupas, cabelo, voz etc. Essas impressões desfilam e não há conexão necessária que as una em um todo. Elas só se tornam algo uno porque há princípios de associação (na natureza) que as conectam e, quando isso acontece repetidamente no tempo e no espaço, acredita-se que há uma unificação. A conexão é resultado da ação do hábito. Hume defende que os seres humanos têm um instinto natural, que é a instância básica da produção de conhecimento: quando duas impressões se apresentam regularmente conjugadas, há uma tendência para *supor* uma conexão entre elas. Os instintos naturais garantem, assim, a sobrevivência do humano no mundo.

Sendo assim, segundo Hume, o que chamamos de *mente* é apenas um feixe, uma coleção, uma sucessão de percepções que desfilam em um palco (*stage*), variando posições e arranjos em uma velocidade inconceivelmente alta e de forma ininterrupta. Mas, da própria *mente* ou *eu*, não há qualquer percepção: o palco onde desfilam as percepções não pode, ele mesmo, ser percebido como uma unidade ou uma identidade.

Caso houvesse uma impressão da qual se originasse a noção de identidade pessoal, haveria também uma ideia correspondente a ela. Tal ideia seria encontrada caso procedêssemos ao exame de todas as nossas ideias presentes na memória e fôssemos eliminando todas aquelas distintas do nosso *eu*. Assim, encontraríamos uma ideia

residual que não corresponderia a qualquer elemento do mundo, logo, esta seria uma ideia correspondente a nós mesmos.

Na sequência de sua argumentação, Hume afirma que sabemos que uma identidade foi forjada na mente. Isso ocorre em um processo de *construção* que funciona como se houvesse uma junção de diferentes percepções em uma só, como se elas se fundissem fazendo desaparecer caracteres distintivos e tomando uma série de percepções distintas *como se* fossem a mesma. É importante ressaltar que, para Hume, essas percepções não são idênticas, mas apenas semelhantes, e o processo que explica como a imaginação opera, conectando diversas percepções discretas, consiste justamente em um processo no qual se toma o semelhante e diverso como único e idêntico.

A ação da imaginação, que unifica o semelhante e o toma como idêntico, pode ser descrita assim: quando um objeto é percebido de modo inconstante, como o amigo que encontramos ocasionalmente na rua, a mente tende a formar uma conexão entre as ideias distintas das percepções diversas desse amigo no tempo e no espaço. O resultado disso é que a transição de uma ideia armazenada na memória e referente ao passado torna-se associada a outra ideia semelhante referente a outro tempo (ou espaço). Essa associação pode ficar tão forte que provoca a transição imperceptível de uma à outra. Isso cria a ilusão de que temos uma percepção constante do objeto, ou seja, a ilusão de que as diversas ideias presentes na memória são a *mesma* ideia. Essa é a ficção da ideia de identidade, o que faz as diversas percepções do amigo encontrado esporadicamente, ou seja, em momentos distintos, serem tomadas como percepções do *mesmo* amigo. Logo, sua identidade está fixada.

A mente, que é meramente o palco onde desfilam impressões distintas uma das outras e separadas no tempo e no espaço, é tomada como algo unificador. Assim, como afirma David Hume em seu *Tratado da natureza humana*, não temos uma percepção do *eu* ou da identidade pessoal, temos apenas a impressão de braços, pernas,

cabelo, voz etc. que aparecem a cada dia de forma diversa, mas semelhante. Como esses elementos surgem habitual e incessantemente, a imaginação toma todos eles como parte de uma mesma coisa: o *eu*.

Em sua tese sobre a identidade pessoal, Hume aponta que a identidade é um conceito que só pode ser compreendido em termos de seu psicologismo, e não ontologicamente, pois não há identidade factual em uma pessoa, ou seja, não há *uma* pessoa, há somente uma diversidade de impressões semelhantes – algumas assimiladas pela memória e outras descartadas, algumas conscientes e outras inconscientes – e a *sensação* de que há um vínculo real entre as ideias que formamos, oriundas das percepções. Trata-se apenas de uma associação habitual de ideias. A identidade para Hume “não é alguma coisa que pertença realmente a essas diferentes percepções e que as una uma às outras; é apenas uma qualidade que lhes atribuímos” (T, p. 292). Isso ocorre porque há uma união dessas diferentes percepções/ideias na imaginação.

Segundo Hume, há na natureza humana princípios de associação (semelhança, contiguidade, causalidade) que propiciam uma união de elementos distintos na imaginação. Somos levados a isso pela natureza, pois os princípios de associação são o *cimento do universo*, responsáveis pela constituição do mundo à nossa volta. Vê-se, logo, que tal processo unificador é essencial para nossa sobrevivência. A afirmação de Hume nos faz pensar, então, que a ficção de conceber uma identidade pessoal, mesmo sem ter uma impressão dela, é no mínimo útil e tem valor, caso contrário, a natureza não nos levaria a isso. Esses princípios permitem que o mundo seja construído e que a pessoa se perceba como *uma*, o que garante que a vida siga seu rumo. Por meio dos princípios de associação, o que é hoje pode *ser* amanhã. O processo de construção da identidade é suave e ininterrupto, e ocorre quando a memória, que nada “mais é que a faculdade pela qual despertamos as imagens de percepções passadas” (T, p. 293), colabora, com as relações de causa e efeito, com a produção da identidade pessoal. Ela suscita a semelhança entre as

percepções que foram apresentadas de forma habitual e registra-as, estabelecendo uma força suave de transição de uma à outra, criando, então, uma conexão entre as ideias. A palavra utilizada por Hume para a indicação dessa identidade é “alma”; a metáfora usada para a localização e constituição dessa identidade é uma república ou comunidade formada pelos membros que ali estão, e que podem ser substituídos e transformados incessantemente, assim como suas leis e disposições (T, p. 293).

A memória é a fonte da evidência da identidade pessoal, uma vez que constitui o “lugar” e fornece o material com o qual ela se dá. O *topos* se cria quando as percepções são associadas umas às outras. Sem a imaginação e, conseqüentemente, sem a memória, não teríamos qualquer noção do *eu*. Essa noção nada mais é do que a somatória das percepções vinculadas psicologicamente por semelhança e causação. A “identidade depende das relações entre as ideias” (T, p. 295), sobretudo da relação de causa e efeito. Assim, todo o processo ocorre em razão da existência de certos dispositivos da anatomia da natureza humana, chamados por Hume de *springs* (molas), espíritos animais moldados pela evolução.

Ainda há o argumento do filósofo de que não estamos a todo tempo conscientes do *eu* (*self*), de sua existência plena ou de sua continuidade, nem de sermos idênticos ou simples. Não há evidência empírica desse *eu* ou de sua permanência, e, por ser apenas uma imagem, uma ficção, ela às vezes se perde. As percepções particulares vão se conectando aos poucos. Como a mente do homem é apenas um feixe de percepções (T, pp. 283-285) que se sucede em um fluxo perpétuo, a transição de um objeto a outro é tão suave que parece que estamos contemplando algo uno durante a maior parte do tempo, quando, na verdade, não há unidade.

Hume considera a noção de identidade pessoal como o resultado de um erro: toma-se por *um* o que é múltiplo e atribui-se permanência onde só há variação; confunde-se, portanto, semelhança com identidade. Não há nenhuma impressão do que se chama de *eu*,

portanto, essa noção não passa de uma ficção da imaginação construída e reconstruída ao longo da vida, organizada e reorganizada pela imaginação, que associa as ideias habituais da existência em uma seleção contínua de percepções que, reavivadas pela memória, reforçam o vínculo psicológico de que somos um *eu*. O vínculo é tão forte que temos a *crença* de que o *eu* existe.

As argumentações de Hume sobre a identidade pessoal são coerentes com seu projeto filosófico: a ideia de identidade não pode ter qualquer fundamento legítimo. Para fazer esta negação, vale-se de dois princípios fundamentais do *Tratado*: 1) princípio da cópia, já citado anteriormente: toda ideia provém de uma percepção e não há nada em nossa mente que não tenha essa origem; e 2) princípio da separação: toda ideia simples pode ser distinguível e separável de qualquer outra, não necessitando de qualquer conexão para existir. Partindo desses princípios, a noção de identidade é uma contradição.

Tomando por base a questão de que a existência humana é simplesmente a constante sucessão de percepções em nossa mente, temos que é da nossa natureza existir assim. Há uma tendência natural de aproximar percepções semelhantes e contíguas ou as que o hábito faz parecer conectadas. Não havendo nos objetos qualquer conexão além daquela imposta pela nossa mente, não somos capazes de determinar qualquer ordem necessária em que devam aparecer. O palco do mundo só pode nos ser dado imediatamente, nunca de maneira antecipada. Cada humano fará o processo de construção dos objetos, do mundo e de si mesmo constantemente.

Há, em cada humano, a *sensação* da diversidade e a *imaginação* da identidade. Ainda que procuremos propositadamente enxergar a realidade do eterno fluxo em nossa mente, não conseguiremos, e logo seremos forçados a nos iludir novamente e criar fantasias sobre a identidade dos objetos e de nós mesmos. Acabamos, então, por ceder ao determinismo da identidade, e isso ocorre com toda a realidade ao nosso redor.

Como já mencionado, no apêndice do *Tratado* Hume retoma o tema da identidade pessoal e exprime dúvidas sobre sua teoria inicial: “[...] ao fazer uma revisão mais cuidadosa da seção concernente à identidade pessoal, vejo-me perdido em um tal labirinto que, devo confessar, não sei nem como corrigir minhas opiniões anteriores, nem como torná-las coerentes” (T, p. 633). A dificuldade descoberta no apêndice é apresentada assim:

[...] *meu* argumento parece ter uma evidência suficiente. Mas, tendo assim afrouxado o laço entre todas as nossas percepções particulares, quando passo a explicar o princípio de conexão que as liga, e que nos faz atribuir a elas uma real simplicidade e identidade, percebo que minha explicação é muito deficiente, e que só a aparente evidência dos raciocínios anteriores pode ter-me levado a aceitá-la. (T, p. 635)

Um dos pontos que levam a esse questionamento é a noção de *corpo*. As percepções do que chamamos corpo são, na verdade, uma somatória de percepções diversas. Segundo a teoria humeana, a ideia que temos de nossos corpos não é categorialmente distinta das percepções relativas aos objetos “externos” a nós. A esse respeito, Hume afirma que

[...] não é propriamente nosso corpo o que percebemos quando olhamos para nossos membros e partes corporais, mas certas impressões que entram pelos sentidos; de modo que a atribuição de uma existência real e corpórea a essas impressões, ou a seus objetos, é um ato da mente tão difícil de explicar quanto o que estamos agora examinando [a atribuição de existência externa]. (T, p. 191)

O problema da percepção do corpo ou, melhor, das percepções das qualidades dos órgãos externos é o de que não haveria distinção entre interno e externo, aparência e realidade: “todas as impressões (externas e internas, paixões, afetos, sensações, dores e prazeres) são originalmente equivalentes” (T, p. 190). A paixão dor, por exemplo,

é presente na alma, mas sua origem pode ser tanto corpórea quanto psicológica (impressão – supostamente externa – ou ideia – interna). Mas o corpo não é uma identidade qualquer; ele, ou pelo menos parte dele, é responsável pela afecção e pelas percepções, pois é pelos sentidos que as impressões ocorrem. Sem querer transformar essa discussão em ontologia, poderíamos nos perguntar como se dá essa relação entre mente e corpo no empirismo de Hume e de que modo ocorre a percepção do próprio corpo,³ que é, ao mesmo tempo, “causa” e resultado desse processo perceptivo. Assim, como pensar o corpo nessa teoria?

O texto de Hume não dá conta dessa questão ou da relação entre corpo e mente. Há uma infinidade de problemas em sua teoria ou, pelo menos, uma infinidade de lacunas percebidas pelo próprio Hume. Comentadores e estudiosos desse pensamento vão buscar em Kant, na fenomenologia ou mesmo em outros textos de Hume, a tentativa de preenchimento dessas lacunas teóricas.⁴

Saindo do escopo da filosofia, encontramos na psicanálise de Winnicott uma teoria afinada com essa discussão, mas com outra perspectiva, pois fundada em outro tipo de teoria: a teoria do amadurecimento. Nela – que contempla muito mais do que a teoria de Hume permite ou trata –⁵ Winnicott apresenta convergências com Hume em várias partes e diverge de outras. Mesmo assim, a teoria de Winnicott pode ser uma resposta a Hume de diversas formas.

3. A argumentação de Hume para a natureza da ideia de corpo próprio é semelhante à argumentação a respeito da identidade pessoal.
4. No artigo “A teoria humeana da identidade pessoal”, de Fabio Guzzo (2012), aparecem diversos comentadores com respostas diferentes aos problemas da teoria da identidade pessoal.
5. Não porque falta a Hume o que há em Winnicott. Há problemas e objetivos diferentes em questão. Nossa intenção não é a desqualificação da teoria filosófica, muito pelo contrário. O que está na filosofia e o que está na psicanálise dão contribuições a uma mesma problemática.

2. O amadurecimento do animal humano

Na teoria do amadurecimento de Winnicott, há uma apresentação detalhada da concepção de humano, da constituição da unidade psicossomática e do alojamento da *psique* no *soma*: “Eis aqui um corpo, sendo que a psique e o soma não devem ser distinguidos um do outro, exceto quanto à direção desde a qual estivermos olhando” (Winnicott, 1949/1978, p. 333). O termo psique remete à vida, é um “espaço” que é centro das emoções, dos desejos e dos afetos. A psique tem vinculação com a elaboração imaginativa e é distinta da mente, que é um dos modos de funcionamento do psique-*soma*, e o *soma* remete ao corpo animado com suas intuições instintuais. Podemos encontrar nessas breves considerações uma amarração de alguns dos conceitos que foram discutidos por Hume – mesmo que com outros termos – e também uma caracterização da complexidade do que é o humano.

Para Winnicott, não se trata apenas de como os filósofos modernos consideraram a relação entre mente e corpo, mas de um alojamento do que ele denomina psique *em um*⁶ *soma*. A mente é um modo de ser dessa relação, um modo de funcionamento. Tal alojamento é devedor do que Winnicott denomina elaboração imaginativa, que possibilita, dentre outras coisas, que a integração aconteça:

É lógico contrapor *soma* e psique e, portanto, contrapor o desenvolvimento emocional ao desenvolvimento corporal de um indivíduo. Não é lógico, porém, opor o mental ao físico, pois não são da mesma ordem. Os fenômenos mentais são complicações de importância variável na continuidade de ser do psique-*soma*, em termos do que adicionam ao si-mesmo individual. (Winnicott, 1949/1978, p. 346)

6. 7 “Em um” não no sentido de dentro, mas no sentido de intencional.

Portanto, Winnicott não é cartesiano, e também não adota a fenomenologia para pensar a relação entre corpo e mente (como faz Merleau-Ponty). Há uma originalidade na maneira como ele concebe o psicossoma e parece que essa tese do alojamento poderia ser incorporada às teorias empiristas. Isso porque Winnicott defende que a psique se insere gradualmente no *soma* por meio das experiências motoras sensoriais; o que está em concordância com a tese de Hume de um palco que vai se construindo conforme as experiências vão ocorrendo. Em Hume, a discussão está apenas em torno da mente e do corpo, e Winnicott acrescenta outra instância, a psique. Mas, apesar de não haver essa terceira instância em Hume, é curioso que, tal como defendido no *Tratado*, a imaginação é anterior à mente, pois é sua ação natural que leva à formação do palco onde desfilam as impressões. Parece, então, que a psique já estava ali anunciada. Ambos tratam de uma “imaginação” que é diferente da capacidade de fantasiar, um processo que é prévio à constituição do eu.

Como afirma Loparic, alguns textos de Winnicott têm um forte sabor darwiniano, pois o mero funcionamento corpóreo, e mesmo cerebral, não define o surgimento de uma pessoa humana. E o início desta, tampouco, é caracterizado pelo funcionamento meramente mental:

Num texto de 1961, depois de ter afirmado que “uma fantasia reprimida pode reaparecer e causar distúrbios na forma de desordem psicossomática”, Winnicott faz, numa nota de rodapé, o seguinte comentário sobre o emprego que faz do termo “fantasia”: “Ocorre-me que eu possa estar usando a palavra ‘fantasia’ de uma maneira que não é familiar a alguns de vocês. Não estou falando do fantasiar [*fantasying*] ou da fantasia propositada [*contrived fantasy*], mas sim pensando na totalidade da realidade psíquica ou pessoal da criança, certa parte dela consciente, mas, a maior parte, inconsciente, e, ainda, incluindo aquilo que *não* é verbalizado, afigurado [*pictured*] ou ouvido de maneira estruturada, por ser primitivo e próximo das raízes quase fisiológicas das quais brota”. (Loparic, 2000, p. 360)

Loparic chama a atenção para o fato de que a fantasia, ou a elaboração imaginativa de Winnicott, não é o *fantasying*, o fantasiar que acompanha os distúrbios psíquicos relativos ao contato com a realidade, nem a fantasia exercida pela nossa engenhosidade, mas o *todo da vida psíquica*, tal como existe antes da formação de imagens visuais ou auditivas e antes da verbalização, ponto este particularmente importante. A concepção de Hume sobre a imaginação e sua função na construção da identidade pessoal e sua relação com a natureza e os instintos humanos parece corroborar essa visão.

Assim como em Hume, aparecerá nas teorias winnicottianas a tese de que temos uma natureza humana com uma tendência para a integração. Guardada as devidas proporções e apesar de Hume chamar de erro a confusão entre semelhante e idêntico no processo de construção da identidade pessoal, também se entende nele a junção das diversas percepções em um *si-mesmo* como algo que ocorre por uma tendência natural que não é metafísica, ou seja, como algo que simplesmente acontece, afinal, estamos falando de um empirista. Os dois teóricos defendem que é por conta de uma tendência da natureza que o si-mesmo se forma. Para eles, essa tendência natural *depende* da necessidade de um ambiente estável, previsível e habitual.⁷ Especialmente nesse caso, Winnicott diria a Hume: é necessário um ambiente que seja adaptado às necessidades do bebê. Sem essas condições, o si-mesmo não se formará. O processo de alojamento da psique no *soma* e o aparecimento da mente fazem parte de um percurso natural da vida humana que depende do ambiente suficientemente bom, ou seja, se houver falhas ambientais, a mente pode usurpar a função do psicossoma e se antecipar na relação com a realidade externa.

Segundo Hume, uma ação de grande importância para a constituição do si-mesmo e do mundo é atribuída à imaginação ou,

7. Olhando Hume com olhos winnicottianos, é possível aprofundar a compreensão do hábito como grande guia da vida humana.

no léxico winnicottiano, à elaboração imaginativa. Assim, há três pontos de convergência que merecem atenção:

a) o eu é constituído;⁸

b) a imaginação é parte fundante desse processo de construção (Hume e Winnicott não atribuem a ela a gênese, pois há uma dependência de condições ambientais);⁹

c) o si-mesmo é resultado de uma tendência da natureza humana, que possibilita a associação das mais diversas experiências dadas no tempo e no espaço.

Em Winnicott, essa elaboração da imaginação não é realizada por uma faculdade da imaginação empírica; ela antecede todo processo imaginativo de relação com o mundo e também qualquer ação intelectual. A mente em si é resultado desse processo. Apesar de não haver em Hume um detalhamento da natureza da imaginação, visto que isso seria incompatível com uma teoria empirista, fica evidente que a descrição das operações da imaginação em Hume e Winnicott é muito semelhante. Em Hume, também não se trata de uma faculdade, como encontramos na filosofia de Kant, por exemplo. Em Winnicott, a elaboração imaginativa é típica do “animal humano”, e é isso o que o difere dos outros animais. A elaboração imaginativa é o todo da vida psíquica. Há diversas tarefas que são conquistadas pelo animal humano com essa elaboração, dentre elas a capacidade de dar sentido, de temporalizar e especializar, e de constituir o si mesmo (cf. Loparic, 2000). De acordo com Hume, ela é responsável

8. Em Hume, isso ocorre como um erro (útil); em Winnicott, como uma conquista.
9. Hume em uma filosofia, Winnicott em uma ciência; Hume em uma teoria do conhecimento, Winnicott em uma teoria do amadurecimento ou, ainda, em uma teoria antropológica-psicanalítica.

pela construção do si-mesmo e do mundo, visto que possibilita a associação das percepções¹⁰ e propicia a sensação de identidade.

Essa tese aparece em vários textos de Winnicott:

“Psique significa elaboração imaginativa dos elementos, sentimentos e funções somáticas, ou seja, da vitalidade física” (*idem*). Gradualmente, os aspectos psíquico e somático do indivíduo em crescimento tornam-se envolvidos num processo de inter-relacionamento [...]. Num estágio posterior o corpo vivo, com seus limites e com um interior e um exterior, é sentido pelo indivíduo como formando o cerne de seu eu imaginário. (Winnicott, 1949/1978, p. 333)

Winnicott usa a expressão “animal humano” em sua obra *Natureza humana* e a própria teoria do amadurecimento, cerne de sua psicanálise, trata do amadurecimento desse animal. É importante salientar que o termo “animal”, apesar de físico, não deve ser vinculado à biologia, pois vem de *anima* (aquele que respira) e tem uma tendência à integração (cf. Loparic, 2000). Essa integração só ocorre quando há um ambiente facilitador, e a noção de ambiente se identifica com vários aspectos da vida – incluindo a mãe, que também é ambiente no início do percurso do amadurecimento. É na relação entre o bebê e o ambiente que o *eu* vai sendo construído.

Como afirma Winnicott (1983, p. 59), a relação mãe-bebê é marcadamente espacial e temporal, pois é na sequência das experiências vividas e revividas – que, quando suficientemente boas, geram um humano saudável e, quando não suficientemente boas, geram um humano com distúrbios – em um dado lugar percebido como estável que o si-mesmo se cria. Pode-se dizer que, quando isso ocorre de maneira suficiente, o humano constrói uma identidade

10. A diferença é que, em Hume, os outros animais também têm a mesma razão que os homens, operando sobre os mesmos princípios e fins (ligados à sobrevivência), porém, com menor intensidade. Isso nos leva a considerar também que eles possuem uma imaginação semelhante à dos humanos.

pessoal justamente no padrão de uma continuidade existencial. Esse é o primeiro passo na conquista da posição central que é o *eu sou*, que permite à pessoa saber que há uma realidade interna, uma realidade externa e um mundo compartilhado. Para que o *eu sou* seja alcançado, o ambiente ainda terá tarefas, e o *eu sou* é a posição de saúde que garante pessoalidade e autonomia.

Loparic (2000) afirma que a compreensão do conceito de amadurecimento é melhor quando usamos a noção de acontecencialidade em Heidegger, ou seja, a noção de que o humano acontece, temporaliza-se, afinal, a temporalização é uma das tarefas humanas no processo de amadurecimento. Concordemos. Mas é curioso perceber que a descrição de Winnicott da conquista da temporalização, ou seja, do processo de se temporalizar ou temporalizar a existência, é muito simples: é a associação das muitas percepções que lentamente são articuladas, associadas e se tornam temporalmente vinculadas de tal maneira que acreditamos nelas.¹¹ Isso nos leva novamente a Hume. A sequência de associação é registrada pela memória e temos os primeiros fragmentos de existência que, depois, se constituem em forma de identidade. Em Winnicott, o movimento é da não integração à integração. Antes da integração, “o indivíduo é um conjunto não organizado de fenômenos sensório-motores contidos pelo ambiente externo” (Winnicott, 1954/2001, pp. 215-216). De início, são percebidos a perna em um pano, a contração da barriga, a mão na boca etc.,¹² e o animal humano torna-se saudável quando ele é continuamente no tempo e no espaço.

Segundo Winnicott, o humano cria a si mesmo e o mundo à sua volta. No começo, essa criação se dá com ele vivendo apenas no que é subjetivamente percebido e, posteriormente, se tudo correr bem, ele começa a compartilhar uma realidade ou o que é objetivamente

11. A crença em Hume é fruto do hábito.

12. Como também defende Hume.

percebido.¹³ No início, o bebê deve achar que o externo é criado por ele. Em um primeiro momento, essa ilusão é necessária, ele deve poder se enganar. É por meio dessa ilusão que ele poderá compreender, no futuro, o que é o externo e o que é a realidade compartilhada. O seio da mãe aparece quando ele quer, o que suscita, portanto, que o seio é criação dele. Essa ilusão útil pode ser atrapalhada pela mãe, que põe o seio na boca do bebê quando ele não quer. O bebê se vale, ainda, de objetos para fazer a transição da ilusão para o mundo objetivamente percebido.

A confrontação entre essas teses de Winnicott e as teorias de Hume evidencia mais algumas convergências. Há uma tendência a criar a ilusão de que a “anatomia da natureza humana” é muito frutífera, pois é guia para a vida humana e é o que possibilita que haja uma realidade compartilhada no futuro. Hume afirma que, originalmente, não há distinção entre o interno e o externo, e Winnicott diria que, realmente, não há, mas, no futuro, com o amadurecimento, o humano deve poder lidar com o mundo criado por ele e com o mundo compartilhado. Para Winnicott, a elaboração imaginativa parece sintetizar as experiências iniciais do bebê sobre si mesmo e sobre o mundo. A construção, tanto de um quanto de outro, são dependentes dela.

Essa tese já aparece de outra forma em Hume e – o mais importante – o que ele considera ilusório por toda a vida, Winnicott também considera, com a diferença de que, em Winnicott, a ilusão de onipotência inicial do bebê passe a ser compreendida como real ao longo de seu crescimento e que as experiências percebidas inicialmente como dispersas possam ser percebidas pelo indivíduo amadurecido *como* experiência pessoal. Por isso, o mundo é criado por cada ser humano em um gesto espontâneo.

13. O que Winnicott chama de mundo objetivamente percebido ou realidade compartilhada aparece em Hume como a realidade compartilhada, que é resultado da crença fruto do hábito.

Hume indica, no *Tratado*, o problema da não distinção entre interno e externo no que diz respeito à percepção do corpo e o quanto essa indistinção dificulta a compreensão da teoria da identidade pessoal. Já Winnicott cria, no interior de seu paradigma, a teoria do objeto transicional e defende a importância desse objeto para o amadurecimento do humano. O objeto transicional, que é interno e externo, tem uma função epistêmica e colabora na criação do mundo externo, e na relação que temos com os objetos.

O que era problema para Hume – a relação entre interno e externo – é resolvido por Winnicott. Para este, a indiferenciação anterior entre interno e externo dá lugar ao alojamento de um no outro. O objeto transicional terá um papel importante nesse processo, pois ele não é externo nem interno. Há uma experiência de posse do objeto pelo bebê humano que interessará a Winnicott, visto que esse objeto auxiliará na criação do espaço potencial de habitação do humano, favorecendo a integração.

Em “A mente e sua relação com o psique-soma”, Winnicott (1949/1978) apresenta algumas teses que ajudam na compreensão da constituição do *eu* e de questões vinculadas a essa constituição.

Indicamos três aspectos importantes para a discussão:

- a) O verdadeiro eu e o continuar a ser têm como base, na saúde, o desenvolvimento do psicossoma. O continuar a ser é a expressão máxima da existência humana.
 - Em alguma medida, parte dessa tese está indicada no *Tratado*, já que Hume indica que todo processo de construção do eu está pautado no hábito da associação de determinadas ideias. Segundo o filósofo, o hábito é o grande guia da vida humana, ou seja, o processo de constituição de uma identidade e a crença nas sequências de percepção são essenciais para que haja continuidade na existência.
- b) A atividade mental é um caso especial do funcionamento do psicossoma. A mente, portanto, é outra instância. O

desenvolvimento do alojamento no psicossoma é universal, e a mente se desenvolve segundo aspectos variáveis e particulares da criança. Ela não se localiza em lugar algum e não existe algo que podemos chamar de “mente”.

- A filosofia empírica de Hume colabora muito para a compreensão desse não lugar. No Tratado, ele afirma que a mente é uma instância formada pelas percepções e que o processo é universal, pois faz parte da natureza do humano.
- c) O funcionamento intacto do cérebro é a base para a existência a partir da psique e também da atividade mental. Isso indica a importância do aspecto físico.

Se, como Winnicott, Hume adotasse uma perspectiva naturalista¹⁴ do processo perceptivo, iria dissolver-se o problema de o corpo ser, ao mesmo tempo, causador e efeito de processos perceptivos. Como diria Winnicott: “o self [é] uma unidade que está contida fisicamente na pele do corpo e que está psicologicamente integrada” (Winnicott, 1983, p. 72). A premissa para se partir do corpo é também empírica, como afirma Winnicott:

É conveniente cogitar de que material emerge a integração em termos de elementos sensoriais e motores, a base do narcisismo primário. Isso levaria a tendência ao sentido existencial. Outra linguagem pode ser usada para descrever essa parte obscura do processo maturativo, mas os rudimentos de uma elaboração imaginária de exclusivo funcionamento do corpo devem ser pressupostos se se pretende afirmar que este novo ser humano começou a existir e começou a adquirir experiências que podem ser consideradas pessoais. (Winnicott, 1983, p. 59)

14. Naturalista, mas não cientificista. O homem, para Winnicott, não é um ente entre outros na natureza. É um animal que precisa de cuidado e sustentação de outro humano para viver. A natureza humana, para Winnicott, é quase tudo que possuímos.

A filosofia moderna, especialmente a de Hume, certamente pode servir de fundamento filosófico para as teorias de Winnicott. Vemos em Hume a colocação do problema e a proposição das perguntas que foram tratadas e respondidas por Winnicott posteriormente. Ainda há hoje possibilidades, nos dois, de se pensar a relação do humano com o mundo.

A reflexão proposta aqui é introdutória e tem o intuito apenas de indicar que é possível encontrar em Hume alguns dos problemas tratados por Winnicott, bem como estabelecer uma espécie de fundamento filosófico para a psicanálise winnicottiana com o objetivo de facilitar o entendimento de conceitos fundamentais para a compreensão do humano, como natureza humana, tendência, imaginação, ilusão, realidade compartilhada etc. Há, provalmente, uma mesma concepção de vários desses conceitos nessas teorias e, com base nas teses de Hume e de Winnicott, podemos compreender melhor o papel de ambos na vida humana. Ler Winnicott quando já se leu Hume facilita sobremaneira a compreensão de algumas teses da teoria do amadurecimento. Ler Hume depois de ter lido Winnicott demonstra o quão longe pode ir o pensamento filosófico sem a ciência.

A proposta dessa breve reflexão não é afirmar que Winnicott retirou suas teorias de Hume (há um hábito acadêmico que sugere movimentos desse tipo, e os textos se apresentam como rastreadores da origem ou da gênese de uma dada ideia). Se isso ocorresse, a investigação deixaria de ser filosófica ou psicanalítica e passaria a ser histórica ou ainda historiográfica. Vasculha-se a biografia, os textos, as cartas, os ditos e os escritos de um autor para se provar se ele teve ou não contato com outro. Nosso objetivo aqui não é esse. Interessa-nos defender que há uma “comensurabilidade epistemológica” que, se levada em consideração, pode fazer com que essas teorias se confrontem, o que possibilitará a compreensão de um dado objeto ou conceito.

Referências

- Abram, J. (2000). A linguagem de Winnicott. In J. Abram, *Dicionário de palavras e expressões utilizadas por Donald W. Winnicott* (M. G. Silva, trad.). Rio de Janeiro: Revinter.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. São Paulo: DWWeditorial.
- Hume, D. (2001). *Tratado da natureza humana*. São Paulo: Unesp.
- Guzzo, F. (2012). A teoria humeana da identidade pessoal. *Griot – Revista de Filosofia*, 5(1), 1-20.
- Loparic, Z. (2000) O animal humano, *Natureza humana*, 2(2), 351-97.
- Winnicott, D. W. (1949). A mente e sua relação com o psique-soma. In D. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- Winnicott, D. W. (1954). Retraimento e regressão. In D. Winnicott, *Holding e interpretação* (pp. 253-261). São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Winnicott, D. W. (1983). *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas.
- Winnicott, D. W. (1988). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Winnicott, D. W. (1994). *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas.

A grande identidade Spinoza-Winnicott ou a força vital da imanência

André Martins

1. Introdução: imanência x metafísica

Em entrevista para o Magazine Littéraire n° 257, de setembro de 1988, perguntado por Raymond Bellour e François Ewald se ele considerava que sua filosofia teria seguido um caminho “de rupturas e transformações” ou se, ao contrário, sua obra deveria ser considerada “como um todo, uma unidade”, Deleuze responde que, após seus trabalhos de história da filosofia, todos os seus outros livros, diz ele, “tinham para mim algo de comum... E tudo tendia para a grande identidade Spinoza-Nietzsche” (Deleuze, 1972/1990, p. 185). Em setembro de 1995, Pierre Zaoui publicara um artigo intitulado “A grande identidade Nietzsche-Spinoza: qual identidade?” (Zaoui, 1995), chamando a atenção para aquela pequena frase de Deleuze, embora invertendo a ordem dos filósofos identificados na sentença (“Nietzsche-Spinoza”, ao invés de “Spinoza-Nietzsche”). Zaoui fala de quatro tarefas que pode ser observada nas duas filosofias: 1) aprender a unidade imanente única do vivente múltiplo (Deus em Spinoza, Dionísio em Nietzsche); 2) aprender a amar essa unidade somente através das singularidades e das diferenças que a povoam; 3) pensar essas singularidades através de seu tempo próprio, o imperativo; e 4) extrair dessa temporalidade especial uma verdadeira potência crítica e libertadora

Essas tarefas os distinguiriam, assim, de todo tipo de idealismo. Embora a menção de Deleuze à identidade entre Spinoza e Nietzsche seja breve, e no restante da entrevista não ter desenvolvido esta

ideia (os entrevistadores não voltaram a este ponto), em *Diferença e repetição*,¹ Deleuze já havia erigido Spinoza e Nietzsche como os dois ápices da diferença em toda a história da filosofia (Deleuze, 1968/1989, pp. 57-61 e 386-389), e o próprio Nietzsche houvera reconhecido em carta essa tão imensa proximidade (Nietzsche, 2017).

Deleuze reconhece uma *identidade* entre Spinoza e Nietzsche, o que é ainda mais forte que a *proximidade* mencionada por Nietzsche, embora este também fale de um tipo de junção entre ele e Spinoza: “este pensador me é o mais *próximo* [*nächsten*]” (Nietzsche, 2017), ao ponto de Nietzsche afirmar que sua solidão [*Einsamkeit*] passa a ser com Spinoza uma “dualidade” [*Zweisamkeit*], uma solidão a dois, cumplicidade, união ou unidade. A identidade entre dois termos não impede que se trate de dois termos e não um, ou seja, implica alguma diferença entre eles; caso contrário, não seriam idênticos, mas sim o mesmo, um só, uma só coisa. Se sintetizarmos em uma palavra aquilo a que se refere a grande identidade de que fala Deleuze, presente também na identificação sentida por Nietzsche, certamente poderemos dizer que se trata da *imanência*, em oposição a todo tipo de idealização, mas, sobretudo, à idealização ou aos idealismos surgidos, alimentados ou mediados por teorias metafísicas, sem ligação com o real, por doutrinas que buscam explicar o real pelo intermédio de teorias ou conceitos que dele se dissociam.

Spinoza deixa isso claro em seu *Tratado da reforma do intelecto* (TIE²), como demonstrado por Martins (2017) em “A primeira ideia verdadeira no TIE”. Vivemos e sentimos somente nosso corpo e nenhum outro (Spinoza, 1675/2007, p. 97; E II, 13, corolário),³

1. Nesta obra, Deleuze apresenta Spinoza e Nietzsche como respectivamente o penúltimo e o último dos “momentos do unívoco” na história da filosofia.
2. A sigla TIE refere-se ao título original, em latim: *Tractatus de Intellectus Emendatione*.
3. Após a referência da tradução utilizada, acrescentamos a imprescindível notação universal, que permite encontrar a citação independente da edição

senão através da impressão desse outro corpo no nosso (Spinoza, 1675/2007, pp. 111, 113 e 115; E II 18, 19 e 22). Ou seja, a única maneira de percebermos o mundo e o outro é através dos sentidos, em nós; ou através da imaginação, que nos permite sentir ou pensar como presentes objetos ou sentimentos do passado (Spinoza, 1675/2007, pp. 107, 109 e 111; E 17 e escólio) – precisamente graças às marcas deixadas pelos outros corpos na interação conosco e pelo fato de toda marca e interação ser sentida e, portanto, pensada, interpretada inconscientemente (ainda que *também* conscientemente). Mas sentir o efeito (no caso, sentir nosso corpo afetado) não garante que entendamos as causas desse efeito. E, na busca por compreendê-las, ora conseguimos entendê-las de fato, em sua imanência, ora não. Porém, quando não conseguimos, tendemos explicá-las por associações indevidas, inapropriadas; buscamos explicar o efeito por algo que nos pareça lógico ou aparentemente coerente, e nos damos por satisfeitos com a explicação imaginada, mesmo estando esta dissociada da ideia vivida e sentida pelo corpo. Isto é, substituímos a causa genética (no sentido spinozista ou filosófico do termo), a gênese, a causa real e suficiente, por causas imaginadas aparentemente plausíveis, porém inadequadas, parciais ou falsas. Em geral, quando encontramos causas falsas como explicação, a elas aderimos ou consentimos, sem que percebamos, porque não só encontrar uma causa apazigua nossa busca e insegurança (explicações fáceis são mais agradáveis, diz Spinoza, porque não exigem pensar), como, no mais das vezes, a própria causa imaginada, em seu conteúdo, exerce uma função de defesa do psiquismo contra explicações reais ou verdadeiras, caso essas pareçam incômodas ou difíceis de assumir ou suportar. “Por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se creem livres, mas nem

utilizada; no caso: sigla da obra de Spinoza e parágrafo ou outra referência do trecho citado; no caso da *Ética*: E, seguida do algarismo romano indicando a Parte do livro, seguida do número da proposição, e da indicação, quando for o caso, de que se trata de demonstração, corolário ou escólio.

em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas volições e esses apetites” (Spinoza, 1675/2007, p. 65; E I apêndice), afirma e reafirma Spinoza nas três primeiras partes de sua *Ética*: “Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento ao qual chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados” (Spinoza, 1675/2007, p. 127; E II 35 escólio). Frase retomada quase inteiramente mais adiante: “Os homens se julgam livres apenas porque estão conscientes de suas ações, mas desconhecem as causas pelas quais são determinados a agir” (Spinoza, 1675/2007, p. 171; E III, 2, escólio).

O exemplo dado por Spinoza no TIE (Spinoza, 1665/2015, §§ 21-22) a fim de ilustrar a dissociação entre o que é vivenciado ou sentido – ideia do corpo – (Spinoza, 1675/2007, p. 95; E II 11 e 12) e o que se dá como explicação – ideia da ideia, no caso das ideias falsas mediadas pela imagem de outras experiências passadas – (Spinoza, 1675/2007, pp. 115-117 e 121-123; E II 22 escólio., 28 e 29) é o fato de que sentimos nosso corpo e nenhum outro; e que assim sentimos o efeito de que nossa mente é unida ao nosso corpo; no entanto, tendemos a pensar nossa mente como uma espécie de corpo imaterial, por analogia à imagem do corpo, que nos é familiar, e assim fabricamos como causa de sentirmos nosso corpo a união de dois corpos, um material e outro imaterial (Spinoza, 1665/2015, § 58, nota do autor). Com base nessa dissociação, por uma aparente coerência lógica, supomos que a mente, que se crê ser uma alma substancialmente distinta do corpo, pode encontrar verdades sem a participação do corpo e da experiência, e impor a estes suas conclusões, reforçando assim, ainda mais, a dissociação entre corpo e mente.

No entanto, e este é o ponto, quando uma mente está imaginando sua dissociação do corpo do qual ela é o pensar, ela permanece sendo o pensamento do corpo. Esse paradoxo da dissociação é o que precisa ser compreendido para que se entenda o que significa imanência. Spinoza chama o pensar inevitável – e inconsciente – do corpo de “ideia do corpo”, que é a própria mente, e que é antes de tudo

o próprio sentir, este que, afinal, é um modo do pensar. E o pensar reflexivo – e aqui podemos entender que este é tanto consciente como inconsciente – Spinoza chama de “ideia da ideia”, sendo que há teoricamente uma primeira ideia da ideia que é a ideia-da-ideia-do-corpo (os hífens são apenas para facilitar a compreensão), isto é, uma reflexividade sobre o que é sentido. A ideia do corpo não pode ser nunca falsa (ou “errada”), pois ela simplesmente existe, se dá, é o que vem, por mais que esse sentimento seja um efeito de ideias inadequadas. A ideia do corpo, portanto, é um efeito, efeito de nossos afetos e pensamentos anteriores, e expressa nossa disposição corporal e psíquica do momento. A falsidade ou o erro da mente – assim como sua compreensão – se dá quando queremos, consciente ou inconscientemente, entender a ideia sentida. É nesse momento de interpretação consciente ou inconsciente (em geral ambos, juntos e misturados) que podemos compreender o que se passa, em nós mesmos e os nossos afetos, e, assim, compreender melhor também o outro que interage conosco e nos afetou; ou, ao contrário, é nesse momento que podemos nos apegar a associações fáceis de ideias, explicações e imagens que, ao invés de esclarecer o que foi sentido singularmente no instante, nos confortam ao indicarem à nossa mente: “não busque mais, essa explicação basta e não te implica, não te envolve, te tira da questão”. Explicações prontas, oferecidas pela sociedade, pelas doutrinas religiosas ou não, pela cultura, pelo grupo, pela família, estão nas prateleiras das ideias conhecidas e podemos retirá-las quando preciso, ou são como escaninhos nos quais encaixamos nossas angústias: “encaixou aqui, que bom”. A potência do pensamento, que tanto empolgara Deleuze – e que ele encontrara na história da filosofia sobretudo em Spinoza e em Nietzsche – significa apenas que o próprio pensamento, cuja potência é a própria potência da vida, força-nos a sair dos lugares comuns, ou a não aceitar docilmente as ideias prontas, não por um afã revolucionário em prol do ideal de um mundo diferente, mas, simplesmente, porque as ideias prontas dissociam, denegam, e assim arrefecem a potência criativa de cada um.

Pois bem, quando a mente se apraz em acreditar em explicações que não explicam, imaginadas pela própria mente ou aceitas como causas externas, a realidade do sentimento permanece, não se dissipa por isso, ou seja, a realidade psíquica e afetiva não foi compreendida, mas deixou de ser direta e conscientemente atuante. Porém, a explicação imaginada a substituirá imaginariamente, e essa denegação, autoengano ou refúgio tem efeitos psíquicos. O que houver de insatisfação permanece, apesar da aparente euforia ou apaziguamento, tornando-se ainda mais inconsciente, e assim gerando efeitos ainda mais livremente, despercebidos pela consciência, que se habitua, por sua vez, a substituir realidades sentidas e vivenciadas por escudos interpretativos e defesas psíquicas. A ideia da ideia, que se dissocia da ideia do corpo, não muda a ideia do corpo e, pior, gera novas ideias do corpo – no caso, novos sentimentos e afetos passivos e novas ideias inadequadas –, que serão cada vez mais desconhecidas pela própria pessoa, tendendo a gerar uma espiral de desconhecimento e afetabilidade passiva. Só há para Spinoza, e para todo pensador que se mantém na imanência, um pensar verdadeiro: a compreensão dos próprios afetos e do funcionamento imanente das relações e interações no mundo. Toda teoria que se propõe ser um sistema, dentro do qual supostamente é preciso pensar, estará fabricando um duplo imaginário do real (para usar um termo de Rosset, 1976/2008), uma *philosophyfiction* (na realidade, uma ficção que se julga ser uma verdade, tornando-se assim uma ideia falsa), que pretende mediar a vivência da realidade. Junto à imanência, um conceito é uma ferramenta, cujo valor está unicamente em auxiliar a compreender a si mesmo e o real que se vive, junto à experiência. E não a substituir – ou regerar, normatizar ou legislar sobre – a experiência. A ideia da ideia dissociada leva a pessoa a acreditar que sua superstição (cuja doutrina pode ser não somente religiosa, mas também filosófica, bem como relativa à teoria psicanalítica ou teoria política) tem mais veracidade que o real. É por isso que o índice da verdade na aceitação e afirmação da imanência são os afetos, sejam estes ativos ou passivos, para usar os termos de Spinoza.

Em outras palavras, o que há de comum em Spinoza e Nietzsche é, antes de tudo, o fato de que ambos, através de universos conceituais bem diversos, estão descrevendo o real, interpretando-o sem lhe impor idealismos ou razões que lhe sejam estranhas, petições de princípio, sistemas que o dupliquem. O real é único para todos, uma mesma substância única, embora mutante, vivida e experimentada de maneira singular por cada um, do qual é parte (e modo), em suas interações próximas, porque percebida necessariamente nas interações com o ambiente próximo singular a cada um, relacional e dinâmico. A raridade de Spinoza e de Nietzsche é o fato de que estes pensadores não buscaram *corrigir o real*, mas entender como ele funciona, a fim não de torná-lo o que não é, mas de, ao compreender como ele é, afetarmo-nos melhor e de forma mais potente e criativa na vida. A história da filosofia – que não por acaso se confunde com a história da metafísica, essa fabulação que luta pelo *status* de verdade contra a vida e a realidade – se construiu por fabricações sofisticadas, elaboradas e astutas de reflexões dissociadas da mente como ideia do corpo. Certamente movidas pelo desejo – pelo desejo, nada mais que o desejo – de não sofrer, de não morrer, de não acabar, de não se transformar.

Pode-se questionar por que é raro um pensamento que afirma o que existe, e é comum um pensamento que constrói um edifício intelectual e mental que refaz imaginariamente um real supostamente “correto”, pretensamente melhor que o existente. A resposta infelizmente já está dada na pergunta: como sintomas da dificuldade de lidar com a dor que ocorre na realidade, delira-se uma ficção e, defensivamente, adere-se a ela como pretensamente melhor que a realidade. O sucesso da metafísica é o de oferecer um refúgio contra o que desagrada e contraria o indivíduo na realidade atual ou na existência.

Qual a diferença entre a metafísica e a arte, então? A resposta é: a pretensão de verdade. Ao se assumir como “ideia fictícia” (nos termos de Spinoza, 1665/2015, § 58 e 66), a arte se insere nas formas

de interagir no mundo fazendo aflorar sua potência. Já a metafísica, ao denegar sua condição de ficção, torna-se uma fuga, uma ignorância que rejeita o real e a vida, buscando em vão “corrigir a existência” (como diria Nietzsche, 1872/2007, § 15). De fato, ambas buscam nos livrar dos valores mundanos impostos como causa externa e, assim, causadores de afetos passivos; mas, enquanto a arte tem a capacidade de transformar esses valores, a metafísica denega a existência como um todo, legisla, julga e condena, normatiza moralmente, cria um “isso não deveria existir”, em que isso é a própria vida, tomada, no entanto, como errada, imperfeita, pecadora, injusta, cruel, incompreensível.

É precisamente neste sentido que podemos dizer que o pensador que melhor descreve a realidade do psiquismo humano, sua afetividade, sua natureza e a potência humana de vida, de maneira imanente e por isso mesmo extremamente próxima a Spinoza, é, ainda mais do que Nietzsche, Winnicott. Não por acaso, Deleuze lhe faz um forte elogio precisamente no sentido da imanência. Em seu texto intitulado “Por que Nietzsche hoje?”, apresentado no Colóquio de Cérisy em 1972, Deleuze compara a teoria e a prática de Winnicott aos textos de Nietzsche: contrariamente aos demais autores da psicanálise, com Winnicott “não se trata mais de traduzir nem de interpretar, traduzir em fantasmas, interpretar em significados ou significantes” (Deleuze, 2006, p. 322), trocar dores e vivências por fantasmas. “É preciso se colocar na situação com o paciente, ir, compartilhar seu estado” (idem). É preciso se colocar junto ao paciente na compreensão de sua dor, assim como os textos de Nietzsche, prossegue, remetem-nos a um “fora” do texto, a um para além e para alguém da interpretação, a um “fora” do texto e da linguagem que é um “dentro” da vivência atual daquele que o lê, a uma “desterritorialização”, tanto do texto quanto, por conseguinte, das ideias prontas, do senso comum e dos valores estabelecidos. E não por acaso Winnicott é considerado um novo paradigma em psicanálise (Loparic, 2001, 2006, 2008; Plastino, 2014).

Winnicott (i) descreve de forma esclarecedora o que percebe como sendo a mente e o psiquismo, e sua união com o corpo – e o faz, veremos, de forma extremamente próxima à de Spinoza. Esclarecedora, pois torna fortemente compreensível a gênese do pensamento nos afetos e no corpo, e desse modo revela de forma inequívoca que não se trata de duas substâncias, e de onde surge a usual ideia falsa (aqui usando esse termo de Spinoza) segundo a qual corpo e psiquismo seriam duas substâncias. Winnicott, tal como Spinoza, (ii) elucida como o que se considera o mal, a violência, a destruição são expressões de uma mesma força vital. Essa força, que em Spinoza é a potência da vida e sua expressão individual como *conatus*, em Winnicott recebe vários nomes, como força vital (Winnicott, 1950/1993, p. 371), impulso vital, impulso criativo. As breves, mas precisas, análises de Winnicott, desconstruindo a tese freudiana e posteriormente lacaniana, de que existiria uma pulsão de morte originária como causa de efeitos, como a destruição, a guerra, a violência, o suicídio e, de um modo geral, o mal, demonstram como esses exemplos do que poderíamos chamar de pulsão de morte não são nunca originários, mas, ao contrário, têm uma gênese pelo impulso vital – em Spinoza, explicam-se sempre como expressão da potência de vida, que é o *conatus*. Winnicott demonstra ainda, como Spinoza, (iii) o quanto uma vida falsa é aquela vivida como *reação* aos estímulos ambientais sentidos como invasivos, fazendo com que o *self* do indivíduo se constitua muito mais para dar conta das exigências ambientais, sociais, como defesa a agressões, invasões, imposições, do que por sua própria potência – o que em Spinoza é descrito como atitudes que, na verdade, se definem como reações a causas externas, gerando por isso afetos passivos, imiscuídos de tristeza, de diminuição de potência de agir e de ser. A ação, isto é, o afeto ativo, ou ainda, a alegria ativa, é sempre, em Spinoza, uma criação, uma concepção, que se explica por nossa própria potência, na interação com o ambiente, nas relações com as coisas singulares que nos marcam, que nos afetam. A criação é uma expressão do *self* que consiste numa apropriação dos elementos da realidade

compartilhada com a qual nos relacionamos, de modo a reinventar o que existe, transformando-o – ao invés de uma submissão ao que existe de modo a agir (na verdade reagir) por determinações externas, ou por uma submissão ao que existe ao modo de um retraimento, de uma fuga da realidade para um mundo fantasioso ou delirante. Spinoza, aliás, utiliza este mesmo termo, o delírio, para nomear o produto da mente que, para se defender da realidade que é vivenciada passiva ou passionalmente, precisa negá-la (ou, em termos psicanalíticos, denegá-la). Na saúde, descreve Winnicott, “a percepção se torna quase sinônimo de criação” (Winnicott, 1963b/1990, p. 86) à medida que a criança, e o indivíduo, não inibem seu gesto espontâneo, de modo que se dá “um intercâmbio contínuo entre a realidade interna e a externa, cada uma sendo enriquecida pela outra” (Winnicott, 1963b/1990, p. 86), quando então não há submissão. A criação, a concepção – ao invés de uma percepção passiva da realidade externa, segundo Spinoza (1675/2007, p. 79; E II definição 3 explicação) –, é outro ponto forte em comum entre os pensamentos de Spinoza e Winnicott. A própria concepção da realidade externa como uma realidade compartilhada, relacional – como espaço potencial de fenômenos transicionais, nos termos de Winnicott –, e não uma realidade em si, é outro também forte ponto em comum; assim como a concepção do indivíduo como relacional e não como uma substância idêntica a si mesma. O papel positivo e construtivo da imaginação, assim como seu papel passivo e passional, defensivo e causador de doença emocional e psíquica, é ainda outro ponto fundamental que vivamente os aproxima. E (iv) a afirmação da imanência – que desencadeia um amor à vida, ao real, à natureza como substância única – ser ainda, e enfim, a base mais forte da teoria e da terapêutica tanto winnicottiana como spinozista. Outros pontos poderiam ser listados, como a não existência do bem e do mal, e sim do bom e do ruim (relativos ou perspectivos), ou a inexistência de uma vontade livre ou arbítrio livre, ou a ausência de uma ordem moral do mundo, e outras superstições teóricas próprias à metafísica, mas não teremos espaço aqui para desenvolver todos

estes temas e ainda outros pontos em comum; de todo modo, seria impossível esgotá-los.

2. Psique, mente e corpo

É sabido que Spinoza discorda veementemente da tese cartesiana, herdada dos escolásticos, de que mente e corpo seriam duas substâncias distintas – *res cogitans* e *res extensa*. Na *Ética*, Spinoza deixa claro que a mente humana é um modo do atributo pensamento da substância única, assim como o corpo é um modo do atributo extensão (Spinoza, 1675/2007, pp. 79 e 81; E II definições e axiomas). Também na *Ética*, Parte II, em particular nas proposições 11 (e sua demonstração e corolário) e 12 (Spinoza, 1675/2007, p. 95; E II 11 e 12), demonstra que a mente é a ideia do corpo, no sentido de que é o pensamento do corpo, do que acontece ao corpo, do que é vivenciado por este, do que o afeta. Nas proposições 20 e 21 (Spinoza, 1675/2007, p. 115; E II 20 e dem. e 21 dem. e escólio), evidencia que a mente é a ideia do corpo e de suas afecções e que o conhecimento ou a ideia, que se tem sobre o que é sentido, é, portanto, a ideia da ideia do corpo, ou seja, uma ideia da ideia. Em E II 22, acrescenta que “a mente humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções” (Spinoza, 1675/2007, p. 115; E II 22), isto é, as ideias da ideia (as ideias reflexivas, conscientes ou inconscientes) afetam: aumentam ou diminuem a potência de agir do indivíduo. Os trechos da *Ética* ora mencionados retomam quase inteiramente os termos e a argumentação do TIE (Spinoza, 1665/2015, §§ 33 a 38; cf. Martins, 2017), que, contudo, aparecem na *Ética* de forma resumida. Nestes trechos do TIE, Spinoza deixa claro que os afetos são os primeiros pensamentos, uma vez que são precisamente as modificações do corpo e suas ideias; que esses pensamentos são sentidos; e que a mente reflexiva se volta sobre o que já fora pensado (isto é, no caso, sentido), enquanto uma ideia da ideia.

Winnicott, com seus termos (e que se saiba sem nunca ter lido Spinoza), compreende de maneira extremamente similar a realidade do corpo, do psiquismo e da mente. Antes de mais nada, Winnicott tem a clareza de que “a mente não existe realmente como uma entidade” (Winnicott, 1949/1993, p. 410), e que ela é, de fato, “uma função do psicossoma [*Psyche-Soma*]” (Winnicott, 1949/1993, p. 410): “A mente não existe como uma entidade no esquema de coisas do indivíduo, não sendo mais que um caso especial do funcionamento do psicossoma” (Winnicott, 1949/1993, p. 410). Winnicott esclarece que a mente pode ser considerada como uma entidade, mas que isso é falso. O indivíduo, portanto, – descreve ele em termos fortemente próximos aos de Spinoza – é “um corpo, não se devendo distinguir entre a psique e o soma, exceto de acordo com a direção a partir da qual se está observando” (Winnicott, 1949/1993, p. 411). Observa-se que, o que em Spinoza é chamado corpo, em Winnicott é nomeado como soma, e que a mente em Spinoza é aqui nomeada psique. A ideia de que o indivíduo é um corpo pensante está presente em ambos os pensadores. Em Spinoza, o indivíduo é um corpo-e-sua-ideia, e não um corpo e uma ideia: a ideia é do corpo, não é o corpo que é da ideia; ou ainda: o corpo é o objeto da ideia *porque* a ideia é (se define como) a ideia-do-corpo, o pensamento do corpo, o *pensar* inevitável do corpo, e inevitável precisamente porque se confunde com o afeto; e não é possível haver corpo que não se afete, uma vez que todo corpo é relacional, isto é, constitui-se nas relações e interações com os outros corpos, com o ambiente, de modo que é impossível conceber um corpo que não se afete, que não interaja, pois que é impossível conceber um corpo em si, que não se constitua nas próprias relações que estabelece dinamicamente com os outros corpos e com suas próprias partes. Do mesmo modo, poderíamos dizer que a substância única não é propriamente extensão e pensamento, mas sim extensão e seu pensamento, e que a extensão é o objeto do pensamento, *porque* o pensamento é o pensamento produzido de forma imanente pela vida ou potência da extensão. Não é possível, com Spinoza, conceber uma extensão inerte, assim como se torna

sem sentido pensar na pretensa necessidade de se conceber um pensamento que mova sem ser movido para dar vida à extensão, uma vez que vida (potência) já é uma característica intrínseca essencial envolvida na própria definição da extensão – e que se confunde com seu pensamento, sua animação, seu movimento.

A psique – a mente nos termos de Spinoza –, define Winnicott, “significa a *elaboração imaginativa de partes, sentimentos e funções somáticas*” (Winnicott, 1949/1993, p. 411), ou ainda mais claramente: “*a elaboração imaginativa da experiência somática*” (Winnicott, 1949/1993, p. 424). É uma definição extremamente próxima da de Spinoza, da mente como a ideia do corpo. Com termos distintos, ambas dizem o mesmo. Descrevem claramente uma mesma compreensão do que seja a mente ou a psique e, em que sentido preciso, pode-se falar de sua união com o corpo.

Por isso, afirma Winnicott, “o corpo vivo é *sentido* pelo indivíduo como formando o cerne do *self*” (Winnicott, 1949/1993, p. 411). No entanto, um fracasso do ambiente e da função materna pode produzir “uma hiperatividade do funcionamento mental” (Winnicott, 1949/1993, p. 413). Por vezes, “o processo intelectual se torna a sede do falso *self*. Uma dissociação entre mente e o psicossoma se desenvolve, e produz um quadro clínico” (Winnicott, 1959/1990, p. 123). Há, nesses casos, “um crescimento excessivo da função mental como *reação* a uma maternagem inconstante” (Winnicott, 1949/1993, p. 413), de modo que a atividade mental (a ideia da ideia, nos termos de Spinoza) não servirá mais para compreender o que se passa na relação com o ambiente, tornando tolerável e suportável as falhas ambientais, como na saúde; mas, sim, a atividade mental servirá como escape da realidade psíquica, das contrariedades e dores, criando para si narrativas, defesas maníacas, interpretações que não correspondem à ideia do corpo, ao que se está sentindo realmente. Torna-se, assim, possível “o desenvolvimento de uma oposição entre a mente e o psicossoma, pois em reação a este estado anormal do meio ambiente, o pensamento

do indivíduo começa a controlar e organizar os cuidados a serem dispensados ao psicossoma” (Winnicott, 1949/1993, pp. 413-414). O mesmo funcionamento dinâmico psíquico é descrito por Spinoza: a mente produz ideias-da-ideia, não mais para compreender a ideia do corpo e de suas afecções e afetos, mas se apega a imagens vindas de experiências passadas ausentes, para, ao julgar as experiências presentes, evitar propriamente experienciá-las. A mente produz assim ideias-da-ideia falsas, dissociadas da realidade vivida, de modo a negar os afetos presentes, na esperança – vã – de anulá-los, uma vez que a experiência que se teve com o ambiente, com a vida, fora de invasão, isto é, de sofrimento psíquico. As dores e contrariedades foram vividas como sofrimento psíquico.

A própria metafísica na história da humanidade, seja metafísica religiosa ou filosófica, incluindo incontornavelmente autores modernos como Kant e Hegel, evidencia-se, assim, como a história de uma defesa psíquica, maníaca, neurótica, de tentativa de controle imaginário da vida, beirando a psicose em suas explicações, superstições, delírios e crenças apresentadas, no entanto, como racionais.

A ideia-da-ideia torna-se, deste modo, imaginária, usando a imaginação e a associação de imagens não para compreender a experiência atual (ou para transformá-la artística ou criativamente como ideia fictícia), mas para denegá-la, para dela escapar (como ideia falsa ou erro da mente, nos termos de Spinoza no TIE). “O funcionamento mental torna-se uma coisa em si”, “age como um corpo estranho” (Winnicott, 1949/1993, p. 414), descreve Winnicott, o que pode gerar “uma dependência da mãe real” (ou de qualquer figura investida fantasiosamente de poderes de proteção), por medo de existir criativamente no mundo, e assim podendo produzir “um crescimento pessoal falso com base na submissão” (Winnicott, 1949/1993, p. 414). “A psique do indivíduo se deixa ‘atrair’ por essa mente, afastando-se do relacionamento íntimo que mantinha com o soma” (Winnicott, 1949/1993, p. 414). E deixa-se atrair porque esse mundo paralelo e metafísico da dissociação poupa a mente,

que se encontra inibida em sua potência – desautorizada a expandir seu *conatus* individual como expressão da potência da vida – de se defrontar com sua impotência relativa e com os desafios de interagir com um mundo que lhe lembra o ambiente hostil invasivo com o qual sua psique se formou e ao qual se submeteu. “Esse tipo de funcionamento mental é um empecilho para o psicossoma” (Winnicott, 1949/1993, p. 416), prossegue Winnicott, pois consolida um padrão de afetos passivos e reativos que inibe a expressão da potência do indivíduo, esta que produz alegrias ativas. A mente dissociada finda por servir de defesa contra a vida e sua imprevisibilidade – mas é da potência da vida, da substância única, que provém a potência do indivíduo. A primeira ideia adequada (para usar termos de Spinoza) a combater essa defesa psíquica é a de perceber que as expressões e vivências do corpo não são opostas à mente – tal como propagaram as doutrinas religiosas, em particular cristãs, assim como a metafísica filosófica de autores como Descartes e Kant. Em termos psicanalíticos, trata-se de perceber que “as ações do id fortalecem o ego” (Winnicott, 1960a/1990, p. 41) – ao contrário do que pensaram Freud e Lacan, que as opuseram (cf. Martins, 2009). Uma vez estabelecida a ideia *inadequada* de que corpo e mente são opostos, essa oposição passa a ser vivenciada e tem efeitos sobre o psiquismo e a afetividade do indivíduo: afinal, uma vez estabelecida na mente a dissociação baseada no medo do descontrole, de fato toda pulsão passa a ser tomada como descontrole. O que produz o descontrole, no entanto, é o medo e os afetos passivos que sua ameaça desperta, e não o corpo ou as pulsões. “Deve-se ser capaz de ver o valor positivo da perturbação somática” – sexual, física, corporal, enfim, da realidade concreta –, assevera Winnicott, “no seu trabalho de neutralizar uma sedução que a mente exerce sobre a psique” (Winnicott, 1949/1993, p. 424), a fim de evitar “a tendência da psique de se alojar nos processos mentais” (Winnicott, 1949/1993, p. 424).

Assim como para Spinoza, os afetos ativos são aqueles que expressam nossa potência na interação com o outro; para Winnicott,

é claro que “o verdadeiro-*self* se baseia no psicossoma” (Winnicott, 1949/1993, p. 424) e não na mente dissociada e seu funcionamento paralelo, resultante da submissão a um ambiente que, no entanto, é sentido como invasivo e hostil (submissão que se dá precisamente por medo, de modo inconsciente ou não consciente). Os fenômenos mentais dissociativos “são complicações na continuidade de existência do psicossoma” (Winnicott, 1949/1993, p. 425). Geram diminuição na potência de agir e pensar, de existir, despotencializam, enfraquecem, mesmo que aparentemente tudo pareça socialmente ir bem. Em casos ou períodos mais graves, o indivíduo, ao invés de ser, ocupa todo o seu tempo em sobreviver, em defender-se internamente, em dar conta dos conflitos e traumas internos.

No caso da saúde, explica Winnicott, “a atividade mental do bebê transforma o [incontornável] relativo fracasso de adaptação em um sucesso adaptativo” (Winnicott, 1949/1993, p. 412), ao permitir ao bebê a compreensão das pequenas e inevitáveis frustrações: “o que livra a mãe da necessidade de ser quase perfeita é a compreensão do bebê” (Winnicott, 1949/1993, pp. 412-413). Se, no entanto, a mãe não consegue proteger o bebê de fenômenos que excedem a habilidade de compreensão do bebê, se o bebê não tem um mundo simples se apresentando a ele, irá se sentir impotente diante das frustrações. Em Spinoza, a ideia da ideia (a atividade mental reflexiva, consciente ou inconsciente) é o que pode propiciar uma compreensão (racional, dirá Spinoza, mas de uma razão afetiva, não dissociada da ideia do corpo) dos afetos na dissociação, mas também é o que permite a própria dissociação, quando se associa imagens e afetos passados às imagens atuais. Só há compreensão através das ideias-da-ideia, assim como só há dissociação, erro da mente, ideias falsas e delírios através das ideias-da-ideia.

Um mundo sem frustrações também não é bom, porque se lhe apresenta como não correspondendo ao mundo real. O melhor é que as frustrações que se apresentam possam ser recriadas pelo bebê e pela criança sem a necessidade de fugir da realidade, isto é, sem

lançar mão de defesas dissociativas. Ou seja, se as frustrações podem ser superadas pelo bebê, de modo a que ele se experimente potente, ele irá se imbuir de sua capacidade de intervir de forma criativa e potente na realidade (e confiará que não precisará fugir dela). Assim, as frustrações, ao invés de inibirem o gesto espontâneo do bebê e da criança, servem-lhe como estímulos, desafios, material para a ação.

3. Força vital ou potência de agir

Spinoza escreve em seus *Pensamentos metafísicos*: “Entendemos por vida a *força pela qual as coisas perseveram em seu ser*” (Spinoza, 1663/2015, p. 24; Parte II, cap. VI). Na *Ética*, Spinoza define o *conatus* como “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser” (Spinoza, 1675/2007, p. 175; E III 7). Essa potência individual, “essência atual” (Spinoza, 1675/2007, p.175; E III 7) de cada coisa singular, confunde-se, portanto, com sua própria vida, de modo que toda coisa, e assim todo indivíduo, busca aumentar sua potência de agir e de pensar, isto é, sua potência de ser e existir. Perseverar em seu ser, pois, diferentemente de perseverar em seu estado, significa expressar sua potência; enquanto manter seu estado atual poderia desembocar no seu oposto, pois a manutenção da não mudança em um real em constante mudança, posto que relacional, significaria a tentativa de contrariar o movimento e devir inevitáveis das coisas. Spinoza concebe, então, o mundo como constituindo-se de uma única substância em constante mutação interna, e cujas modificações são as coisas singulares, seus modos individuais. A potência do indivíduo é, assim, uma expressão singular da potência da substância que a constitui e na qual ela se constitui.

Nada pode essencialmente contrariar o *conatus*. Por conseguinte, observa Spinoza, “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (Spinoza, 1675/2007, p. 173; E III 4). Como é possível então, segundo a observação de Spinoza, a auto e a heterodestruição, o suicídio e a destruição do outro ou do ambiente? As

causas exteriores podem nos fazer crer – imaginar – que devemos (ou deveríamos) ser de uma forma que não somos nem seremos, que devemos ter bens ou alcançar feitos que não conseguimos ter ou alcançar; ou ainda: mesmo obtendo-os, precisamente por serem determinados pelo exterior e não por nossa própria potência singular, seguramente não obteremos os prazeres prometidos pelas expectativas sociais, obtendo, quando muito, alegrias passivas. Quando a submissão aos determinantes externos é demasiado passiva ou passional, isto é, quando, movido por ideias inadequadas, o indivíduo julga que o desejável é o que os outros desejam, o que é determinado pela sociedade, e não o que efetivamente é singularmente vivenciado como potente pelo próprio indivíduo, certamente este irá sentir-se impotente e incapaz de alcançar as metas (externas) que sua mente adotou como desejáveis ou devidas, seja por motivações morais ou hedonistas.

O suicídio expressa o caso extremo em que a tristeza, isto é, a falta de potência é tamanha que dar fim à vida se revela claramente como um ato movido pelo *conatus*: a impotência é tamanha que, para a mente, cujas ideias inadequadas a levam a assim sentir, lhe parece ser a própria morte o mal menor (Spinoza, 1675/2007, p. 341; E IV 65), diante do mal maior que seria continuar a viver sob tal sofrimento psíquico. Spinoza descreve que um indivíduo se suicida “porque causas exteriores ocultas dispõem sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira” (Spinoza, 1675/2007, p. 291; E IV 20 escólio). Essa descrição remete a um delírio psicótico, em que a pessoa como que se transforma em outra, e se contrapõe, desse modo, a si própria como se estivesse se contrapondo a uma outra. Mas, em uma leitura atenta, pode-se compreender que a descrição, embora caiba a casos de delírio psicótico e alucinações, cabe também ao caso do impulso suicida que descrevemos, como um impulso de busca de um mal menor. Isso porque perceber a realidade externa como insuportável, a ponto de a destruição de si parecer um mal

menor, significa que o indivíduo está tomando suas interpretações do mundo como absolutas. Essas interpretações estão tomando a realidade atual, com seus obstáculos e contrariedades, não nela mesma, mas acrescida de afetos trazidos pela imaginação, que não estão de fato no presente, mas que são oriundos de marcas de experiências traumáticas passadas. Forma-se um círculo vicioso: por submeter-se às expectativas externas introjetadas, o indivíduo se despotencializa; por sentir-se impotente, o indivíduo toma as exigências externas (que não se realizam, pois são idealizadas) como condição absoluta para que a vida valha a pena. Por determinar seu desejo por causas externas, o indivíduo não se afeta ativamente, o que o potencializaria, mas passivamente, despotencializando-o. A ideia inadequada de que os obstáculos externos atuais ou passados são intransponíveis é já fruto de sua imaginação, atuando no sentido da negação do presente, da ideia da ideia dissociada da ideia do corpo. Essa ideia inadequada, por sua vez, tem um efeito passivo sobre o indivíduo, o que o leva a ter ideias inadequadas de que se confirma sua percepção de que é impossível sobrepor-se aos fatos supostamente objetivos contrários a seu *conatus* – quando, na verdade, o que os fatos estão contrariando são apenas as expectativas cultivadas. Os fatos nunca *deveriam* ou *não deveriam* ser como são, apenas o são. A vivência afetiva dos fatos é que pode mudar, à medida que percebemos que se trata de duas coisas distintas, o fato e o afeto que ele gerou ou gera. Nesse sentido, tomar como mal menor o fim da vida, diante de fatos negativos vivenciados como causa externa determinando os afetos, significa que a imaginação, no sentido de ideias inadequadas ou falsas, ignora a essência atual do indivíduo tal como é na realidade, e que poderia estar expressando seu *conatus* diretamente, caso conseguisse ligar-se à sua própria potência, que independe de causas externas.

O outro mata o um que se é por engano, se assim pudermos dizer, no sentido de que o indivíduo que dá fim à sua vida, devido à imensa tristeza que sente, imagina que não existe o um que se é, e que,

sendo apenas esse duplo que acredita na força das causas externas, ele não suporta viver. Age, assim, como se ele fosse esse outro que está se expressando, quando se trata apenas de um erro de percepção, ou de identificação – erro, decerto, que acarreta, precisamente, afetos de impotência e de tristeza profunda. Em resumo, o impulso suicida parte do *conatus* que se sente impotente ao não ser si mesmo; porém, é justamente por não estar sendo si mesmo que o *conatus* sente-se impotente. Ao invés de desejar passivamente ser esse outro que não é nem será, caso seu desejo possa se tornar ativo, isto é, desejar o que sua potência possibilita e não o que a imaginação dissociada estabelece como desejável, o indivíduo irá sentir-se potente e não sentirá mais a vida como o mal menor. O que vale para o suicídio vale também para a depressão, e para todo tipo, mesmo mais brando, de niilismo: se o indivíduo sente-se deprimido ou niilista, é inevitavelmente porque não está conseguindo desejar o que lhe aumenta a potência, porque provavelmente está desejando o que não expressa sua potência (desejos determinados por causas externas, trazidos de experiências passadas pela imaginação) ou porque tem, por algum motivo imaginário, medo de expressar sua potência. O falso *self* mata o verdadeiro *self*, que não está conseguindo se expressar; mas o verdadeiro *self* não se expressa porque precisamente o *self* está sendo vivenciado como falso, por submissão às exigências do ambiente.

No que diz respeito à destruição do outro, fica claro que, para Spinoza, o *conatus* individual busca sua potência a partir de si próprio, na interação com as coisas, com o outro. Ou seja, toda violência e destruição são reativas, isto é, passivas, que se expressam em alguma situação ou como mal menor, ou porque se tem a ideia inadequada de que é se opondo ao outro que sua potência aumentará. Mas, neste caso, o máximo que se irá vivenciar serão alegrias passivas, seguramente imiscuídas de tristezas presentes ou futuras, uma vez que a motivação da ação foi a imaginação de uma causa externa, à qual a mente do indivíduo se submeteu, mesmo que sua reação a ela se mostre vencedora.

Spinoza nos permite entender como superar a força da imaginação quando esta nos leva a crer em nossa impotência, que é sempre somente imaginada diante de expectativas externas, nunca uma impotência própria – pois que não existe impotência própria. Tomemos um exemplo simples como ilustração prática. Se um rapaz de 1,50m de altura e 50kg de peso desejar se tornar um grande jogador de basquete, ora, ou se inventa um novo jogo de basquete em que a cesta é mais baixa, e se combina com nosso rapaz que ele afirmará a possibilidade em ser bom nessa nova modalidade, ou ele estará garantindo sua frustração ao ter uma expectativa que não corresponde à realidade exequível. Se um outro rapaz de 2m de altura e 100kg de músculos desejar ser um grande jóquei, bom, será mais difícil encontrar cavalos de porte suficiente para uma nova modalidade de turfe. A questão, ao mesmo tempo spinozista e winnicottiana (assim como rossetiana, do duplo), é que ninguém desejará o que, de forma absoluta, não é factível (o que Spinoza considera como essencialmente impossível), a menos se tiver motivos inconscientes ou subscientes (desejos cujas causas, a motivação, o propósito mental, psíquico, o próprio indivíduo desconhece) para denegar a realidade e aspirar a ganhos secundários, que servem para manter apartada da consciência a marca traumática de uma imagem passada.

Deseja-se um mal menor, um ganho secundário, por dois motivos. Por proporcionar um afeto intenso, mesmo que este leve ao sofrimento – se vejo o bom, mas desejo o ruim, isso ocorre porque o ruim me parece bom em comparação a valores sociais, determinados por causas externas, mesmo que eu saiba que essa escolha causará uma diminuição de minha potência. Ou por medo de desejar o que realmente se desejaria caso se assumisse um desejo singular – isso, por sua vez, porque não nos autorizamos a desejar singularmente ou porque tememos alguma retaliação real ou supersticiosa por essa insubmissa assunção. O fato é que nunca ninguém deseja um mal a

si próprio, exceto se esse mal significar um bem, ainda que relativo, passivo, inadequado.

Winnicott parte desse mesmo princípio evidente – que, no entanto, não parece evidente para percepções metafísicas, como se revelam ser, neste ponto, as de Freud e Lacan, ao postularem uma pulsão de morte como causa (da agressividade ou da disruptura) e não efeito (de uma reação a uma opressão vivenciada): não existe uma pulsão de morte, a destrutividade não se opõe à construção, não é originária, mas reativa, secundária, uma resposta da força vital ao que se coloca como obstáculo à sua expressão (cf. Martins, 2006 e 2009).

Isso vale também, na compreensão winnicottiana, para o suicídio, que é entendido por Winnicott como último recurso para proteger o verdadeiro *self* de um forte falso *self* submisso a exigências do ambiente, introjetadas pelo psiquismo do indivíduo (sobre o tema do suicídio em Winnicott, cf. Faria, 2007). Lutar contra essa reação catastrófica implica buscar favorecer a expressão verdadeira do *self*, pois que à medida que se a for conseguindo, o impulso criativo irá se sobrepor às defesas falsas e reativas, que vinham oprimindo o *self*. As defesas psíquicas são erguidas inconscientemente pelos indivíduos a fim de proteger o *self* das agressões de um ambiente hostil, invasivo ou ausente; no entanto, essa proteção se dá ao custo de uma inibição de ser, de uma submissão às exigências externas. É preciso a introjeção de um ambiente favorável, ou ao menos a não introjeção de um ambiente ameaçador, para que o falso *self* arrefeça sua defesa e seus ideais externos, de modo que o *self* possa se expressar verdadeiramente, criativamente.

São diversas as passagens em que Winnicott expressa não concordar com a hipótese freudiana da pulsão de morte. Em 1960, afirma que, no estágio inicial da vida do bebê, “a palavra morte não tem aplicação possível, e isso torna o termo instinto de morte inaceitável na descrição da base da destrutividade” (Winnicott, 1960a/1990, p. 47). Nessa fase inicial, o bebê sequer reage às afecções

contrárias (*impingements*) pelo ódio, que advém somente em “uma fase posterior àquela que é caracterizada pela dependência do ambiente” (Winnicott, 1960a/1990, p. 47). “A morte não tem sentido até a chegada do ódio” (Winnicott, 1960a/1990, p. 47), que só se dá quando a pessoa já se vivencia como um eu e reage como tal. Em 1963, Winnicott retoma o mesmo argumento: “Não há utilidade em unir a palavra morte com a palavra instinto, e ainda menos se referir ao ódio e à raiva pelo uso das palavras instinto de morte” (Winnicott, 1963c/1990, p. 173). Pode ser difícil “se chegar às raízes da agressividade, mas não nos auxilia o uso de opostos como vida e morte” (Winnicott, 1963c/1990, p. 174) – de nada adianta lançar mão de dicotomias metafísicas como petição de princípio somente porque se quer dar uma resposta (qualquer) a uma indagação que não se está conseguindo compreender (Martins, 2006, p. 178, faz menção à crítica feita por Nietzsche, que compara Kant ao personagem do Doente imaginário de Molière; se não sei a resposta, repito como resposta a própria pergunta: “Doutor, por que tenho sono? – Por causa de uma faculdade sonífera!”; “O que causa a destruição? Uma pulsão destrutiva!” Nos termos de Spinoza, trata-se do erro, assaz usual, de confundir causa e efeito.) Tanto Freud quanto Klein, escreve Winnicott em 1971, “desviaram-se do obstáculo nesse ponto e refugiaram-se na hereditariedade”, fazendo comodamente do conceito de pulsão de morte, assim, nada mais que “uma reafirmação do princípio do pecado original” (Winnicott, 1971, p. 102).

Poderíamos ainda considerar que a pulsão de morte seria o impulso que se dirigiria inicialmente para dentro, como pulsão autodestrutiva, antes de se tornar heterodestrutiva; porém, mesmo neste caso, não faria sentido concebê-la como originária ou primeira, uma vez que, como vimos, a reação ao ambiente hostil ou invasivo, inclusive nessa fase inicial, é ainda assim uma reação, e, portanto, uma resposta segunda a um ataque, a afecções contrárias, a uma contrariedade – contrárias à força vital, ao vir-a-ser, ao impulso criativo. A agressividade inicial se confunde com o gesto

espontâneo: “Às vezes” usamos “o termo agressão quando queremos dizer espontaneidade. O gesto impulsivo se estende para fora e se torna agressivo quando é atingida uma oposição” (Winnicott, 1955/1993, p. 373); e o ambiente é que pode perceber como agressividade o que é somente a vitalidade do bebê e sua motilidade (cf. Dias, 2000, pp. 9-48). Quando falta vitalidade ao bebê, observa Winnicott, isto pode ocorrer pela reação à invasão do ambiente, mas também pela ausência de vitalidade do próprio ambiente, de uma mãe gravemente deprimida por exemplo. Neste caso, “o oposto da vivacidade do lactente é *um fator antivida* derivado da depressão da mãe” (Winnicott, 1963c/1990, p. 174).

Winnicott reafirma que “o conceito de instinto de morte parece desaparecer simplesmente por não ser necessário”, afinal, quando se deseja compreender a realidade psíquica e afetiva do ser humano, torna-se claro que “a agressão” é uma “evidência de vida” (Winnicott, 1959/1990, p. 117), um sinal de potência, reativo (a uma ameaça atual ou imaginariamente retomada do passado e associada à situação presente) e passivo (em um grau maior ou menor, também passional), por vezes desesperado ou catastrófico, mas ainda assim um sinal de potência, uma tentativa de preservação, de resistência da vida. “Sob condições favoráveis, ocorre a fusão dos impulsos eróticos e da motilidade [...]. A falha na fusão, ou a perda da fusão que já foi atingida, produz um elemento potencial de destrutividade” (Winnicott, 1959/1990, p. 117): quando o indivíduo dissocia os afetos ligados ao amor da expressão de sua potência, tenderá a sentir a própria expressão de si como destrutiva (autodestrutiva ou heterodestrutiva), ou reagir a qualquer sinal de não amor com violência ou agressividade, ou mesmo expressar seu amor de forma agressiva. Ainda assim, a agressividade “permanece como uma linha vital, no sentido de ser a base de relações objetais” (Winnicott, 1959/1990, p. 117), como impulso vital que vai de si na direção do mundo, do outro e do ambiente. “A agressão está sempre ligada ao estabelecimento de uma distinção entre o que é eu e o que é

não-eu” (Winnicott, 1968/1987, p. 98), sendo, portanto, necessária, inevitável e um sinal de saúde, que somente se torna violência em situações específicas ou por falhas no desenvolvimento emocional. Porém, nunca é originária.

4. Reagir, ser determinado por causas externas x criação e concepção da realidade compartilhada

Winnicott nomeia como *falso self* o funcionamento psíquico baseado nas defesas que o psiquismo desenvolveu para sobreviver psicologicamente às invasões do meio, isto é, “a vida falsa fundamentada em reações a estímulos externos” (Winnicott, 1957/1990, p. 35). “O *falso self* se constrói na base da submissão” (Winnicott, 1959, p. 122) e “pode facilmente ser tomado como real por engano”, de maneira que neste caso “o *self* real está sob ameaça de aniquilamento” (Winnicott, 1964, p. 122). Este modo inconscientemente “falso” de interagir com o ambiente e o outro acaba por se constituir em um obstáculo a uma expressão verdadeira do *self*, de seu gesto espontâneo, da expressão de sua força vital. Pelo “ocultamento do *self* central” e pela “organização de um *falso self*” (Winnicott, 1960a/1990, p. 46), o indivíduo finda em desconhecer sua própria vitalidade, *reagindo mais do que sendo*: “a alternativa a ser é reagir, e reagir interrompe o ser” (Winnicott, 1960a/1990, p. 47). O indivíduo “existe somente na base da continuidade de reações a irritações e da recuperação de tais reações” (Winnicott, 1960a/1990, p. 51). Quando o ambiente fora vivenciado como ameaçador, invasivo, impositivo ou ausente, “em vez de uma série de experiências individuais, o que há é uma série de *reações a invasões*” (Winnicott, 1950/1993, p. 365). “Um ambiente ruim é ruim porque, por não conseguir se adaptar, torna-se uma *invasão* à qual o psicossoma precisa *reagir*” (Winnicott, 1949/1993, p. 412).

Segundo Spinoza, quando o indivíduo reage às coisas de modo que estas determinam seu afeto, esse afeto será passivo, isto é, a

potência do próprio indivíduo será apenas causa parcial de seus afetos, em que parcial se refere ao fato de o indivíduo não ficar indiferente ao estímulo externo, mas, precisamente, reagir a ele, ou seja, o estímulo externo provocou nele, ainda que não conscientemente, uma reação de defesa e de desejo, porém, um desejo passivo. Nesses casos, a potência do indivíduo, seu *conatus*, sentiu, ainda que inconscientemente, a necessidade de responder ao estímulo externo, seja para sobreviver, seja porque, por motivos externos, julgou, mesmo que inconscientemente, que a proposta que vem de fora será vantajosa (em termos da psicanálise, irá lhe trazer benefícios secundários ou ganhos secundários), isto é, aumentará sua potência. Existem “os desejos que se seguem de nossa natureza”, descreve Spinoza, e aqueles que “estão relacionados à nossa mente apenas à medida que esta concebe inadequadamente as coisas” (Spinoza, 1675/2007, p. 351; E IV, Apêndice, cap. 2). “A força e a expansão desses desejos” passivos “devem ser definidas não pela potência humana, mas pela potência das coisas que estão fora de nós” (Spinoza, 1675/2007, p. 351; E IV, Apêndice, cap. 2). De modo que “os primeiros indicam, sempre, a nossa potência, enquanto os segundos indicam, ao contrário, a nossa impotência e um conhecimento mutilado” (Spinoza, 1675/2007, p. 351; E IV, Apêndice, cap. 2).

É neste sentido que toda a filosofia de Spinoza toma como base a diferenciação entre afetos passivos e afetos ativos (Spinoza, 1675/2007, p. 163; E III definições), porém, de forma mais relevante ainda, a diferenciação entre alegrias ativas e alegrias passivas (Spinoza, 1675/2007, p. 177; E III 11 escólio.) – dado que tristezas serão sempre passivas, embora possam ter uma função ou um efeito bom para o indivíduo em situações precisas. As alegrias passivas são afetos de aumento de potência, no entanto, motivados por causas externas; são, portanto, reações. Reagir implica alegria e prazer em resposta a um outro percebido, por exemplo, como um agressor, ou a um acontecimento sentido como um obstáculo a ser vencido. A sensação e motivação da vitória sobre um outro tem o duplo aspecto

de gerar alegria, mas também de trazer consigo tristeza, no sentido spinozista de diminuição da potência de agir, pois não somente não se ganha sempre como, sobretudo, mesmo a vitória é uma vitória *contra* o outro ou o obstáculo, que mostra indiretamente que somos bons etc., mas que não é a expressão direta de nossa própria vitalidade e potência. Além disto, uma vitória contra um obstáculo que nos entristece requer, *ipso facto*, a existência desse obstáculo que nos entristece – enquanto que uma alegria ativa não precisa ser precedida por uma tristeza.

Mas o que seria essa vitalidade própria ou potência própria? Ou seja, o que é essa expressão direta do *conatus*, ou em que consiste uma alegria ativa, um aumento de potência, que se explica pela própria potência individual? Primeiramente, é preciso lembrar que os afetos sempre surgem de uma interação com as coisas singulares, com o fora, os objetos, o outro; ou seja, não é o fato de nos afetarmos que faz com que o afeto seja passivo. O que faz um afeto ser passivo é o fato de, ao nos afetarmos na interação com o outro, esse afeto ser determinado pelo outro, isto é, podemos dizer, nos invadir, provocando uma reação defensiva. E o que faz um afeto ser ativo é a interação com o outro, o efeito dessa interação expressar nossa própria potência, isto é, o fato de nos afetarmos de um modo que se explica somente pela nossa própria potência; ou seja, quando estamos *sendo*, quando nos apropriamos da interação com as coisas e o afeto resultante é, portanto, uma criação, uma mistura dos elementos da realidade compartilhada e das associações singulares – isto é, únicas e, portanto, originais – que nos vêm à mente.

O afeto ativo, a alegria ativa (pois toda criação, isto é, toda ação, implica necessariamente um aumento da potência de agir, ou seja, uma alegria), por isso, explica-se somente pela nossa potência, não por ser esta algo interno ou nuclear, vindo de dentro, uma vez que somos essencialmente uma relação entre partes, e entre estas e os corpos externos, não havendo um “dentro”, mas porque os outros corpos nos afetam ativamente: o afeto resultante da relação com

os outros corpos se determina não por eles, mas pelo nosso corpo, por nossa mente, por nossa potência, que assim se enriquece com a relação, que nos estimula, fazendo-nos pensar e criar, ao invés de nos submeter a eles passiva ou reativamente. O afeto ativo é expansivo sem ser reativo; o afeto passivo é um aumento reativo e defensivo de nossa potência atual (alegria passiva) ou, diretamente, uma diminuição de nossa potência de agir (tristeza).

Na alegria ativa, sentimo-nos potentes – Winnicott diria: “vivos”. Na alegria passiva, sentimo-nos vitoriosos contra um obstáculo, um suposto obstáculo que impedia a alegria ativa que, no entanto, não advém sozinha da retirada do obstáculo externo – causando, nos termos de Winnicott, um sentimento de “futilidade da existência”: “Enquanto o verdadeiro *self* é sentido como real, a existência do falso *self* resulta em uma sensação de irreabilidade e em um sentimento de futilidade” (Winnicott, 1960b/1990, p. 135); ou, nos termos da filosofia, um niilismo, que permanece por trás da alegria (passiva) aparente. O indivíduo que vive sobre a base de um falso *self* pode levar uma vida de acordo com as expectativas sociais, com os valores sociais, ter sucesso e alegrias passivas, estar “quites” com o que se espera dele e com o que ele espera de uma vida bem-sucedida; mas, pode estar “se sentindo irreal ou fútil, a despeito do aparente sucesso da defesa” (Winnicott, 1959/1990, p. 123).

Isso não significa que toda alegria passiva seja fundamentalmente ruim; há alegrias passivas sentidas, que são, contextualmente, vivenciadas como de fato boas; porém, quando não têm como pano de fundo uma afirmação da existência, um *amor fati*, um amor ao real – Substância única a que se pode chamar de Deus, nos termos de Spinoza – e à vida – Spinoza correlaciona o real, isto é, Deus ou a Substância, à vida, ou potência ou força, em seu livro *Pensamentos metafísicos* (Spinoza, 1663/2015; PM, Parte II, cap. 6) –, as alegrias passivas tendem a ser particularmente reativas a um vazio existencial enfraquecedor. Sobre um fundo de amor ao real, ao contrário, as alegrias passivas tendem a ser vividas simplesmente como uma

diversão ou um brincar e, eventualmente, podem inclusive suscitar alegrias ativas. Nos termos de Winnicott, em indivíduos que reagem mais do que são, as diversões tendem a ocupar o tempo da vida, sobre a base de um si-mesmo erigido como falso, voltado para dar conta das exigências externas. Sobre a base de um *self* constituído verdadeiramente, contudo, tanto as tristezas como as alegrias passivas tendem a ser sentidas como experiências e vivências que podem ser enriquecedoras. O núcleo integrado do *self* é capaz de experimentar seus afetos, tanto os de dor e de frustração como os de prazeres, sem precisar fugir da dor, refugiando-se nos prazeres. Quando essa integração é falha de forma mais ou menos grave, o indivíduo dependerá muito mais do outro, das reações do outro, das condições ambientais, da realização de suas idealizações e projeções, de seus ideais de ego e de perfeição, de como as coisas “devem ser”, pois pequenas contrariedades serão vivenciadas como colocando em risco o próprio ser do indivíduo, sua própria existência e integridade psíquica.

Falar de uma criação da realidade significa que a única maneira pela qual posso relacionar-me com o outro, e conhecê-lo, é através das marcas que este outro faz em mim (Spinoza, 1675/2007, p. 105; E II 13 Postulados 5). Essas marcas seguem-se tanto “da natureza do corpo afetado” quanto “da natureza do corpo que o afeta” (Spinoza, 1675/2007, p. 101; E II 13 Axioma 1). Conhecer o outro corpo consiste em conhecê-lo através da marca dele em mim. O afeto passivo se dá quando, ao invés de compreender o que é na marca ele, e o que é de minha natureza, considero como se fosse do outro objetivamente características minhas, percebidas inclusive em associação a marcas passadas, cuja memória é em mim acionada por semelhança com aspectos da marca atual. Ao invés de reagir criativamente ao outro (nos termos de Spinoza: agir), reajo não propriamente às marcas do outro em mim, mas àquilo que se associa em minha mente a marcas passadas (traumas de experiências passadas, nos termos da psicanálise). Reagir, ter um afeto passivo, portanto, implica não se abrir

ao outro, à experiência, nem a mim mesmo; ao contrário, implica uma repetição (neurótica; ou, se alucinatória, psicótica, nos termos da psicanálise) de cenários anteriores, atuados imaginariamente no presente. Os delírios e alucinações são, na verdade, um fechamento para o fora, para o instante atual, uma retomada das marcas, uma interpretação do atual em função da repetição (a “atuação do sintoma”). Uma projeção das pulsões, vividas como ameaçadoras, como se viessem do outro, em um movimento psíquico de cunho paranoide.

Na experiência do bebê, essa mesma imaginação permitirá a vivência afetiva da potência e da “criação do que já existe”, fundamental para as criações futuras não dissociadas da realidade. Esse período de “ilusão”, ou experiência da ilusão, “sem a qual não é possível qualquer contato entre a psique e o meio ambiente” (Winnicott, 1952/1993, p. 381), tal como a nomeia Winnicott, permitirá ao indivíduo sentir-se futuramente potente diante da realidade compartilhada. Enquanto que uma experiência precoce do mundo vivenciado como sendo hostil e ameaçador inibe a potência do bebê e futuramente do adulto, fazendo-o crer – inadequadamente, como ideia inadequada ou falsa, segundo Spinoza – que a realidade externa é fixa e dada, e não um fluxo de vivências, experimentações, relações, na qual a afetividade sentida determina a maneira como a vivenciamos (afetividade esta, por sua vez, que é determinada por ideias adequadas ou inadequadas, nos termos de Spinoza, por nossa capacidade de afirmar mais ou menos a existência, por nossas experiências passadas e por nossa capacidade de ressignificá-las pela afetividade, e compreensão e elaboração afetiva atual).

Os objetos (Winnicott, 1963c/1990, p. 164) são, assim, segundo Winnicott, objetivamente percebidos, quando são percebidos de forma compartilhada com os outros, e subjetivamente percebidos, no sentido de que a maneira como o percebemos é sempre singular. Na saúde, os objetos são subjetivamente percebidos sem que essa subjetividade impeça a percepção objetiva, isto é, compartilhada

com o fora, as leis da natureza, a realidade das coisas. Na doença emocional ou enfermidade psíquica, o subjetivamente percebido o é sem o respeito à realidade compartilhada, mas segundo fins internos, isto é, por necessidades de acertos de contas com experiências passadas, projetadas, atuadas ou encenadas, nas quais a experiência presente é apenas um palco para se reviver traumas e se tentar, em vão, solucioná-los. Em vão, porque a repetição não traz respostas novas, não traz a questão para o atual, mas apenas usa o atual para reeditar o passado traumático.

As dores ou contrariedades da vida tendem a ser vivenciadas como sofrimento psíquico pelos indivíduos, porque uma contrariedade vai contra seu *conatus*, porque contraria a expectativa projetada de vitória, ou seja, porque o acontecimento externo determinou parcialmente o afeto sentido pelo indivíduo, que se torna passivo e, portanto, não criativo diante dele. No tratamento proposto por Winnicott, este é um ponto fundamental: não interessa tanto a verdade da realidade compartilhada, nem alguma suposta verdade inconsciente ou estrutural, muito menos imposta ao paciente, mas, ao contrário, importa que o paciente se aproprie, isto é, sinta-se criando, ativo, em relação à compreensão ou elaboração de seus afetos. “O paciente não é auxiliado se o psicanalista diz: ‘sua mãe não é suficientemente boa’, ‘seu pai realmente o seduziu’, ‘sua tia o abandonou’. As mudanças ocorrem na análise quando os fatores traumáticos entram no material psicanalítico *no jeito próprio ao paciente*” (Winnicott, 1960a/1990, p. 38), fazendo sentido para ele precisamente por ser uma criação sua. Não que o paciente fará uma interpretação delirante, que nada mais seria do que um deslocamento de narrativas cômodas a reforçar o autoengano defensivo, mas o que importa é a apropriação, isto é, a compreensão *a seu modo* dos fatos que, enquanto fatos, são neutros, e, em termos morais, *amorais*, ou seja, indiferentes à moral e aos valores sociais, e cuja compreensão é, tanto na psicanálise quando em Spinoza, ética: “É muito importante [...] que o analista não dê as respostas exceto se o paciente der

indícios” (Winnicott, 1960a/1990, p. 50) Caso o analista interprete sem “a cooperação inconsciente do paciente” – que permite que a interpretação seja recebida pelo paciente como uma criação sua e não uma imposição do analista –, “o analista pode parecer muito esperto, e o paciente pode expressar admiração, mas no final a interpretação correta é um trauma, que o paciente tem que rejeitar, *porque não é sua*” (Winnicott, 1960a/1990, p. 50). A terapêutica no sentido spinoziano, a liberdade de compreensão e a liberdade afetiva, ao invés da servidão, implica tornar adequadas ideias inadequadas, transformando afetos passivos em ativos, expressões da própria potência, através da compreensão do que os está tornando passivos e afastando o indivíduo de sua própria fonte de potência e vida (enquanto modificação singular da potência da vida em geral).

Do mesmo modo, uma mãe que supre as necessidades do bebê, mas sem aguardar que o bebê (pelo “gesto criativo, o choro e o protesto”) induza a mãe a realizar o que é preciso, se impõe a ele, e faz com que o lactente não se sinta um ser à parte. O bebê irá sentir-se como se “estivesse ainda fundido com ela e ela com ele” (Winnicott, 1960a/1990, p. 38). “Deste modo a mãe, por ser uma aparentemente boa mãe, faz pior do que castrar o lactente; este último é deixado com duas alternativas: ou ficar em um estado permanente de regressão fundido com a mãe, ou então representar uma rejeição completa da mãe” (Winnicott, 1960a/1990, p. 38).

A imaginação do bebê se forma com base no ambiente, porque o bebê não existe para si mesmo como bebê, de modo que não há como se defender do ambiente, senão sintomaticamente, caso este lhe seja hostil. Somente quando o ambiente for favorável o bebê poderá se apropriar psicologicamente do ambiente. Apenas como adulto o indivíduo poderá, mais claramente, apropriar-se do que ocorre no ambiente, ser o senhor de suas vivências. Mas isso pode ocorrer em dois sentidos opostos: o indivíduo pode ser capaz de reconhecer “um ‘não-eu’ verdadeiro” (Winnicott, 1960a/1990, p. 39), isto é, de reconhecer o outro e se enriquecer com a relação

com ele; ou, ao contrário, pode viver reagindo ao outro, de modo a reagir mais do que ser, na tentativa de obter um controle externo dos acontecimentos.

5. Considerações finais: afirmação da imanência em Spinoza e Winnicott

As filosofias metafísicas consubstancializam o desejo humano de não sofrer contrariedades, de não sentir dor. Esse desejo, no entanto, acarreta inevitavelmente um sofrimento psíquico, por não ser factível, de modo que, além da vivência incontornável de dores e contrariedades, isto é, daquilo que se contrapõe ao *conatus*, diminui ou desfavorece a potência individual de agir, a essa vivência irá somar-se à decepção, à quebra de expectativas, à frustração e, muito provavelmente, consciente ou inconscientemente, levará a acusar-se ou responsabilizar-se alguém – o destino, Deus, o outro, alguém próximo, as pessoas em geral, a natureza humana etc. – de ser responsável externo desse sofrimento, que, na verdade, fora fomentado pela imaginação do próprio indivíduo, ao esperar que o mundo fosse de outro modo, que os acontecimentos lhe fossem mais favoráveis, de acordo com sua expectativa e imaginação. Todo idealismo, no sentido filosófico do termo, toda idealização, tem como contrapartida algum ressentimento, em algum grau: “as coisas *deveriam* ser ou ter sido de outra maneira”. Eis o oposto antagônico e diametral da afirmação da imanência. E a denegação da realidade, a dificuldade em *afirmá-la*, somente se dá através do processo psíquico e dinâmico da dissociação entre a ideia da ideia e a ideia do corpo, quando a reflexão inconsciente, voltada para o autoengano, a fim de preservar a mente da dor, associa o que ela *quer* inconscientemente associar de imagens e marcas e afetos e ideias, de momentos passados, de um ouvir dizer familiar ou social, ou midiático ou cultural, que seja mais cômodo. A não dissociação implica inerentemente a percepção da realidade afetiva e fatural, introduzindo o indivíduo

no caminho e no desejo de entender os próprios afetos, os afetos dos outros, suas próprias defesas e as defesas dos outros, os fatos e o porquê das interpretações. A realidade emerge como uma teia de interpretações e narrativas defensivas; desta percepção, o real emerge em sua clareza, em sua crueza e potência, como fato a ser compreendido e amado. Por que amado?, poderíamos nos perguntar. Mas a melhor pergunta talvez seja: por que odiado? A resposta a esta última pergunta é autoevidente: somente se odeia um fato que é um fato, porque e quando este contraria uma expectativa. Mas negar um fato porque ele não nos apraz não o modifica; ao contrário, nos enfraquece, nos entristece, diminui nossa potência de agir. À tristeza ou à dor inevitável da contrariedade, soma-se, precisamente, na denegação da realidade, o sofrimento psíquico da inconformidade com o real, o sentimento de vingança diante da vida, o ódio, no fim das contas, autodestrutivo.

Winnicott observa que uma dor é vivenciada como boa quando incorporada ao domínio do *self* do indivíduo. E um prazer é vivenciado como ruim quando imposto ao indivíduo. Uma experiência ruim é enriquecedora quando apropriada; enquanto até mesmo uma experiência prazerosa pode ser traumática quando não é uma criação do *self*:

[...] é possível satisfazer um impulso [*drive*] [...] e ao fazê-lo *viol*lar a função do ego [...], ou do que será mais tarde zelosamente mantido como o *self*, o núcleo da personalidade. Uma satisfação [...] pode ser uma sedução e pode ser traumática se chega [...] sem apoio do funcionamento do ego. (Winnicott, 1962/1990, p. 53)

A não afirmação da existência faz com que o indivíduo rejeite todas as suas experiências dolorosas pelo fato de serem dolorosas, como se a existência devesse mandatoriamente ser sempre só boa, e não *suficientemente boa*. A passividade leva o indivíduo a esperar que o ambiente lhe faça só bem, sendo que esse bem, na verdade, significa: que o ambiente lhe traga aquilo que sua imaginação

dissociada da ideia de seu corpo, por mediações de idealizações diversas (vindas da família, da sociedade, da mídia, dos valores de um grupo, da religião, da moralidade e de outros padrões), ficcionou como bom. Acontece que a própria passividade já torna o que é vivenciado não bom, parcial, frustrante; e a tendência é, então, de o indivíduo acreditar que ele não está fruindo da felicidade perfeita porque lhe *falta* algo, que certamente, imagina, não falta ao outro ou aos outros. Envolvido numa afetividade da falta, jamais contemplada ou completada, sente-se em algum grau impotente e julga a existência como fútil e sem sentido. Esse sentimento, no entanto, advém de um *self* vivido como falso, de uma submissão ao fora, de um fechamento das imagens sentidas “dentro” de marcas passadas, de contrariedades a serem expiadas *ad infinitum*.

A afirmação da existência se confunde com a afirmação da imanência. A verdade que se supõe fora é a única mentira. Amar a vida é uma consequência implicada na – e não posterior à – afirmação da existência: pois é dela que vivenciamos nossa potência; quando nos sentimos potentes, amamos a vida. A vivência da potência da vida não vem nunca de fora, não vem nunca de um afeto passivo. O *amor fati*, de que fala Nietzsche (Nietzsche, 1882/2012, § 276; 1888a/2016, epílogo, § 1; 1888b/2008, Por que sou tão esperto, § 10), brota da própria afirmação da imanência. A afirmação jubilosa da imanência é uma redundância: a afirmação da imanência é nela mesma jubilosa. A dificuldade de entender este conceito como uma ideia externa se dá pelo fato de que, de fora, supõe-se – erroneamente, por idealização – que tal amor à vida exclui da vida do indivíduo qualquer dor ou afetos passivos, mas isso não acontece. Por isso, Nietzsche insistiu no fato de que a afirmação é trágica, ou não é uma afirmação (Nietzsche, 1872/2007).

Quando o bebê é capaz de incluir na mãe-ambiente (a cuidadora, que inicialmente é seu mundo) tanto a mãe-boa (que ele assim sente, quando suas necessidades são providas) quanto a mãe-má (quando lhe frustra), isto é, quando ele compreende que destruir a

mãe-má destruiria também a mãe-bona, e então as funde (Winnicott, 1954/1993, p. 437) – sem medo que seu ódio se sobreponha ao amor, pois que a mãe-bona sobrevive às suas reações contra a mãe-má (e coloca limites: não colocar limites, assim como retaliar, seria “não sobreviver”) –, o bebê desenvolve então um *concern* (Winnicott, 1962a/1990, pp. 72-73), um zelo, pela mãe-ambiente, isto é, pela mãe total. Este cuidado tenderá a se estender ao ambiente em geral ao longo de seu crescimento, na forma de um amor à vida, à existência. Tratar-se-á de um amor “trágico”, no sentido que Nietzsche dá ao termo, pois que é um amor à vida que inclui seus aspectos ruins, de contrariedade e frustração, que não se sobrepõem, nem muito menos excluem, os aspectos bons, de expansão e criatividade. Amar a mãe só boa significa não amar a mãe real; na verdade, significa odiar a mãe real, por não ser só boa, isto é, por não corresponder à idealização que se fez de uma mãe ideal, porém, não factível como toda idealização. Amar o ambiente “só-bom” (ou o mundo, ou a vida), significa não amar o ambiente real, ou mesmo odiá-lo, por não ser o que pretensamente *deveria ser*.⁴ Mas isso significa apenas que não se está conseguindo suportar o sofrimento, que vem acompanhando imaginativamente às dores da vida, ao invés de senti-las como (tragicamente) belas, incluídas no domínio das experiências do ego, diria Winnicott.

Spinoza sublinhou (apesar de muitos comentadores não perceberem isso) que a beatitude (Spinoza, 1675/2007; E V 42),

4. Spinoza escreve a respeito da idealização da natureza humana como “só-bona”: “Os filósofos concebem os afetos com que nos debatemos como vícios em que os homens incorrem por culpa própria. Por esse motivo, costumam rir deles, deplorá-los, reprová-los ou (os que querem parecer mais santos) detestá-los. Creem, assim, fazer algo divino e atingir o cume da sabedoria quando aprendem a louvar de múltiplas maneiras uma natureza humana que não existe em parte alguma e a fustigar com sentenças aquela que realmente existe. Com efeito, concebem os homens não como são, mas como gostariam que eles fossem” (Spinoza, 1677/2009, p. 5; TP, I, § 1).

de que fala na Parte V de sua *Ética*, é vivenciada sem a exclusão de afetos passivos – que, no entanto, são compreendidos e, de alguma maneira, modificados ou amenizados, tendo no Amor intelectual a Deus (Spinoza, 1675/2007; E V 24 e 33), isto é, o amor sentido para com o real e compreendido pelo intelecto, a base de sua afetabilidade *junto às coisas singulares*. Fechemos nossa reflexão com essas considerações de Winnicott (Winnicott, 1945/1993, p. 280), de forma simples, mas veemente e clara, sobre as vantagens da imanência:

Uma das coisas que se segue à aceitação [afirmação] da realidade externa é a vantagem [psíquica sem dissociação, sem autoengano] que se pode tirar dela. Frequentemente, ouvimos falar das frustrações reais impostas pela realidade externa, mas é mais raro que se fale do alívio e da satisfação que ela proporciona. O leite real é gratificante, quando comparado com o leite imaginário, mas a questão não é essa. A questão é que, na fantasia, as coisas acontecem por mágica: a fantasia não tem freios e tanto o amor quanto o ódio podem ter efeitos alarmantes. A realidade externa possui freios e pode ser estudada e conhecida e, de fato, só se pode tolerar a fantasia total quando a realidade objetiva é bem apreciada. O subjetivo tem um valor enorme, mas é tão alarmante e mágico que só pode ser fruído paralelamente à realidade objetiva.

Referências

- Deleuze, G. (1968). *Différence et répétition*. Paris: PUF, 1989.
- Deleuze, G. (1972). Sur la philosophie. In G. Deleuze, *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.
- Deleuze, G. (2006). A ilha deserta (L. Orlandi et al., Trans.). São Paulo: Iluminuras. (Trabalho original publicado em 2002)
- Deleuze, G. (1973). Pourquoi Nietzsche aujourd'hui? In G. Deleuze, *Île deserte*. Paris: Minuit, 2002.
- Dias, E. O. (2000). Winnicott: agressividade e teoria do amadurecimento. *Natureza humana*, 2(1).

- Faria, F. D. M. (2007). A questão do suicídio na teoria de D. W. Winnicott. *Winnicott e-prints*, 2(1), 1-13.
- Loparic, Z. (2001). Esboço do paradigma winnicottiano. *Caderno de história e filosofia da ciência*, 11(2).
- Loparic, Z. (2006). De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática. *Winnicott e-prints*, 1(1).
- Loparic, Z. (2008). O paradigma winnicottiano e o futuro da psicanálise. *Revista brasileira de psicanálise*, 42(1).
- Martins, A. (2006). Pulsão de morte: cause ou effet? *Figures de la psychanalyse, Logos Anankè*, n.13,
- Martins, A. (2009). *Pulsão de morte? Por uma clínica psicanalítica da potência*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Martins, A. (2017). A primeira ideia verdadeira no TIE. *Revista Trágica*, 10(3).
- Nietzsche, F. (1872). *O nascimento da tragédia*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- Nietzsche, F. (1881). *Carta a Overbeck* (André Martins, trad.). In *Revista Trágica*, 10(2), 119-121, 2017.
- Nietzsche, F. (1882). *A gaia ciência*. São Paulo: Cia das Letras, 2012.
- Nietzsche, F. (1888a). *Nietzsche contra Wagner*. São Paulo: Cia das Letras, 2016.
- Nietzsche, F. (1888b). *Ecce Homo*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.
- Plastino, C. A. (2014). *Vida, criatividade e sentido no pensamento de Winnicott*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Rosset, C. (1976). *O real e seu duplo: ensaio sobre a ilusão*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2008.
- Spinoza, B. de (1663). *Pensamentos metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.
- Spinoza, B. de. (1665). *Tratado da emenda do intelecto*. Campinas: Unicamp, 2015.
- Spinoza, B. de. (1675). *Ética* (edição bilíngue). Belo Horizonte: Autêntica, 2007.
- Spinoza, B. de (1677). *Tratado político*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. (Col. Os Pensadores)
- Winnicott, D. W. (1945). Desenvolvimento emocional primitivo. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

- Winnicott, D. W. (1949). A mente e sua relação com o psique-soma. In D. W Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.
- Winnicott, D. W. (1950-). Agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional. In D. W Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.
- Winnicott, D. W. (1952). Psicose e cuidados maternos. In D. W Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.
- Winnicott, D. W. (1954). A posição depressiva no desenvolvimento emocional normal. In D. W Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.
- Winnicott, D. W. (1957). A capacidade de estar só. In D. W Winnicott, *O ambiente de os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1990.
- Winnicott, D. W. (1959). Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica? In D. W Winnicott, *O ambiente de os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1990.
- Winnicott, D. W. (1960a). Teoria do relacionamento paterno-infantil. In D. W Winnicott, *O ambiente de os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1990.
- Winnicott, D. W. (1960b). Distorção do ego em termos de falso e verdadeiro *self*. In D. W Winnicott, *O ambiente de os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1990.
- Winnicott, D. W. (1962). A integração do ego no desenvolvimento da criança. In D. W Winnicott, *O ambiente de os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1990.
- Winnicott, D. W. (1962a). O desenvolvimento da capacidade de se preocupar. In D. W Winnicott, *O ambiente de os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1990.
- Winnicott, D. W. (1963b). Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo. In D. W Winnicott, *O ambiente de os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1990.
- Winnicott, D. W. (1963c). Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos. In D. W Winnicott, *O ambiente de os processos de maturação*. Porto Alegre: ArtMed, 1990.
- Winnicott, D. W. (1964). Raízes da agressão. In D. W Winnicott, *Privação e delinquência*, São Paulo: WMF Martins Fontes, 1987.

- Winnicott, D. W. (1971). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago, 1975.
- Zaoui, p. (1995). La 'grande identité' Nietzsche-Spinoza: quelle identité? In p. Zaoui, *Philosophie* (n. 47). Paris: Minuit.

Sobre a natureza humana e o mundo: entre a filosofia e a psicanálise

Suze Piza

O que se passou? Por que aconteceu? Como isso foi possível? O que estamos fazendo? Tais questões atravessam e orientam a obra de uma das principais filósofas do século XX. Hannah Arendt toma para si essas questões não para ir ao passado e lá repousar, mas para pensar o cerne do seu tempo, o perigo que ameaça a sua atualidade: a dominação total efetivada pela violência política. A proposta da filósofa, à luz das reflexões de Heidegger, é fazer um diálogo agudo com a tradição e recuperar experiências fenomênicas subjacentes aos conceitos mais tradicionais que orientavam a filosofia política naquele momento, construindo, assim, um ponto de vista privilegiado para pensar o totalitarismo. Escutar a tradição, sem se render a ela, e criar categorias de leitura do real, eis a tarefa.

Para tanto, é a natureza humana que será colocada em questão. E nós, no século XXI, somos impelidos a pensar mais uma vez nessas questões se quisermos entender e intervir no nosso tempo. Afinal, vivemos novamente, ou ainda, em *tempos sombrios*. Segundo Arendt, a interrogação sobre o que aconteceu com a ascensão do nazismo na Alemanha envolve diretamente a tentativa de compreender o mal extremo, aquele que se infiltra no mundo quando o próprio mundo é abandonado, quando o espaço público-político deixa de existir – ou sequer é permitida sua construção, quando as pessoas se escondem nos refúgios privados, se isolam, são demitidas de si e desistem de pensar por si mesmas. Essas pessoas extremamente comuns são os agentes humanos que cometem atos monstruosos:

há uma implicação entre o mal extremo e a noção de natureza humana que será ponto de partida para nossa reflexão, que se dá entre a filosofia de H. Arendt e a psicanálise de Winnicott.

Ao contrário da tradição do pensamento ocidental em que aprendemos, afirma Arendt, que

[...] mal é algo demoníaco [...]. Diz-se que os homens maus agem por inveja [...]. Ou podem ter sido movidos pela fraqueza (Macbeth). Ou ainda, ao contrário, pelo ódio poderoso que a maldade sente pela pura bondade [...] ou pela cobiça, “a raiz de todo o mal” [...]. Aquilo com que defrontei, entretanto, era inteiramente diferente e, no entanto, inegavelmente factual. O que me deixou aturdida foi que a conspícua superficialidade do agente tornava impossível rastrear o mal incontestável de seus atos, em suas raízes ou em seus motivos, em níveis mais profundos. *Os atos eram monstruosos, mas o agente – ao menos aquele que estava em julgamento – era bastante comum, banal, e não, demoníaco ou monstruoso.* (Arendt, 2009, p. 18; os itálicos são meus).

Hannah Arendt insere uma inflexão nas teses sobre a natureza humana que nos permite pensar de uma maneira distinta do que se fez até então, pelo menos no interior da tradição filosófica. Mesmo em relação às já consagradas naquele momento teses de Heidegger sobre o Dasein, o modo da inautenticidade e da decadência dos humanos no século XX, o que se coloca é um tipo de homem ainda não pensado, um agente cuja superficialidade da estrutura subjetiva é visível e que simplesmente recusa o pensar, e, não pensando, é responsável por atos inimagináveis. Esse humano não é estúpido, nem perverso; para Hannah Arendt, a

[...] ausência de pensamento não é estupidez; ela pode ser comum em pessoas muito inteligentes, e a causa disso não é um coração perverso; pode ser justamente o oposto: é mais provável que a perversidade seja provocada pela ausência de pensamento. (Arendt, 2009, p. 28)

Esta tese é resultado de uma descrição fenomenológica (nos moldes husserlianos) que Arendt faz no julgamento de Eichmann; metodologicamente a filósofa se senta, coloca o mundo entre parênteses, e volta-se às coisas mesmas, antes que os discursos estejam solidificados, e percebe no fenômeno intuições originárias. O resultado da visada fenomenológica evidencia, para a filósofa, que estamos diante de um verdadeiro inimigo da humanidade, pelas implicações de seus atos para o futuro:

O problema com Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram nem pervertidos, nem sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais. Do ponto de vista de nossas instituições e de nossos padrões morais de julgamento, essa normalidade era muito mais apavorante do que todas as atrocidades juntas, pois implicava que – como foi dito insistentemente em Nuremberg pelos acusados e seus advogados – esse era um tipo novo de criminoso, efetivamente *hostis generis humani*, que comete seus crimes em circunstâncias que tornam praticamente impossível para ele saber ou sentir que está agindo de modo errado. (Arendt, 2015, p. 299)

Diante desse humano, que não representa, segundo a tese de Arendt, um caso particular, mas um exemplar dos homens nas sociedades contemporâneas, o que fazer para evitar que o mal extremo ocorra de novo? Em suma, a resposta de Arendt seria: garantindo *mundo*. Não desertar do espaço público, das relações e laços humanos, e pensar ousando desobedecer, seriam as exigências para que soluções totalitárias não se tornassem novamente aceitáveis e legítimas. O pensamento nasce de acontecimentos da experiência vivida, e deve ser alimentado por essas experiências vividas ao longo da existência de cada um; isso só é possível *em-um-mundo*: lugar que foi forjado pelas nossas mãos, com uma infinidade de objetos produzidos que precisamos nos relacionar ao longo de vida e que é abrigo, ambiente imunológico, como diria Peter Sloterdijk, para que o humano – essa criatura mortal e vulnerável – seja (Sloterdijk, 2016).

Em *A condição humana*, fica evidente que os homens, a despeito de sua natureza sempre cambiante, possam recobrar a constância, a estabilidade e garantir sua identidade desde que se garanta que o mundo permaneça.

É nesse contexto que Hannah Arendt vai delinear o que podemos denominar de natureza humana; ela reavaliará ontologicamente o mundo como espaço da aparência e, com isso, revelará facetas do que considera ser, por extensão, a condição humana ou, se quisermos, a *natureza humana*, como ela mesma enuncia vez ou outra.¹ É na descrição da aparência e do seu tratamento teórico que a filósofa dará ao mundo uma das mais belas teses sobre os humanos, afinal de contas é no mundo, no espaço da aparência, que falamos e agimos uns com os outros: o humano para Arendt é sempre relacional, intencional, e isso só se faz em um mundo, e *entre* outros humanos e humanas.

As teses antropológicas de Hannah Arendt são elaboradas com uma base histórica indiscutível: a tentativa organizada pelos regimes totalitários no século XX de erradicar o humano. A experiência profunda dos horrores do holocausto será chave para a filósofa compreender o que é o humano; e, para nós, uma chave de entendimento profundo de tudo o que ela escreve depois e do uso dessas teorias para nos pensar hoje. Quem se debruça sobre as questões diante de tantos outros horrores já empenhados pelos humanos nas últimas décadas, percebe uma diversidade ainda mais assustadora de tantas outras facetas do mal político descrito pelos textos de Arendt, o que nos possibilita descrever novamente *o que é o humano* em meio a novas tentativas de extermínio da humanidade, seja no holocausto, nas guerras mundiais, nas guerras civis, nos

1. Os conceitos de *natureza humana* e *condição humana* podem ser intercambiáveis se pensarmos com o referencial teórico fenomenológico ou se considerarmos, com Winnicott, que a natureza humana é tudo que possuímos.

massacres ou pela implantação em larga escala da lógica do capital. Remonta-se à história sabendo o que ela é.

A leitura da obra de Arendt, proposta por nós, parte do pressuposto que todos os seus textos são complementos de *As origens do totalitarismo* de 1951; o termo *origem* ultrapassa a noção implícita no título dessa obra, afinal, a origem é também tema-problema de todos os textos produzidos pela filósofa na sequência, que comporão, seja como prolongamento, como correção, ou aprofundamento, os temas ali já indicados formando uma totalidade.

O que nos propomos neste texto é apresentar, em linhas gerais, a tese de Arendt do mundo como aparência, tal como é apresentada na obra *A vida do espírito*, e o entrelaçamento do aparecer aos conceitos de *pensamento e mal banal*; o intuito é inferir, com base nesse entrelaçamento, a noção de natureza ou condição humana.

Tal tese (e, conseqüentemente, tal obra) não pode ser compreendida fora do contexto teórico e histórico que enunciamos no início desse texto, afinal, é no processo de Eichmann e da obra que resulta do julgamento (*Eichmann em Jerusalém, um relato sobre a banalidade do mal*) como prolongamento peculiar de *As origens do totalitarismo* que Arendt se pergunta sobre a origem deste mal político, denominado de *mal banal*. O conceito de banalidade do mal, inferido fenomenologicamente do processo jurídico acompanhado por Arendt, leva à pergunta sobre sua condição de possibilidade, ao que Hannah Arendt responderá com uma espécie de *a priori histórico*: a ausência do pensamento, indicando que há um novo tipo de homem que comete um novo tipo de crime e um novo tipo de mal.

1. Ser humano como dois-em-um: uma fenomenologia do pensamento

E, se considerarmos a ausência de pensamento como o sinal da morte de um tipo de homem e conseqüente inauguração de

outro tipo de humano? Qual papel ocuparia o pensamento nessa definição de condição humana? Para nós, *com* Arendt, quando o humano pensa é humano *como* subjetividade ética e, portanto, capacidade de ser-com-o-outro, de responder ao mundo e amá-lo; quando não, são ainda humanos, mas “sonâmbulos”, como afirma a própria Hannah Arendt (2009, p. 214). Está guardada na natureza humana, deste modo, o poder ser de várias formas.

Partindo do pressuposto que o pensar qualifica o humano que somos nós, Arendt se propõe a dizer o pensamento, a questão que se coloca é como fazê-lo com esse algo que nos escapa a todo o momento, que é invisível? Apenas descrevendo-o, como nos aparece: aparência fenomênica. Para expor essa natureza [fenomênica] da faculdade do pensamento, Arendt faz uma distinção entre corpo, alma e espírito com o intuito de apontar em que medida a vida do espírito se manifesta diante dessa natureza; a filósofa descreverá como a vida do espírito está atrelada ao mundo vivido. O que resulta dessa descrição é a defesa de que a vida do corpo possui uma relação entre interior-exterior, por meio do que aparece e suas funções vitais internas, a vida da alma não possui essa relação interior-exterior, é uma vida psíquica que não leva em conta uma localização interna, mas entre um interno-externo e é pautada em metáforas, que são retiradas de experiências e informações corporais.

Deste modo, corpo e alma não estão separados e sim alojados *um no outro*, pois o que o corpo recebe vem pelos sentidos e são *sentidos* [experimentados] física e sentimentalmente, concomitantemente. As vidas do corpo e da alma casam-se no mundo dado à experiência sensorial, como ao bater o pé em uma pedra sentimos dor-raiva; o que chamamos de físico e sentimental acontecem no mesmo tempo sem separação. Mesmo nos casos em que aparentemente se tem “somente” uma experiência sentimental, percebemos que, para experimentarmos algo, essa experiência tem de ser sempre corporal, não há distinção, portanto, entre um e outro. Este aspecto é importante, pois é necessário indicar que Arendt não percebe

nunca o pensamento humano dissociado da esfera do aparecer; o pensamento é psicossomático.

Toda emoção é uma experiência somática; meu coração dói quando estou magoado, aquece quando sinto simpatia, abre-se nos raros momentos em que o amor e alegria me dominam, e sensações físicas similares apoderam-se de mim junto com a raiva, o ódio, a inveja e outros afetos. A linguagem da alma em seu estágio meramente expressivo, anterior à sua transformação e transfiguração pelo pensamento, não é metafórica; ela *não se afasta dos sentidos*, nem usa analogias quando fala em termos de sensações físicas. (Arendt, 2009, p. 49; os itálicos são meus)

O que interessa a Arendt na descrição do pensamento e, conseqüentemente, de um dos modos de *ser* humano é, em especial, os apareceres, que são “inerentes à condição paradoxal de um ser vivo que, ainda que parta do mundo das aparências, tem uma faculdade – a habilidade de pensar, que permite ao espírito retirar-se do mundo, *sem jamais poder deixá-lo ou transcendê-lo*” (Arendt, 2009, p. 62). E que isso se dá somente e apenas, como já indicado anteriormente, *com o outro* e não isolados; por conseguinte,

[...] nossa certeza de que o que percebemos tem uma existência independente do ato de perceber depende inteiramente do fato de que o objeto aparece também para os outros e que por eles é reconhecido. Sem esse reconhecimento tácito dos outros não seríamos capazes nem mesmo de ter fé no modo como aparecemos para nós mesmos. (Arendt, 2009, p. 63)

Assim sendo, pode-se afirmar que, em um mundo de aparências, mesmo que repleto de erros e semblâncias (como temiam os inventores da separação entre mundo sensível e mundo inteligível), a realidade é garantida por uma comunhão de fatores: os cinco sentidos, inteiramente distintos uns dos outros; a realidade compartilhada dos que têm em comum os mesmos objetos, ou seja, os membros da mesma espécie que têm em comum o contexto que dota cada objeto singular de seu significado específico, bem como todos

os outros seres sensorialmente dotados (que embora percebam esse objeto com base em perspectivas inteiramente distintas, estão de acordo acerca de sua identidade) somados à habilidade de pensar, de retirar-se do mundo sem o transcender. O mundo das aparências, descrito desta maneira, nos ajuda a compreender as noções de mundo e natureza humana nessa Filosofia (cf. Arendt, 2009, p. 67).

Não somos isolados, essa é uma das facetas humanas mais fundamentais e, quando estamos isolados, por circunstâncias históricas determinadas, algo se quebra. Mas, poderíamos perguntar: não estamos sós quando pensamos, no diálogo do dois-em-um? Sim, mas

O fato de que o estar-só, enquanto dura a atividade de pensar, transforma a mera consciência de si – que provavelmente compartilhamos com os animais superiores – em uma dualidade é talvez a indicação mais convincente de que os homens existem *essencialmente* no plural. E é essa *dualidade* do eu comigo mesmo que faz do pensamento uma verdadeira atividade na qual sou ao mesmo tempo quem pergunta e quem responde. (Arendt, 2009, p. 207)

O estar-só não é o mesmo que estar isolado, e sim é o espaço íntimo de um diálogo silencioso [mas não sem som], parte da experiência da chamada consciência, no sentido de conhecer comigo mesmo, que só é possível quando sou-para-mim. No mundo das aparências, apareço como *um* para os outros, logo, sou-para-o-outro; na experiência da consciência, apareço para mim mesma, sou *também* para mim: “[...] eu não sou apenas para os outros, mas também para mim mesmo; e nesse último caso, claramente eu não sou apenas um. Uma diferença se instala na minha Unicidade” (Arendt, 2009, p. 205). De acordo com Hannah Arendt, só é possível ser em si e para si em uma relação de dois-em-um, expressa por Sócrates como a essência do pensamento. O dois-em-um possibilita a retirada do mundo, em que se entra em contato com a consciência; assim que as atividades do mundo interrompem o processo de pensamento [diálogo], o dois-em-um torna-se *um* novamente. O dois-em-um é

um estado existencial de estar-só, em que faço companhia para mim mesma; é a revelação da dualidade inerente a condição humana, que indica a pluralidade como essência, visto que a pluralidade é a lei da Terra.

Importante ressaltar que esse ato de pensar é antídoto – segundo Arendt – para o mal do século XX (e, acrescentamos, XXI), cujo “portador” expressará as atitudes necessárias e eficazes contra a dominação total estruturada para destruir a natureza humana. E pensar não é o mesmo que conhecer, isto é, pensar não se confunde com o conhecimento sobre o mundo. Para Arendt,

[...] “conhecer” e “pensar” não podem ser aqui tomadas como equivalentes entre si, não mais do que em qualquer outro lugar. Estritamente falando, apenas o conhecer pode ter um objetivo [...]. O pensar não tem um objetivo real e, a menos que encontre seu *sentido em si mesmo*, não tem absolutamente nenhum sentido. (Isso, evidentemente, aplica-se apenas à atividade de pensar em si, não ao escrever pensamentos, ato este que tem muito mais a ver com processos artísticos e criativos do que com o pensar em si. O escrever os pensamentos tem de fato um objetivo e um propósito; como todas as atividades produtoras, tem um começo e um fim.) Pensar não tem começo *nem fim*; pensamos enquanto vivemos, pois não podemos fazer de outra forma. (Arendt, 2008, p. 95)

E ainda:

O pensamento acompanha a vida e é ele mesmo a quintessência desmaterializada do estar vivo. E uma vez que a vida é um processo, sua quintessência só pode residir no processo real do pensamento, e não em quaisquer resultados sólidos ou pensamentos específicos. Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar a sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos. (Arendt, 2009, p. 214)

É o pensamento que evitará que humanos sejam supérfluos, que seja erradicada sua espontaneidade e, principalmente, sua capacidade de serem iniciadores do *novo*, de novas cadeias causais. O conhecimento não provoca essa natalidade, nem garante que o mal seja evitado, conhecer apenas, mesmo o conhecimento filosófico consagrado, pode levar inclusive a uma falta de pensamento sobre o mundo, uma hostilidade à política e, destarte, à dissociação da experiência da comunhão entre as palavras e os atos. O conhecimento sem pensamento fez com que os filósofos desconfiassem do novo e os impossibilitaram, muitas vezes, de dar sentido aos acontecimentos.

Arendt alia suas considerações sobre o humano à decepção com a intelectualidade de seu tempo, que participaram do mal absoluto de uma ou outra maneira, agindo diretamente ou com a conivência com o que ocorria, sendo, portanto, cúmplices sem que muitas vezes fossem sequer capazes de perceber o que estava debaixo de seu nariz: intelectuais cegos dos assuntos humanos.² É como expressa a fórmula de Kershaw: se a estrada de Auschwitz foi “traçada pelo ódio”, ela foi pavimentada pela “indiferença”, quando humanos, que se demitem moralmente de si, externalizam imperativos morais, obedecem cegamente e causam (em parceria com alguns agentes) o mal absoluto pela mais contundente falência da capacidade de julgar e, portanto, da consciência moral.

Arendt identifica esse *tipo* de pessoa quando se manifesta nesses humanos, e no mundo vivido por eles, a eficácia das ações do mal extremo sem causa ideológica ou o fanatismo, que reproduz fórmulas discursivas gastas sem questionar pressupostos, os estereótipos reforçados sem reflexão e, principalmente quando os humanos se veem desamparados diante daquilo que os desconcerta, recusando-se à elaboração de qualquer juízo pessoal sobre o sentido do que está vivendo. Quanto mais superficial é a subjetividade, mais

2. Esta é uma das razões de Hannah Arendt, muitas vezes, declarar-se como uma teórica da política, mas não como filósofa política.

ela é suscetível a cometer o mal banal. A filósofa observa que o mal desafia o pensamento, paralisando-o; a fala desse tipo de humano é repleta de clichês, que confortavelmente acomodam a racionalidade. Há, portanto, uma inabilidade de falar e, por conseguinte, uma inabilidade para o pensar. Mas isto só potencializa o mal que pode ser cometido.

É na descrição desse tipo de humano, que executa o mal banal, que, às avessas, inferimos outra concepção de humano, denominada aqui de subjetividade ética. Esta descrição do agente imerso na banalidade do mal só foi possível porque Arendt tinha um ponto de vista privilegiado de diferença, que não pode ser assimilada, de apátrida, de refugiada, daquela que não tem direitos humanos. Foi com base nessa descrição que se chegou a uma descrição de um humano ético, resultado desta incursão teórica em torno do que somos: um ponto de vista histórico-filosófico que não pode ignorar a massa de cadáveres que afronta a todos que pensam e os colocam em uma condição existencial (e epistemológica) determinada pela violência.

2. Ser humano como ser exposto: uma fenomenologia do aparecer humano

O que há de comum entre elas [coisas do mundo] é que *aparecem* e, por tanto, são próprias para ser vistas, ouvidas, tocadas, provadas e cheiradas, para ser percebidas por criaturas sensíveis, dotadas de órgãos sensoriais apropriados. Nada poderia aparecer – a palavra “aparência” não faria sentido – se não existissem receptores de aparência: criaturas vivas capazes de conhecer, de reconhecer e de reagir [...] não apenas ao que está aí, mas também ao que para elas aparece e que é destinado à sua percepção. (Arendt, 2009, p. 35)

Esta afirmação de Hannah Arendt soa, atualmente, ainda mais lúcida. Nossa sensibilidade contemporânea está muito mais à vontade hoje defendendo a necessidade humana de se fazer visível

de todas as formas por meio de um aparato tecnológico gerador de visibilidade e que reproduz as condições materiais de vida em conformidade com esse princípio quase hegemônico. Ler *A vida do espírito* hoje é abrir novos campos de sensificação para o que Hannah Arendt chamou a atenção no final de sua vida, pois a própria noção de estar vivo significa para ela “ser possuído por um impulso de autoexposição que responde à própria qualidade de aparecer de cada um” (Arendt, 2009, p. 37).

Independente da atualidade incontornável do aparecer humano em nossa era, e das novas conotações ainda impensadas, gostaríamos de atentar para a conotação que Arendt dará ao usar a semblância para delinear o que é, redundantemente, a condição humana no mundo – humanos que aparecem e desaparecem, mundo que aparece e permanece aparecendo. A filósofa afirma que

[...] todas as criaturas sensorialmente dotadas têm em comum a aparência como tal. Em primeiro lugar, um mundo que lhes aparece; em segundo lugar, e talvez ainda mais importante, o fato de que elas próprias são criaturas que aparecem e desaparecem, o fato de que sempre houve um mundo antes de sua chegada e sempre haverá um mundo depois de sua partida. (Arendt, 2009, p. 36)

A tese de Arendt sobre o humano entrelaça aparecer e desaparecer em um mundo que dá sustentação e permanência ao processo. O fato de que somente posso escapar da aparência para outra aparência demonstra que não há uma essência escondida por trás da realidade. Hannah Arendt pretende superar a teoria dos dois mundos (ideal e sensível), que fundou a tradição da Filosofia ocidental e relegou à Filosofia o lugar de estar bem longe de tudo que diz respeito à vida prática. Rompe-se aqui com a constatação da tradição de que, o que quer que exista, enquanto desvela uma faceta, oculta outra, e ainda eleva a estatuto privilegiado o que não aparece. A leitura fenomenológica de Arendt permite que ela defenda que mesmo que algo se oculte, ainda assim, só é ocultação de aparência, ponto de vista

daquilo que não é visto momentaneamente, mas poderia se dessemos um passo ao lado, ou compartilhássemos outras realidades:

[...] a predominância da aparência externa implica, além da pura receptividade de nossos sentidos, uma atividade espontânea; *tudo o que pode ver quer ser visto, tudo o que pode ouvir pede para ser ouvido, tudo o que pode tocar se apresenta para ser tocado*. De fato, é como se tudo o que está vivo – para além do fato de que sua superfície é feita para aparecer, é própria para ser vista e destinada a aparecer para os outros – possuísse um *impulso para aparecer*, para adequar-se a um mundo de aparências, apresentando e exibindo não seu “eu interno”, mas a si próprio como indivíduo. (Arendt, 2009, p. 46)

Portanto, é preciso insistir que há uma *predominância do aparecer* nessa concepção de humano, pois aquele que vê, quer ser visto... o que aparece não é um eu interno, mas a singularidade dos humanos no espaço da realidade compartilhada. Isto nos permite dizer, até aqui, que a noção de natureza humana (como subjetividade ética) para Arendt é:

- a) estar-com-o-outro nos espaços compartilhados pela pluralidade humana;
- b) aparência que quer ser vista, escuta que quer ser escutada, afeto que quer ser tocado;
- c) ser-para-si-mesmo ao *pensar* o mundo vivido e assumir responsabilidade por ele.

Em *As origens do totalitarismo* (1989), Arendt define categoricamente o totalitarismo como projeto de extermínio da natureza humana, trata-se de eliminar sumariamente a espontaneidade e a liberdade, de fazer os humanos tornarem-se coisas descartáveis, de eliminar a pluralidade como se todos fossem um e apenas um grande homem sem diferenciação e sem singularidade e, portanto, *desaparecendo*.

Intercambiamos neste texto natureza humana e condição humana, cabe um esclarecimento que justifique este uso. Para pensar esta similitude no âmbito da Filosofia de Arendt, e mais ainda, no nosso uso hoje, é importante remontar a uma de suas principais obras, *A condição humana*, onde se explicita as chamadas condições de ser humano.

Arendt defende que a vida humana se estrutura com base em três condições de possibilidades fundamentais, a saber: o labor, o trabalho e a ação. O labor é o próprio processo vital do ser humano, pelo qual a espécie sobrevive, ou seja, as formas como o organismo humano opera para se manter vivo. O trabalho é a condição humana da mundanidade, haja vista ser por meio do trabalho que o homem cria o mundo e seus objetos, com os quais se relaciona e faz mais mundo. Os produtos gerados pelo trabalho não estão condicionados ao processo vital, pois existem antes de virmos ao mundo e permanecem quando saímos dele. Fazem parte, portanto, não da natureza – em sentido estrito –, mas da cultura e da artificialidade.

A última condição enunciada por Arendt, e mais importante, será a ação, que se diferencia ontologicamente das atividades citadas anteriormente. Isto porque as características que a compõem são diversas do labor e do trabalho. A ação é a única atividade exercida *entre os homens* sem a mediação das coisas ou da matéria, sendo sua condição humana a *pluralidade* dos homens. É com essa condição que os humanos conseguem conceber e criar o novo, isto é, desencadear novas cadeias causais. Por isso, é considerada a única que é inerentemente política, pois se empenha em fundar e preservar os corpos políticos para a memória, ou seja, para a História, e *preserva* a pluralidade humana. Coloca-nos, como humanos e humanas, entre o passado e o futuro.

A descrição acima se vincula ao estar-com-o-outro já indicado anteriormente, mas acrescenta a dimensão fundamental da ação na vida humana. Todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de os homens viverem juntos; mas a ação é a única que não pode

sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens. A atividade do labor não requer a presença de outros, mas um ser que “laborasse” em completa solidão não seria humano, e sim um *animal laborans* no sentido mais literal da expressão. Um homem que trabalhasse, fabricasse e construísse num mundo habitado somente por ele mesmo não deixaria de ser um fabricante, mas não seria um *homo faber*, pois teria perdido a sua qualidade especificamente humana. Só a ação é prerrogativa exclusiva do humano, nem um animal nem um deus são capazes de ação, e só a ação depende inteiramente da constante presença de outros (cf. Arendt, 2007, p. 31).

Desta maneira, Arendt conclui que a ação é a atividade capaz de permitir a liberdade. Na perspectiva arendtiana, a liberdade é dúbia, pois é concebida tanto como critério para ação quanto como atividade e escopo da mesma. A liberdade, enquanto critério, exige que o homem esteja livre de qualquer necessidade humana, tais como o compromisso da manutenção da vida ou das coisas mundanas. Além disso, por ser a única atividade que é prerrogativa do homem, é apenas por meio da ação que o homem pode discursar e pensar publicamente. Dessa maneira, a ação, por nos permitir criar o novo, tem como escopo a liberdade. Em outras palavras, agimos para usufruirmos da liberdade de sermos quem somos, de fazermos a nós mesmos, e de nos expressarmos na busca por estabelecer novas cadeias causais. Deste modo, quando agimos, estamos exercendo a liberdade e a própria política.

De um ponto de vista fenomenológico, o conceito de natureza não fere em nada a compreensão de condição humana, pois, mesmo sendo natureza, é sempre natureza-para-alguém e natureza-em-um-contexto e para-o-outro, o que faz com que os termos sejam facilmente intercambiáveis. A tese é mais facilmente compreendida se pensarmos, com Winnicott, que *a natureza humana é tudo que possuímos*, nunca compreendendo o conceito de natureza humana em termos meramente objetivos ou ainda a-históricos, sem mundo, portanto.

O pensamento que julgamos mais interessante para pensar o humano não só nega que exista uma natureza humana fixa e universal, mas tende, sobretudo, a definir o humano mais com referência ao *inumano* do que ao *não humano*. Ou seja, o termo natureza humana, ou condição humana em Arendt, defronta-se com o inumano incapaz de ética, com a entificação do humano, e não com a diferenciação com o não humano. Não se trata tão somente de um jogo retórico, pois o não humano diz respeito – pelo menos tradicionalmente – ao animal. O inumano, de outro lado, acena para uma negação do humano, que é interna ao mundo humano. A barbárie de Auschwitz serve de exemplo, dentre, infelizmente, muitos outros, de inumanização ou, se preferirmos, de criação de outros tipos de humanos. Os projetos de extermínio e de dominação total colocam a natureza humana em um novo contexto semântico, pois é como se a natureza humana fosse uma questão que não tem a ver com o lugar da espécie humana na classificação do mundo dos seres vivos, mas sim com o *modo* como os humanos se colocam diante do mundo, de si mesmos e do paradoxo da sua própria humanidade.

Há uma indecidibilidade semântica que será paradoxal, pensar o impensável, pois justamente uma das coisas esperadas da expressão natureza humana é que ela estabeleça algo irreduzível que pudésemos chamar de humanos. Ao substituir várias vezes o conceito clássico de natureza humana pelo de condição humana, Arendt nos faz pensar nesta em termos de uma pluralidade de seres singulares, expostos-uns-aos-outros e, por isso mesmo, vulneráveis. O humano é o exposto, o exposto ao outro. Isto tem uma série de consequências, inclusive, uma das que mais nos ocupa na contemporaneidade: a violência. Somos passíveis pela exposição-vulnerabilidade à violência.

E aqui é possível acrescentar mais dois traços da natureza humana (como subjetividade ética) apresentados por Arendt:

- d) somos ação, agimos entre nós humanos e criamos o novo; ao fazer isso, somos espontâneos e livres;

- e) somos vulneráveis e frágeis e, por isso, suscitamos a obrigação ética ou o seu contrário, a violência extrema.

Tal é nossa natureza.

3. Pensar com Winnicott

Não é nossa intenção neste texto argumentar na defesa da proximidade teórica entre as teorias de Hannah Arendt e Winnicott. Creio que, para o leitor de Winnicott, a descrição acima, de como Hannah Arendt concebe o humano, já é suficiente para colocá-los em relação. Mas, se fosse minha intenção aproximar de fato as teorias, não faltariam elementos, pois há uma infinidade de conceitos correlatos: mundo-ambiente, vulnerabilidade-dependência, ação-gesto espontâneo, esfera pública-espaco potencial, e o mais importante: o mesmo modelo teórico-epistemológico, para não falar dos compromissos ontológicos e, especialmente, dos valores. O que gostaríamos de fazer é trazer Winnicott para definir natureza humana e nos ajudar no aprofundamento da reflexão de Hannah Arendt. Deixaremos para o leitor a aproximação.

Para Winnicott, o humano é o ente que acontece no tempo, ou um acontecente – “uma amostra no tempo da natureza humana”, (Winnicott, 1988/1990, p.11) impelido por uma tendência inata ou herdada para a integração pessoal e para o amadurecimento (filogênese), que só se realiza na relação com um ambiente humano facilitador (ontogênese). O *animal humano*³ é o acontecente que se constitui a si mesmo, que desfruta de si mesmo, e isso não se dá apenas em um âmbito biológico ou genético. Winnicott afirma que a integração pessoal é distinta do crescimento corpóreo, sendo a primeira uma ação de formação de si, de criação de experiência pessoal que resultará, se tudo correr a termo, em um si-mesmo espontâneo (Loparic, 2000).

3. Ver o artigo de Z. Loparic, 2000.

A integração pessoal é uma experiência interna do animal, que está se humanizando, condicionado de maneira intencional ao que é “externo”. A determinação genética é um fator externo ao indivíduo, pois ela já está lá, antes mesmo de ele existir como *eu*, mas não dissonante da integração pessoal, visto que uma não integração pode prejudicar também o crescimento corporal. No entanto, uma boa carga genética ou condições biológicas satisfatórias não garantem em nada que a integração ocorra e o animal humano se torne um *eu*. O animal humano “é físico, se visto de um certo ângulo, psicológico, se visto do outro” (Winnicott, 1988/1990, p.11) O corpo físico, como tal, é externo à natureza humana. Esta não é psicofísica, e sim psicossomática. Quanto à mente, ela é “uma ordem à parte, e deve ser considerada como um caso especial do funcionamento do psique-soma” (Winnicott, 1988/1990, p.11).

Em suma, o animal humano só é unidade em um psique-soma. O psique-soma forma “o único lugar” no qual um indivíduo ‘pode viver” (Winnicott, 1958/1982, p. 247; tr. p. 415) . O corpo é a casa onde o animal humano torna-se o si-mesmo, capaz de fantasiar, ter emoções e ter vida cultural, incluindo a arte, a religião e a filosofia. Quando o animal humano se estabelece como eu, em oposição ao não-eu, e se desenvolve como *Eu sou, eu existo*, reúne as experiências e se enriquece, tornando-se capaz de interagir com aquilo que não é eu, ou o mundo efetivamente real. Esse si-mesmo individual é um poder ser que só se constitui aos poucos, ao longo do amadurecimento, a fim de poder, uma vez alojado no corpo e apoiado no ego corpóreo, assumir a responsabilidade pela coleção de lembranças, sentimentos e instintos que o habitam.

O animal humano é solitário, mas, ao mesmo tempo, *consubjetivo*. Inicia sua jornada na solidão e deve ser capaz de ficar só e usufruir da solidão e com uma dependência absoluta do ambiente (que no início da vida não se distingue dele) e, se tudo correr bem termina sua jornada também solitário, mas com uma independência relativa. Essa solidão não é solipsista, é consubjetiva, não

é isolamento, portanto. É um estar só que implica a presença de alguém, a relação com outrem. Este acontecente é uma ponte entre a vida e a morte que, na medida do seu acontecer, tem a tarefa de unir-se a si mesmo (tornar-se um) e ao mundo que habita, tornando-se diferente dele, mas nunca totalmente dissociado dele, ele-é-no-mundo. A consubjetividade é esse ato de ser humano para o outro, uma presença corpórea, pois, além de respirar, tocar e manusear, existem inúmeros outros modos de estar junto com os outros, como crescer e envelhecer com os outros, comunicar-se com os outros, todos eles essencialmente “psicossomáticos”. Assim é o animal humano; e, sem isso, não é.

Winnicott se refere ao humano com o conceito *animal humano* apenas em três obras, *O ambiente e os processos de maturação*, *Tudo começa em casa* e *Natureza humana*. Mas o conceito guarda a força da sua significação e atravessa toda obra de Winnicott. Em suas palavras:

Pode-se dizer com segurança que a fantasia mais próxima do funcionamento corporal depende da função daquela parte do cérebro que, em termos evolutivos, é a menos moderna, enquanto a consciência-de-si depende de o funcionamento daquilo que é mais moderno na evolução do animal humano. A psique, portanto, está fundamentalmente unida ao corpo através de sua relação tanto com os tecidos e órgãos quanto com o cérebro, bem como através do entrelaçamento que se estabelece entre ela e o corpo graças a novos relacionamentos produzidos pela fantasia e pela mente do indivíduo, consciente ou inconscientemente. (Winnicott, 1988/1990, p. 56)

O humano para Winnicott é espontâneo, ele não é empurrado por forças, ele acontece porque tem-que-acontecer, porque, por essência, é acontecencial, sendo essa acontecência estruturada, na origem, por um trabalho da psique sobre o corpo. Psique e soma estão, portanto, relacionados; há um alojamento de um no outro. A animalidade desse animal não advém do seu lado físico, mas do seu

elemento somático, da “anatomia viva”. A sua humanidade é devida à psique. “Os tecidos são vivos, eles são parte do animal inteiro [of a whole animal] e são afetados pela variação dos estados da psique desse animal” (Winnicott, 1988/1990, p. 26; tr. p. 44). O soma winnicottiano não é o corpo físico, é o corpo vivo personalizado, de modo que tudo o que Winnicott tem a dizer sobre ele está contido nas seguintes palavras: “resultados da elaboração imaginativa” (Loparic, 2000, p.384); o mero funcionamento corpóreo, e mesmo cerebral, não define o surgimento de uma pessoa humana. Mas os começos desta, tampouco, são caracterizados pelo funcionamento meramente mental. O animal humano dá sentido a si, aos movimentos do seu corpo e ao mundo.

O animal humano não é definido por Winnicott nos termos da psicanálise tradicional como um “aparelho psíquico”, nem nos da psicologia tradicional, como um “aparelho fisiológico”, mas como uma pessoa que é, existe, e pode deixar de ser (uma natureza que pode deixar de ser), pois está sempre na relação com o mundo que lhe é constituidor e que pode lhe oferecer mais ou menos do que é necessário para que ele seja. O animal humano está entre o passado, o presente e o futuro, entre as partes do corpo, entre o indivíduo e o ambiente, entre a vida e a morte, entre o ser e o não-ser. O homem é homem-hífen, homem-ponte, homem-relação, interpelado por essas diferenças e, por isso, responsável por elas, tendo a sua unidade na articulação dos diferentes “sins” e “nãos” de que é feito.

Na obra *Tudo começa em casa*, o conceito aparece atrelado à ideia de luta:

[...] quando se trata, pois, de elaborar uma declaração sobre os fins da guerra, só podemos estar seguros de uma coisa: se queremos sobreviver, temos que estar dispostos a lutar. Porém, não só estamos dispostos a lutar: também intentamos praticar a liberdade que tanta dignidade confere ao animal humano. Se pensamos que somos mais amadurecidos que nossos inimigos, podemos aspirar que o mundo nos olhe com simpatia, porém, ainda assim temos que estar dispostos a lutar e a morrer se necessário” (Winnicott, 1986/1989, p. 219)

O animal humano é não apenas ente, mas um tipo específico de ente, um acontecente que pratica a liberdade no seu caminho de constituição.

4. Considerações finais

A complexidade de ousar pensar o humano no século XXI exige novos referenciais teóricos-metodológicos e, principalmente, novas maneiras de manipular os referenciais que temos e ainda nos são úteis. O pensar *com* Hannah Arendt e Winnicott é um exemplo de como se pode se relacionar com a tradição sem se render a ela, principalmente quando se trata de duas teorias produzidas de maneira independente, que tiveram como base categorias totalmente revolucionárias tanto do ponto de vista de conteúdo quando de forma; um na filosofia, outro na psicanálise.

As concepções de humano de H. Arendt e Winnicott foram concebidas tendo como ponto de partida e razão de ser a resolução de problemas concretos e contemporâneos, nossos problemas ainda. Em Winnicott, o que se coloca é o problema da natureza e da etiologia dos distúrbios psicóticos, fazendo com que ele infira uma teoria da saúde com base em uma teoria da psicose. Em Arendt, o que se coloca é o problema da natureza e origem do mal político ou mal extremo, fazendo com que ela infira uma teoria política pautada na liberdade com base em uma teoria política totalitária e moderna.

Estamos dispostos a admitir que as soluções tanto de Winnicott quanto de Hannah Arendt para esses problemas deixaram muitas perguntas sem respostas, e muito trabalho por fazer, principalmente se considerarmos mais uma vez os recursos epistêmicos da fenomenologia e concebermos que todo fenômeno é inesgotável. Entendemos, porém, que não pode haver dúvida razoável quanto ao compromisso de Winnicott e H. Arendt com a produção de pensamento que tenha valia para o mundo em que vivemos, e o desafio

de compreender o humano e sua capacidade de se preocupar com o outro e com o mundo.

Os problemas postos por Arendt – a saber, como podem existir humanos capazes de praticar o mal extremo, o mal banal? como é possível que existam homens sem capacidade de pensamento, que por definição, para a filósofa, tem conteúdo ético e traz em si a capacidade de distinguir o bem do mal e, portanto, de concernimento? – ficam sem solução no âmbito da Filosofia, principalmente porque a capacidade de pensamento, segundo a filósofa, não é ensinada. No entanto, tais questões encontram espaço privilegiado de tratamento em Winnicott com sua concepção de humano, especialmente na tese de que a capacidade de se *preocupar com o outro* é uma tarefa que deve ser conquistada na jornada humana.

Referências

- Arendt, H. (1989). *As origens do totalitarismo* (Roberto Raposo, Trad.). São Paulo: Companhia das Letras.
- Arendt, H. (2007). *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Arendt, H. (2009). *A vida do espírito*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Arendt, H. (2015). *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Crick, B. (1979). On Rereading The Origins of Totalitarianism. In Melvyn A. Hill (ed.), *Hannah Arendt: The Recovery of a Public World*. New York, St Martin's Press.
- Loparic, Z. (2000). O animal humano. *Natureza humana*, 2(2). pp.351-397
- Sloterdijk, p. (2016) *Esferas I, Bolhas*. Estação Liberdade, São Paulo.
- Winnicott, D. W. (1958). *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Tavistock. Tradução brasileira: *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1982.
- Winnicott, D. W. (1986). *Home Is Where We Start From*. London: Penguin. Tradução brasileira: *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- Winnicott, D. W. (1988). *Human Nature*. London: Free Association Books. Tradução brasileira: *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

A *Coleção Filosofia e Ciências Humanas* da DWWeditorial dirige-se ao público interessado em temas que estão na intersecção entre os estudos filosóficos e científicos da natureza humana. Publica trabalhos acadêmicos, monografias, coletâneas de artigos e outros tipos de texto que versam sobre essas áreas do conhecimento.

Qual a relação de Winnicott com a Filosofia? Essa é uma questão pertinente já que o legado da psicanálise winnicottiana nos oferece construções importantes no campo da clínica, da abordagem das patologias do amadurecimento, do brincar e da cultura, mas não é um legado com um vigoroso debate com determinados filósofos. Os poetas são mais citados que aqueles que se dedicam ao filosofar, o que torna pertinente a questão sobre a relação entre Winnicott e a Filosofia. Esta é uma relação que, por não ser explicitamente estabelecida, nos leva a investigar em que medida poderíamos pensar em uma potência filosófica da psicanálise de Winnicott, ou, em que medida uma via de mão-dupla pode ser estabelecida entre a sua teoria do amadurecimento e a seara filosófica. Alguns filósofos como Deleuze e Axel Honneth já mencionaram Winnicott e a importância de sua psicanálise. No caso deste último, até fazendo um certo uso operativo desta. No entanto, entendemos que essa coletânea instaura caminhos diferentes, cuja meta consiste em indicar que a teoria winnicottiana tem a potência de criar uma clareira teórica capaz de acolher questões de natureza filosófica, capaz de instigar aqueles que lidam com a filosofia a pensar a condição humana considerando as conquistas do amadurecimento, bem como as suas falhas.

Caroline Vasconcelos Ribeiro possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal de São João del-Rei (UFSJ). Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e doutorado e pós-doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). É professora Titular da Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB) e do Programa de Pós-graduação em Memória, Linguagem e Sociedade (PPGMLS/UESB). Tem experiência na área de Filosofia Contemporânea, Filosofia da Psicanálise e Psicanálise Winnicottiana. Organizou o livro "Ontologia e Psicanálise: diálogos possíveis" e, junto com Zeljko Loparic, organizou o livro "Winnicott and the future of Psychoanalysis". Tem artigos e capítulos de livros que abordam a interface entre filosofia e psicanálise.

Eder Soares Santos possui graduação em Filosofia (1997), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2001), doutorado sanduíche em Filosofia - Universität Freiburg (Albert- Ludwigs) (2005), doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas/SP (2006) e pós-doutorado na Bergische Universität Wuppertal (2015). Tem pesquisado na área da Filosofia da Psicanálise, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia da psicanálise, fenomenologia existencial, teoria dos paradigmas em Kuhn, teoria do amadurecimento pessoal. Publicou os livros Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos. São Paulo: DWWeditorial/FAPESP, 2010 e Path of Science of Man in Heidegger. Nordhausen, Alemanha: Traugott Bautz, 2019. Publicou vários artigos e capítulos de livros sobre temas relacionados à filosofia e psicanálise. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia (mestrado/doutorado) da Universidade Estadual de Londrina, nas gestões 2009-2013 e 2017-2021. Professor Associado no Departamento de Filosofia na Universidade Estadual de Londrina - Paraná.