

*O Pai devorador de seus filhos.  
Do mito de Saturno à interpretação  
fenomenológica e analítica do tempo*

**Irene Borges-Duarte**

Na axiomática freudiana e, portanto, nas origens da Psicanálise, a figura do Pai tem um lugar nuclear: o complexo de Édipo e as suas repercussões no desenvolvimento do indivíduo marcam o rumo da interpretação e condicionam uma técnica que usa a estrutura transferencial como instrumento fundamental da análise. É certo que Freud, em íntima controvérsia com Jung, definiu expressamente o âmbito de uso da construção edípica como inclusiva do masculino e do feminino, isto é, como comum a ambos os sexos. Mas foi, indubitavelmente, sobre o padrão do masculino que a sua edificação metapsicológica se estruturou, em correspondência com a sociedade de raiz patriarcal de que brotou, característica, por um lado, da civilização ocidental centro-europeia, mas, por outro lado, com o cunho sub-reptício – ainda mais poderoso – da cultura judaica.

Nesse contexto, a mãe é, sobretudo, o objeto primitivo do desejo infantil, que o crescimento e maturação pessoais transformam em modelo inconsciente para a dinâmica libidinal, no caso do rapaz, enquanto, para a menina, terá de transformar-se de objeto de desejo em rival do autêntico objeto de desejo (o Pai) e de rival em modelo de conduta, no seio de um mundo em que a forma do desejo masculino é normativa. Daí que, para Freud, a sexualidade feminina tenha matizes insondáveis, que Freud codifica na célebre metáfora, bastante *naive*, do “continente negro”, mas que, em qualquer caso, requer, no seu desenvolvimento e autoafirmação,

a famosa reviravolta, que implica o redirecionar do desejo do seu objeto inicial (a mãe) para o definitivo (o mundo masculino), mediante a fixação transitória no Pai.

É Melanie Klein quem, sem derrubar o paradigma edípico, orienta de modo determinante a sua pesquisa e a sua prática para a compreensão do vínculo inicial do bebê com a sua Mãe, *deslocando o peso da interpretação da questão pulsional freudiana para a relacional*. Permanece, no entanto, agarrada à díade inicial: dois indivíduos (o bebê, muito embora inconsciente de tal, e a mãe), objeto cada um do desejo do outro e determinante da sua “posição”, isto é, do modo como se posiciona, que será variante no evoluir da relação. A questão pulsional continua a marcar a relação entre ambos, mas a figura fundamental passa a ser a Mãe, enquanto presença absoluta na etapa inicial da vida individual e, portanto, interveniente – potencialmente patogênica – na configuração do seu futuro. Sem mergulharmos nas novas possibilidades de compreensão assim abertas, de grande repercussão na evolução da Psicanálise, recordemos tão só que é nesta nova abordagem da formação da personalidade que se inserem contribuições tão decisivas como as de Bion, Meltzer ou do próprio Winnicott. Nelas a figura paterna retira-se para um segundo plano: “o interesse pelo pai, pelo patriarcado e pelo Édipo clássico foi abandonado, em benefício duma redefinição do materno e do feminino. Esta relação [mãe-bebê] reduz o lugar do pai ao mínimo indispensável...” (Roudinesco & Plon, 1997, p. 771).

Este novo paradigma (Loparic, 2006, pp. 29 e ss.), surgido no interior da análise e, fundamentalmente, urgido a partir da sua prática, cria a necessidade de reequacionar o papel do Pai no amadurecimento pessoal do infante. A linha de resposta de Winnicott vai no sentido da *triangulação relacional*, que vê na convivência do bebê com o pai tanto um complemento do *holding* materno como, sobretudo, a potenciação da relação com o meio ambiente. Neste contexto, a experiência da temporalidade tem uma importância especial, uma vez que nela se estrutura quer a realização social da

convivência, quer a experiência de si mesmo na relação, propiciando o caminho da própria identidade, sem que seja frequente ver tratada essa particularidade, apesar de alguns trabalhos notáveis nesse sentido (Winnicott, 1988/1990, p. 57).

Proponho-me, por isso, abordar esta rica temática, em três momentos. Tomarei como ponto de partida a leitura mitológica do fenômeno “tempo”, para nela procurar a figura da experiência primitiva da temporalidade. Contrastarei, em segundo lugar, essa experiência com a vivência de plenitude, alheia ao tempo, ligada ao momento da relação fusional do bebê com a mãe, em que radica o sentimento de amparo e bem-estar que o *holding* proporciona em continuidade. Mostrarei, finalmente, a importância do Pai e da sua integração no marco configurado pelo vínculo materno-filial para a incorporação sã, isto é, adaptada, paulatina e personalizada do ambiente exterior, em contraste com o desequilíbrio provocado pelo não cumprimento dessa função no seio da relação estabelecida, manifesto em distúrbios concomitantes na vivência patológica do tempo.

Neste trajeto, apoiar-me-ei quer em alguns aspectos da compreensão winnicottiana, quer em breves apontamentos de Freud acerca da temporalidade, quer ainda em conceitos de corte heideggeriano. Pretendo, nesse sentido, mostrar que, o que, em termos heideggerianos, é a *abertura ao mundo* (isto é, ao espaço de jogo do tempo) do que eu chamarei o casulo mãe-bebê, é, justamente, o que permitirá ao Dasein alcançar a sua autenticidade. Essa abertura, contudo, no exercício pleno (e, portanto, já maduro) do ser em propriedade, tal como a entende o último Heidegger, conduz, por outro lado, muito para além da tríade que Winnicott contempla no início de vida. Conduz, na verdade, ao que Loparic, na sua feliz tradução de *Geviert*, chamou a “quadrindade”: a relação franca com aquilo que, no “aí” da compreensão afetiva articulada em palavra-gesto-ato-obra, vem a ser no mundo como o sereno entrecruzar-se do terrestre e do celestial com o divino e os mortais.

Do casulo à quadrindade: eis a configuração da vida humana, que a função paterna, no seu início, deveria ser capaz de mediatizar.

## 1. O mito de Saturno e a figura do tempo

A mitologia clássica greco-latina tem servido, ao longo dos tempos, para muitas manifestações literárias e artísticas, apesar da sua aparente incongruência com as crenças religiosas cristãs predominantes. Essa sobrevivência do pagão na cultura cristã é indício da *verdade* que guarda acerca da compreensão de fenômenos, cuja presença na vida humana é incontornável ao longo da história. A atenção de Freud ao mito de Édipo e a investigação sistemática dos mitos levada a cabo por Jung tiveram felizes frutos no esclarecimento da sua importância como expressão dos anseios e temores humanos, e das perspectivas que deles brotam relativamente aos mais diversos fenômenos que afetam o mundo da vida e têm tradução popular e literária, muito antes de alcançarem nível conceptual. A presente meditação pretende apenas sondar um aspecto da vivência do tempo na cultura clássica, que marcou a nossa civilização.

### 1.1 O tempo no mito de Krónos-Saturno

Ao caráter mítico do tempo dedicaram os gregos uma figura titânica: a de *Krónos*, filho de Gea e Urano, e pai da geração dos deuses olímpicos, de que Zeus (dito *Kroníon* ou Crónida) foi soberano, além de uma plêiade de divindades menores. A proximidade fonética do seu nome com *chronos* marca, desde Hesíodo, a narrativa mítica ligada a este deus grego e à ideia que lhe subjaz, que, como sublinhava Max Müller, carece de antecedente sânscrito.<sup>1</sup> É

1. “[...] expresiones mitológicas que son privativas de Grecia, que fueron creadas en Grecia después de la separación de las tribus arias” [por exemplo] “*Kronion* – voz griega que representa a una idea griega”. “No hay en sânscrito ser divino que corresponda a *Krónos*. En Grecia, *Krónos* no empezó

o próprio Aristóteles (*De mundo*, 401 a 15) quem autoriza o jogo de palavras, que faz de Zeus *Krónou kai Chrónou païs* – “filho de Krónos e [isto é] do Tempo”.

Essa simbologia perdurará na sua tardia identificação romana com Saturno, o deus da Idade de Ouro que, destronado por Júpiter, encontrou refúgio no Lácio, onde ensinou aos homens o cultivo da terra e a poda da vide. Nessa ação benemérita, deu continuidade a de um deus itálico mais antigo, que o teria acolhido quando da sua fuga: Jano, deus bifronte da agricultura e da civilização urbana e inventor da moeda, que, como ele mesmo, apresenta uma dupla cara (cf. Grimal, 1951). Na *romanitas*, a faceta de Saturno que predomina é esta da sua ligação à terra e às estações, sendo as suas festas as *Saturnalia*, celebração da abundância<sup>2</sup> e das colheitas, com que termina o ciclo do cultivo dos cereais. Tinham lugar em finais de dezembro, acompanhando o solstício de inverno e os rituais jânicos de saudação do novo ciclo.

Na Grécia, em contrapartida, foi a outra face de Saturno-Krónos que se afirmou como determinante. Dotara-o a mãe Terra de uma foice, que para sempre marcaria simbolicamente a sua mais notável qualidade: o poder de *cortar*. Mas, se no trabalho dos campos a foice é o que permite a colheita e a poda e, portanto, o tempo de abundância e do bem viver dos frutos da terra, que delas

a existir sino mucho después de Zeus. Los griegos llamaban a Zeus hijo del tiempo. [...] Kronión es el epíteto que acompaña más frecuentemente, en Homero, al nombre de Zeus, y muchas veces va solo, reemplazando a Zeus. Era un nombre que se aplicaba admirablemente al dios supremo, al dios del tiempo, al dios de la eternidad. [...] ¿Por qué se llama Kronión a Zeus? Porque es hijo, vástago de un dios más antiguo, Krónos. Ese puede ser un mito muy antiguo en Grecia, pero sólo en Grecia pudo ocurrir la equivocación que dio margen a él” (Müller, 1988, p. 131).

2. Cícero aproximaria o nome de Saturno de *saturare* (saturar, cumprir até a saturação), considerando que indicava a sua condição de divindade do tempo. Cf. “Saturnus” e “Saturnalia” em Ziegler & Sontheimer (Hg.), 1979.

deriva – o que faz de Krónos como, posteriormente, de Saturno, divindades ligadas à ideia de prosperidade de uma Idade de Ouro, é, antes, o *uso perverso do curvo* instrumento que impregna o mitologema. A *ambivalência* está, pois, simbolicamente retida, desde as origens, sendo a *forma curva* do instrumento cortante a que o próprio Hesíodo (*Teogonia*, 138) adota para descrever a figura do mais jovem dos filhos de Gea e Urano: “Krónos, de mente retorcida, o mais terrível dos filhos, que se encheu de ódio contra o pai”.<sup>3</sup> Atendamos, então, brevemente, ao mito, que entronca na cosmogonia de Hesíodo, embora tendo variantes tardias, que não teremos aqui em consideração.<sup>4</sup>

“Em primeiro lugar existiu o Caos. Depois Gea, a de grande peito, sede segura de todos os imortais... Por último, Eros, o mais belo entre os deuses imortais...” Do Caos surgiram Êrebo [as trevas infernais] e a negra Noite. E da união destes dois, o Éter e o Dia. “Gea deu à luz o estrelado Urano (o Céu)... para que a contivesse por todos os lados e pudesse, assim, ser sede segura para todos os felizes deuses”, com quem depois concebeu numerosa prole, sendo Krónos o mais jovem. Mas, Gea fartou-se de Urano e de tanta fertilidade, que só a ela sobrecarregava, e decidiu cortar o poder do amante, armando o mais jovem dos filhos, o “curvo” ou “retorcido” Krónos, único que acatou a ordem da Mãe, e este decepou com a foíce os testículos paternos e lançou-os ao mar, ocupando depois o lugar do Pai como amo do universo. Unindo-se a sua irmã Rea, foi por sua vez pai de numerosos filhos. Mas, temeroso do destino que lhe havia sido predito, de sucumbir às mãos de um de seus filhos, ia engolindo os neonatos um a um, à medida que iam nascendo. Triste e zangada, Rea concebe o plano que permite salvar de tal

3. A foíce ou a gadanha aparecem reiteradamente na abundante iconografia. É também a ideia do “curvo” que está na base da designação astronômica de Saturno como planeta, que se distingue pelos seus anéis.
4. Uma ampla exposição da riqueza dessas variantes está recolhida na narrativa de Graves, 1985, vol. I, pp. 42-52.

sorte Zeus, também ele o mais jovem da sua estirpe, ao enganar Krónos, atordoando-o e dando-lhe, em vez do recém-nascido, uma pedra envolta em roupa. E põe o filho a salvo, em mãos de Gea, que o cria e, mais tarde, ensina a vencer o Pai, “com habilidade e a força das suas próprias mãos”, como diz Hesíodo (*Teogonia*, pp. 495-498). Assim, repete-se a história: Zeus vence o Pai e obriga-o a devolver, regurgitando, os irmãos que haviam ficado incólumes nas suas entranhas. Depois, banindo o Tempo terreno da sua beira, alia-se à nova geração para reinar no Olimpo sobre os mortais e os imortais, com o raio, o trovão e o relâmpago como armas de susto e deslumbramento.

O mito cosmogônico narra, à maneira primitiva e impregnada de emoção, o que os humanos são capazes de entender a partir da sua experiência quotidiana no mundo que conhecem. É esse o seu enorme interesse para nós: manifestam projetivamente anseios e temores e a pré-compreensão característica de formas de vida culturalmente determinadas. A tais formas de vida é, em todos os casos, inerente certa concepção do tempo.

## 1.2 Interpretação: a figura do Tempo

Filho da Terra e do Céu que, superabundantemente a fecunda, o Tempo nasce do poder sempre renovado e repetido do Pai, que o antecede, e revolta-se contra ele, cortando a sua perene continuidade. Ao eterno retorno dos ciclos naturais e estações, que regem os cultivos e a vida humana, deles dependentes totalmente (como um bebê da mãe), une-se então aquilo que é a autêntica imagem primordial do tempo: o cortar, separar e arrancar presentes na etimologia do latim *tempus*, que derivou do grego *témno* – cortar, separar, ceifar, decepar.<sup>5</sup> A essa imagem juntar-se-á, à maneira

5. “Na palavra ‘tempo’ soa ainda límpido o latim *tempus*: tempo, porque momento ou período de tempo e a respectiva sucessão de momentos ou períodos. Na designação ouvimos, pois, a experiência de um todo, não tanto

ingênua de um corolário mítico, a ideia de que, como consequência dessa culpa inicial, o Tempo é também devorador de tudo o que nasce, fazendo-o desaparecer. Mas, nessa história de amor e ódio, de paz e de crueldade, de fecundidade e de castração, de retidão e retorcimento, a continuidade retomará o seu papel graças à ação do “filho do Tempo”, que, efetivamente em acordo com a mãe, aprende *com tempo* a dominar habilmente a própria força, e a usa para recuperar os irmãos engolidos pelo cego medo do Tempo ao seu próprio futuro.

Dois aspectos temos que considerar nesta vingança de Zeus-filho contra o Tempo, seu Pai: por um lado, o poder de fazer *voltar atrás* o acontecido; e, por outro, o *exercício hábil* como forma de conseguir alcançar a realização não tanto de um mero desejo, mas de uma intenção e projeto. *É na memória reflexiva que se recupera o passado, trazendo-o ao presente. E é na aprendizagem e na capacidade iluminadora da mente que, no presente, se prevê e gera o futuro.*

Dir-se-ia que, na razão mítica dos gregos, mais que o princípio freudiano de prazer, é o de realidade que vence e impera. Por isso, ligam a Krónos destronado a Idade de Ouro, em que tudo se produz sem esforço; mas é a Zeus Krónida ou Kroníon, filho do tempo, que dão a vitória definitiva, por ter merecido ganhar, pela sua força e habilidade, o poder cósmico de recuperar e dominar, retornando ao anterior, o que seu pai possuía como pulsão e atributo seu, mas

enquanto tal todo, mas enquanto um *continuum* de partes ou frações, de diferente duração. Em *tempus* ouvimos, de fato, a *fractura*, o resultado da ação de *cortar* que corresponde ao seu étimo grego: τέμνω, cortar, separar, talhar, fender. Esta etimologia encontra paralelismo no alto alemão *zit* e no anglo-saxão *tid* de que derivam, respectivamente, *Zeit* (tempo) e *tide* (maré, que em alemão se diz *Gezeiten*), significando originariamente algo separado, que se separa, à parte: o resultado, portanto, da ação de partir (*teilen*), rasgar, fender mas também ceifar, presente na raiz indo-germânica *dati-* ou *diti-h*” (Borges-Duarte, 2003, p. 365).

sem saber controlar: o tempo. O poder metafórico do mito espelha, pois, algo fundamental da realidade humana: a experiência de vida.

Mircea Eliade, que estudou sistematicamente o sentido temporal da recuperação ritual do começo, enquanto novo nascimento, chamou também a atenção para a “analogia estrutural” entre as terapêuticas arcaicas, os ritos iniciáticos e as técnicas ascéticas de salvação, na sua procura de “curar o homem da dor da sua existência no tempo”, presentes, por exemplo, nas práticas indianas de libertação do *karma*, marcado pela temporalidade (Eliade, 1999, pp. 77-92). E compara esta vivência mítica com a prática psicanalítica, introduzida por Freud, ressaltando duas ideias: por um lado, a beatitude da “origem” e dos “começos” do ser humano; por outro, a de se poder realizar, mediante a recordação (na terapia), um “retorno atrás” para reviver e, portanto, reapropriar-se catarticamente dos incidentes traumáticos da primeira infância. O paralelismo entre a Psicanálise e a concepção arcaica da beatitude e da perfeição dos começos dever-se-ia, segundo Eliade, à descoberta por Freud do “papel decisivo do ‘tempo primordial e paradisíaco’ da primeira infância, a beatitude anterior à ruptura (o desmame), ou seja, antes do tempo se converter, para cada indivíduo, no ‘tempo vivido’” (Eliade, 1999, pp. 79-80).

Se, então, o tempo de Krónos é o *devorador* da vida, o tempo do seu filho e sucessor é o do gozo racional da existência, que se projeta combativamente no futuro e recupera reflexivamente o passado na memória, fazendo dele um novo começo. Neste movimento, a temporalidade une agora a lembrança da eterna repetição da situação de satisfação inicial, ligada à relação com a Mãe, com a experiência do corte e da separação, geradores de angústia, a que a aparição triangular contribui, mas possibilitando o exercício de autocontrole, que habilita a vida no mundo em que somos uns com os outros.

## 2. Tempo e eternidade em uma perspectiva psicanalítica

Até muito recentemente, a Psicanálise não se enfrentou diretamente com a questão do tempo. Em Freud não encontramos mais que breves alusões e nos seus discípulos mais próximos também não encontramos tematização explícita. Mesmo recentemente, está mais trabalhada a questão do espaço do que a do tempo, nomeadamente por Bion, mediante o seu esquema continente-conteúdo, ou até por Winnicott, com a sua introdução da noção de “espaço transitivo ou transicional”, muito embora este considere a integração no tempo (e no espaço) como fator fundamental da passagem do estágio de dependência absoluta do bebê à fase seguinte, de dependência-independência relativas (cf. Dias, 2012, pp. 188-199). Na verdade, são raras as referências detalhadas e contrastadas com a prática clínica a esse ingrediente formal da vida humana que é o tempo, cuja gênese e paulatina afirmação há que procurar nas experiências iniciais e no processo de amadurecimento pessoal.

### 2.1 A descontinuação da percepção e o fenômeno da fixação (Freud)

A experiência inicial na formação da ideia do tempo é a da *descontinuidade* na percepção. Freud refere-o, quase de passagem, no texto sobre o “Bloco mágico”, ao emitir a hipótese de uma “insensibilidade periódica do sistema perceptivo”, comandado pelo inconsciente, que lhe retira a carga de energia psíquica, “e, apagando a consciência, cessa a função do sistema” (Freud, 1925/1948, p. 416). A essa hipótese (biopsicológica) Freud acrescenta, inesperadamente, um pouco adiante, uma segunda (metapsicológica): “supomos também que este *funcionamento descontínuo* do sistema perceptivo constitui a base da ideia do tempo” (Freud, 1925/1948, p. 416). Mais do que a consideração do fenômeno do recalçamento, que está na base dessa referência freudiana, pressupondo uma intencionalidade

inconsciente no retirar da atenção, interessa-nos a constatação da *experiência originária de corte ou fracionamento*, que também estava presente na narrativa mítica. Mas também não me parece irrelevante que Freud, como a voz grega, considere a força simbólica da *intenção de cortar*.

Não é, decerto, essa a única via conceptual de acesso ao tempo. Freud, em outras passagens, evoca aquilo a que Hartocollis chama “perspectiva temporal” (a relação de fatos e situações a um momento do tempo – passado, presente ou futuro), considerando que é resultado de uma elaboração do sistema consciente (Freud, 1915/1948, pp. 1052-1053). Em “Para lá do princípio de prazer”, sustenta até, em crítica à afirmação kantiana da aprioridade formal de tempo e espaço, que “os processos mentais inconscientes são em si mesmos atemporais” (Freud, 1920/1948, p. 1099). Já na *Interpretação dos sonhos* defendera explicitamente esse carácter atemporal dos conteúdos oníricos, o seu desrespeito pelo tempo: “é extraordinariamente característico dos processos inconscientes que permaneçam indestrutíveis. No inconsciente, nada se acaba, nada passa nem é esquecido de vez” (Freud, 1900/1948, pp. 561-562).

Freud parece, pois, chamar a atenção para um *duplo processo de continuidade e descontinuidade*, que caracterizaria, no primeiro caso, a persistência da fixação ao objeto, ligada à pretensa “atemporalidade” das representações inconscientes e, no segundo, a aparentemente transitória desvinculação do objeto, considerando poder esta estar na base da experiência primeira do tempo. Nessa dupla referência, a mente (consciente ou inconsciente) *tende para* ou *corta com* o objeto externo, sendo a presença ou o alheamento deste que marca a forma de relação.

Se interpretamos o significado disso no contexto da abertura/clausura do bebê relativamente ao seu ambiente, eu diria que a presença constante indica o carácter fusional e indiferenciado do objeto no “casulo mãe-bebê”, a qual pode ser real ou fantasiada, garantindo em qualquer caso o nível de satisfação ou amparo, de

que o infante carece inicialmente para sobreviver; enquanto a transitória perda de ligação ao objeto significa *uma nova aprendizagem*, que implica o ter de sobreviver à angústia da separação e ao medo da perda do objeto, mediante a expectativa, confiança ou esperança no retorno desse objeto, que permaneceu ligado ao registro mnésico da satisfação. É esse ponto que me parece *crucial na experiência primordial do tempo*: ela não tem que ver com o que possa ser uma pré-concepção da “linearidade” que, por exemplo, caracteriza a consideração habitual do tempo – a que o próprio Freud parece aludir, quando fala da pretensa “atemporalidade” do inconsciente, acima referida –, mas com uma compreensão de tipo ex-stático, em que a consciência íntima do tempo se constitui como projeção ou introjeção de objetos relacionais presentes e ausentes. A presença do presente desdobra-se, como para Sto. Agostinho, em presença do passado (na memória) e presença do futuro (no desejo).

A essa perspectiva freudiana acresce a evidenciada nos fenômenos de *Wiederholungszwang* (compulsão para a repetição) e de *Nachträglichkeit* (a reincidência em experiências passadas, para que uma situação atual remete, permitindo a atribuição retrospectiva de sentido). A importância deste último tem sido muito acertadamente sublinhada por Lacan e a sua escola (Laplanche & Pontalis, 1990, pp. 294 e ss.), como reitera André Green (2000, p. 19) com especial acuidade: “este conceito faz explodir os modelos temporais clássicos, fundando, ao mesmo tempo, pelo menos em parte, a especificidade da causalidade psíquica em psicanálise”. Ambos os fenômenos constituem, na verdade, formas de *reverberação do passado (não desaparecido) no presente*: no primeiro caso, a identificação retroativa da situação traumática, ao torná-la presente *a posteriori* na compreensão (o exemplo do Homem dos Lobos); no segundo, a urgência sentida de, uma e outra vez, repetir uma ação determinada, para dar sequência e satisfação ao desejo (passado), cuja realização fora, primitiva e traumáticamente, interrompida ou frustrada.

No entanto, embora esses dois fenômenos importantes nos interessem sobremaneira para desenhar a concepção freudiana do tempo, nada têm que ver, propriamente, com o que agora buscamos – o fenômeno *originário* do tempo –, pois já requerem uma prévia experiência da transitoriedade. Por isso, só vamos tê-los em consideração aqui na medida em que manifestam uma das características da experiência do *presente*: o deter-se *retensivo* do tempo em uma representação fixa, contínua, solicitadora de sentido ou de realização. Essa *fixação* pode manifestar a situação originária do bebê na sua relação ao objeto de cuja *presença constante* a sua satisfação depende. Só que, então, a *fixação do momento presente*, anteriormente à interrupção da homeostasia, é *vivida como eternidade*: o estado *anterior* ao tempo. Só o romper-se dessa experiência elementar, confusa mas plena, dá lugar a uma vivência do “tempo” propriamente dito, e à possibilidade da sua elaboração enquanto duração (tempo vivido). É essa passagem que nos interessa agora.

## 2.2 Do presente fusional ao tempo do mundo

A vivência de plenitude a que acabamos de referirmos, indiferenciada em um momento temporal indistinto, tem bastante da experiência de gozo estético: um prazer límpido que absorve *afetivamente* o ambiente, sem dele se distinguir, em um bem-estar de recíproca satisfação da mãe e do bebê, que expressa uma harmonia incólume. Hartocollis (1983, pp. 34 e ss.; pp. 45 e ss.) chama repetidamente a atenção para essa inerência das noções de tempo e afeto, chegando a definir o tempo como “qualificativo do afeto”.

É nesse sentido também que entendo o “estado fusional”, que Winnicott descreve, com o *holding* materno a garantir física e psicologicamente ao bebê e à mãe, plenamente dedicada ao seu cuidado e pendente deste em um “diálogo tônico” (Ajuriaguerra, 1983, pp. 7 e ss.),<sup>6</sup> o qual proporciona a experiência interna de um continente

6. A expressão, forjada por Ajuriaguerra (*Manuel de psychiatrie de l'enfant*, Paris, Masson, 1974), parece-me especialmente adequada à manifestação

*good enough* para ser captado como perfeito (simbiótico). Pois, na verdade, “muita coisa depende da maneira como a mãe segura o bebê” (Winnicott, 1988/1990, p. 139). Fazendo uso daquele conceito no contexto interpretativo winnicottiano, Sabrina Toledo (2009, p. 198) destaca que “a relação mãe-bebê torna-se *fusional* quando há acordo tônico, ou seja, quando ocorre, a partir do prazer recíproco, harmonia entre as pulsões tônicas do corpo da mãe com as do corpo da criança. Em termos winnicottianos, poderíamos dizer que a mãe favorecedora é aquela que naturalmente segura e maneja seu filho com um tónus de entrega, acolhimento e sustentação, propiciando momentos de contato sem atividade e a conseqüente vivência da fusionalidade”.<sup>7</sup> Na díade que é essa relação simbiótica ou fusional, *não há distinção da seqüência temporal* entre um “primeiro” e um “segundo”, do mesmo modo que não há percepção da diferença entre dois indivíduos ou entidades separadas. Não há separação. Como diz Winnicott, em uma expressão muito citada, “o bebê não existe”. Só a introdução de um “terceiro” – que, de imediato e na maior parte das vezes, é o pai – desfaz a relação simbiótica, transformando o “uno” inicial em “díade” e promovendo, então, o fim da onipotência e, desse modo, a necessidade de amadurecimento, de aprendizagem do mundo exterior, da comunicação e interação: em

da forma de comunicação corporal, imanente desde a vida intrauterina à relação mãe-bebê, que se realiza mediante uma acomodação recíproca das posturas de ambos, com interação tácita de tensões e distensões, imediatamente comunicativa.

7. “O diálogo tônico alcança o seu nível mais profundo e gratificante durante a experiência de *holding* vivida nos momentos de ‘contato sem atividade’ entre mãe e bebê. Quando a mãe sustenta o bebê em seus braços de forma relaxada e inativa e o bebê responde da mesma maneira ocorre um encontro de mútua entrega tônica no qual se criam as condições necessárias para que se manifeste o sentimento de unidade entre ambos. Em termos winnicottianos, diríamos que a mãe suficientemente boa é aquela capaz de acolher naturalmente o bebê em seus braços com um tónus que não invade, nem abandona o lactente no vazio” (Toledo, 2009, p. 197).

uma palavra, a experiência do fracionamento temporal e, portanto, também da sua continuidade (a sequência temporal de momentos unitariamente integrados, embora distintos). É interessante notar, que é ao falar da percepção infantil inicial da tríade, que padroniza a relação familiar, que Winnicott (1988/1990, p. 57) introduz, pela primeira vez, a questão do tempo: “na estrutura familiar, os pais fornecem também a continuidade no tempo, desde a concepção da criança até ao fim da dependência, que caracteriza o término da adolescência”.

Permita-se-me, neste contexto, estabelecer um paralelismo com a leitura que Donald Meltzer (1986, p. 204) faz da experiência inicial do que ele chama “beleza” e descreve como um estado *encantatório*, emergente do estar pendente do sorriso, da voz, do abraço, do olhar da mãe, por sua vez pendente do bebê. Meltzer não compreende esse estado como de tipo “fusional”, uma vez que considera ser-lhe inerente o que chama *conflito estético*, despoletado pelo caráter enigmático desse olhar “de Gioconda”<sup>8</sup> com que o bebê se encontra face a face desde o nascimento, o qual desencadeia o

8. “The ordinary beautiful devoted mother represents to her ordinary beautiful baby a complex object of overwhelming interest ... Her outward beauty, concentrated ... in her breast and her face, complicated ... by her nipples and her eyes, bombards him with an emotional experience of a passionate quality, the result of his being able to see these objects as ‘beautiful’. But the meaning of his mother’s behaviour, of the appearance and disappearance of her breast and of the light in her eyes, of a face over which emotions pass like the shadows of clouds over the landscape, are unknown to him. He has, after all, come into a strange country where he knows neither the language nor the customary non-verbal cues and communications. The mother is enigmatic to him; she wears the Gioconda smile most of the time and the music of her voice keeps shifting from major to minor key. [...] This is the aesthetic conflict, which can be most precisely stated in terms of the aesthetic impact of the outside of the ‘beautiful’ mother available to the senses, and the enigmatic inside which must be construed by creative imagination. Everything in art and literature, every analysis, testifies to its perseverance through life. But what is its role in development and in the

impulso para o conhecimento (ou “epistemofílico”, na linguagem de Bion). Latente desde o início, esse conflito – que devemos considerar o embrião da ruptura dessa “idade de ouro”, que a situação de enfeitada harmonia representa – insta a um crescente exercício e domínio do corpo e das funções cognitivas, detecta a diferença e procura o mundo. A aparição do tempo na experiência do infante dar-se-ia de maneira semelhante, rompendo a fase inicial de indiferenciação e encantamento, e urgindo à descoberta e diferenciação do mundo circundante.

Em uma abordagem genética dessa “ruptura”, tem especial importância a acomodação que o bebê tem de fazer aos ritmos e periodicidades de satisfação ligada à atenção materna, muito antes da fase anal e do correspondente desenvolvimento do controle da expulsão das fezes, que implica um domínio do tempo. Na verdade, antes da aparição discriminada do terceiro, é ainda a mãe quem, enquanto *segundo* elemento da relação, vai introduzindo tanto pausas como regularidades na inicial indiferença relativamente ao tempo. Este “segundo” elemento não é, contudo, inicialmente percebido como tal, como diferente, pelo que o bebê experimenta o acontecimento da pausa simbioticamente como sendo-lhe inerente, isto é, como “tempo” seu. O seguimento da influência da aprendizagem dos ciclos sono-vigília permite, por exemplo, suspeitar que “a adaptação inicial ao mundo exterior é transmitida ao infante como uma função do tempo” (Gifford, 1960, p. 26).

Sendo iniciada pela mãe, que solicita a adaptação do bebê, é contudo acentuada e acelerada pela intervenção do pai na triangulação relacional como fator de protecção da relação diádica, seja como resposta à incerteza gerada por potenciais e imprecisas ameaças,<sup>9</sup>

structure of psychopathology? For it is the human condition” (Meltzer & Williams, 1988, pp. 21-22).

9. “When he awakens again in need, she is there, but the persecutors are around, threatening to get back into him by mouth or anus, by eyes or ears.

seja simplesmente pelo apoio e sustentação (ou *holding*) da presença materna, que Winnicott considera especialmente relevante, garantindo o processo de maturação do infante, com a sobrevivência do objeto, a par da descoberta da externalidade. Nesse contexto, o processo de integração ou construção da identidade pode ter lugar, mediante a paulatina diferenciação da realidade interna e externa, e a separação do objecto torna-se suportável – pela fantasia, mas também com cada vez mais força, pela memória e pela expectativa que garantem a sua continuidade e integração. Se “o primeiro sentido do tempo, no mundo subjetivo, é o da continuidade da presença” (Dias, 2012, p. 189), em que o bebê aprende a confiar, o segundo é o da aprendizagem dos intervalos – ou, como diz Eder S. Santos (2010, p. 103), do que na música seria a pausa, o tempo do silêncio, assim apreendido como intervalo em uma continuidade e susceptível, por isso mesmo, de converter-se em um “padrão de relacionamento” –, sendo da integração de ambos que pode chegar a surgir a experiência integrada de um “tempo pessoal”, em que o mundo interno e o ambiente se constituem em perspectiva. Desse modo, ao desenvolver-se o processo de amadurecimento, na experiência do tempo unem-se a inicial *continuidade* (amorfa e encantatória) e a *descontinuidade* não traumática e periodicizada do tempo, que constrói – esperando e desejando – o futuro, na base da retenção do já acontecido.

Como sublinha Hartocollis (1983, p. 37), “a teoria das relações de objeto assume que, para o infante adquirir a noção de tempo, ele deverá atravessar um processo de motivação que envolve a mãe tanto no preenchimento das suas necessidades como enquanto

A protector is necessary and presents himself as the father with his powerful but mysterious penis, to guard the mother and to guard the baby's orifices, especially the anus, which is felt to lead directly inside where his precious objects have been lodged. A bad faeces-penis might get in and either steal or destroy the breast mother. *Uncertainty* begins to intrude into this world of reliable” (Meltzer & Williams, 1988, p. 61).

objeto frustrante”. Quando, em contrapartida, essa transição vivida em triangulação não se dá de forma sustentada na vivência do tempo – isto é, da fragmentação da relação de objeto internalizada –, geram-se angústia, culpabilidade, medo da separação. O tempo suspende-se em um presente incerto, temeroso de passado e de futuro. Ou engendra raiva, tédio e depressão. O humor (o emocional ou a disposição afetiva), tão variável como o tempo, dá plena expressão a esse processo de articulação (ou desarticulação) da experiência vivida, podendo culminar na experiência “caótica”, que Winnicott (1988/1990, pp. 157 e ss.) considera patamar inicial da psicose.

O tempo do mundo constrói-se no encontro com a realidade externa, chegada ao infante pela relação triangular, que rompe o casulo e abre o eu ou *self* a um horizonte de perspectivas.

### 3. Do pai devorador à quadrindade: a abertura da existência ao ser no mundo

Na análise existencial de raiz heideggeriana, de que os Seminários de Zollikon dão enquadramento explícito, o tempo do mundo é o tempo onticamente experimentado e vivido. Tal como Heidegger o caracteriza nesses Seminários, tem as três dimensões do tempo ex-stático do Dasein (em sentido próprio ou impróprio) e a tendência para a degradação ou queda, como na exposição de *Ser e Tempo*, mas enriquecidas agora no exercício fáctico do viver concreto de cada um, no seio do seu mundo circundante. Essa integração conceptual da singularidade de cada caso implica, pois, a consideração de características metaontológicas no enquadramento da concretude do nosso quotidiano estar-ocupado em fazer pela vida. Ora, passado, presente e futuro significam, no nosso dia a dia, datas festivas e significativas, expectativa de encontros e de realização de tarefas, momentos de paz ou de inquietude, tempo de dor e de alegria. É o “tempo de”, o “tempo para”: aponta para algo concreto (é hora disto ou daquilo), pelo que manifesta, diz

Heidegger, como primeira característica uma *Deutsamkeit*, definindo projetivamente metas e prazos, anúncios e determinações... É, por outro lado, marcado mediante a *datação* (*Datiertheit*), que implica, em segundo lugar, a experiência do tempo como o dia em que algo se passa, ou passou ou passará. Não tanto no sentido do calendário, mas no do estar-dado do tempo: agora, que vos estou a falar, ou logo, quando formos jantar, ou antes, quando cheguei a São Paulo, mas também o dia D. Ou o dia de aniversário (talvez a única maneira heideggeriana de marcar um nascimento...). Contudo, em terceiro lugar, esse tempo significativo e datado *dilata-se* – é-lhe inerente uma forma de dar-se que consiste em uma *zeitliche Weite*, um horizonte temporal em que se unem datas e metas, perspectivas que não se reduzem nem se medem pelo tique-taque de um relógio (não são meros pontos idênticos entre si e sem extensão), mas um agora ou um logo, que têm uma “amplitude temporal” própria e variável, que pode ser a da conversa no café ou a do inverno passado. O dia D não designa as 24 horas desse dia, mas a forma dilatada como foi vivido, como foi experimentada na consciência dos que o viveram, ou dos que o recordam, ou dos que ouviram falar dele. Tem o cunho, simultaneamente, do acontecimento (instantâneo) e do estender-se do tempo duração (dilação): a fixação do instante em que um tempo (de duração imprecisa) se abre.

O tempo do mundo é, pois, um tempo rico e denso de vida, “onde” algo acontece ou se dá, que nos afeta e que acolhemos afetivamente na compreensão, que é o exercício da nossa própria existência. Nela, por isso, abre-se no mundo o *espaço de jogo do tempo* em que o ser de tudo quanto há e o nosso próprio acontece. Esse acontecimento é sempre, em cada caso, *meu*: acontece-me. Mas, no entanto, também é *público*: “o agora que, datado, aponta para, estendendo-se, nunca é um agora que só esteja ligado a mim” (Heidegger, 1987, p. 60). É-me acessível no ser com os outros, no desempenho mundano do conviver quotidiano, em que, decaindo, tendemos a deixar-nos ir e arrastar pelo impessoal. O tempo articula,

pois, indelevelmente, segundo Heidegger, o nosso ser uns com os outros: é uma dimensão de relação, de encontro. Não podia ser assim no início da vida infantil, que Heidegger não teve em consideração: teve que ser apreendido na lenta experiência desde a infância até a adolescência, e retido na elaboração inteligente e afetiva do adulto.

No entanto, se, sem esquecer a perspectiva genética que desenvolvemos nos dois momentos anteriores dessa proposta de leitura, tomarmos agora e para terminar a questão do ponto de vista heideggeriano da realização plena da vida humana na quotidianidade do seu ser – autêntica e inautenticamente – enquanto Dasein, desembocamos em uma conclusão, que me parece que não só não contradiz, como completa aquela via genética. Por duas razões:

Em primeiro lugar, porque, na perspectiva heideggeriana (quer na Ontologia Fundamental, quer na História do Ser – ambas unidas na articulação de Zollikon), a temporalidade é a modalidade de articulação, que é afetiva e inteligente, da existência enquanto ser-no-mundo uns com os outros. O que só pode dar-se mediante um exercício a que o primeiro Heidegger chamava a Abertura (*Erschlossenheit*) ao mostrar-se veritativo do ser, isto é, ao descobrir-se das coisas e dos humanos no mundo.

Todavia, em segundo lugar, essa Abertura – que é a possibilidade de presença e de acolhimento de tudo quanto há – dá-se na instantaneidade da apropriação recíproca do ser pelo seu aí e do aí pelo ser, cuja estrutura Heidegger vem a descrever como Abertura às quatro regiões ontológicas, o *Geviert*, espécie de rosa dos ventos que indica os pontos de fuga pelos quais o ser humano, enquanto Dasein, espelha a *quadrindade*: o terreno e o celestial, o mortal e o divino na sua inter-relação e entrecruzamento. Se é certo, como sublinha Loparic (2008, p. 114), que “os bebês não moram na *phýsis* nem no *Geviert* (a quadrindade), mas no *colo da mãe*, do qual o berço é uma extensão não tematizada como tal pelo bebê”, não me parece menos certo que o sentido do processo de amadurecimento deveria poder conduzir à plenitude (que aquela expressão resume)

da abertura ao mundo e ao Outro, de quem existe, desde a vida intrauterina, na inconsciente clausura ôntica do casulo mãe-bebê, em que o seu ser nasce e se forja.

Gostaria de terminar usando essa expressão, para recuperar nela quer o mito de que partimos, em que se dá sentido a uma gênese, quer o percurso analítico que abarca o processo genético em toda a sua complexidade. Neste, dá-se a passagem do uno ao múltiplo, mediante a fratura da unidade mãe-bebê e a introdução da díade, que o aparecimento do Pai potencia e abre ao mundo, em uma triangulação poiética, sem a qual o bebê tenderia a ficar preso à fantasia alucinatória e de onipotência ligada à fase pré-temporal da relação indistinta e fusional. Na Abertura à quadrindade está, talvez, o sentido pleno da vida humana, nas suas dimensões de nascimento e ligação à Mãe-Terra e de desaparecimento urânica, em que se desenha a diferença entre o mortal e o imortal. Contudo, esse sentido pleno dá-se no Tempo e com o tempo, na compreensão densa de afeto que é a experiência humana.

Nós, humanos, somos todos, como Zeus Kronión, filhos do Tempo. E temos de vencer, racional, realista e criativamente, o medo de ser devorados pelo Pai, reconhecendo embora a nossa condição de mortais.

## Referências

- Ajuriaguerra, J. de (1983). De los movimientos espontáneos al diálogo tônico-postural y las actividades expresivas. *Anuario de Psicología*, n. 28, 7-18.
- Borges-Duarte, I. (2003). A experiência patológica do tempo. Para uma fenomenologia da forma temporal. In J. M. Santos et al. (Org.), *A fenomenologia hoje*. Lisboa: C.F.U.L.
- Dias, Elsa O. (2012). *A teoria do amadurecimento em D.W. Winnicott*. São Paulo: DWWe.
- Eliade, M. (1999). *Mito y realidad*. Barcelona, Kairós.

- Freud, S. (1948). Ás allá del principio del placer [Jenseits des Lustprinzips]. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. II, pp. 1089-1117). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1920)
- Freud, S. (1948): El Block maravilloso [Notiz über den "Wunderblock"]. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. II, pp. 414-416). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1925)
- Freud, S. (1948). *Lo inconsciente* [Das Unbewusste]. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. II, pp. 1043-1060). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1948). La interpretación de los Sueños [Die Traumdeutung]. In S. Freud, *Obras completas* (Vol. I, pp. 231-581). Madrid: Biblioteca Nueva. (Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1948-1968). *Obras completas* (L. Lopez-Ballesteros, trad.; Vol. I, 1948; Vol. II, 1948; e Vol. III, 1968). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Gifford, S. (1960). Sleep, Time and the Early Ego – Comments on the Development of the 24 Hours Sleep Wakefulness Patterns as a Precursor of Ego-Functioning. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, n. 8, 5-42.
- Graves, R. (1985). *Los mitos griegos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Green, A. (2000). *Le temps éclaté*. Paris: Minuit.
- Green, A. (2008). Freud's concept of Temporality: Differences with current ideas. *International Journal of Psychoanalysis*, n. 89.
- Grimal, P. (1951). *Dictionnaire de la Mythologie grecque et romaine*. Paris: PUF.
- Hartocollis, P. (1983). *Time and Timelessness. Or: The Varieties of Temporal Experience (A Psychoanalytical Inquiry)*. New York: International Universities Press.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*, Frankfurt: Klostermann.
- Laplanche, J. & Pontalis, J.B. (1990). *Vocabulário de psicanálise*. Lisboa: Presença.
- Loparic, Z. (2006). De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática, *Natureza humana*, 8(1), 21-47.
- Loparic, Z. (2008). Origem em Heidegger e Winnicott. In I. Borges-Duarte (2008), *A morte e a origem. Em torno de Heidegger e de Freud*. Lisboa: C.F.U.L.
- Meltzer, D. (1986). *Studies in Extended Metapsychology: clinical applications of Bion's ideas*. Strathhay: Clunie Press.
- Meltzer, D. & Williams, M. H. (1988). *The Apprehension of Beauty*, Strathhay: Clunie Press.

*O Pai devorador de seus filhos*

- Müller, F. Max (1988). *Mitología comparada*. Barcelona: Edicomunicación. (Título original: Comparative Mythology. An Essay)
- Roudinesco, E. & Plon, M. (1997). *Dicionário de psicanálise*. Lisboa: Inquérito.
- Santos, E. S. (2010). *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWWe.
- Toledo, S. (2009). Diálogo tônico: a silenciosa comunicação mãe-bebê. *Cadernos de Psicanálise*, 31(22), 193-205.
- Winnicott, D.W. (1990). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1988)
- Ziegler, K. & Sontheimer, W. (Hg.) (1979). *Der kleine Pauly. Lexikon der Antike* (5. Bd.). München: DTV.

E o pai? : uma abordagem winnicottiana / Claudia Dias Rosa (org.). – São Paulo : DWW Editorial, 2014.  
(Coleção Psicanálise Winnicottiana)

Trabalhos apresentados no XVII Colóquio Winnicott Internacional, realizado na PUC-São Paulo em maio de 2012.  
ISBN 978-85-62487-26-2

1. Winnicott, D. W. (Donald Woods), 1896-1971. 2. Psicanálise. 3. Pai (Psicologia). 4. Figura paterna. I. Rosa, Claudia Dias. II. Colóquio Winnicott Internacional (17. : 2012 : São Paulo).

21 CDD 150.195  
155.646 2