

Coleção Filosofia
e Ciências Humanas

Ontologia e Psicanálise: diálogos possíveis

Caroline Vasconcelos Ribeiro (Org.)

2^a edição

Dunw

Coleção Filosofia e Ciências Humanas

**Ontologia e psicanálise:
diálogos possíveis**

Caroline Vasconcelos Ribeiro (Org.)

© by DWWeditorial para a edição em língua portuguesa
2ª edição digital em PDF: novembro de 2025

ISBN: 978-65-89114-38-3

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 (ogiacobia@hotmail.com)
Róbson Ramos dos Reis (robsonramosdosreis@gmail.com)
Vera Laurentiis (veralaurentiis@gmail.com)

Coordenação editorial: Caroline Vasconcelos Ribeiro e Érico Humberto Núñez
Editora: Lívia Laene Oliveira dos Santos Drummond

Assistente editorial: Thiago Arnoult Netto

Diagramação e capa: DWWeditorial

Edição digital: Lygia Caselato

Revisão: Alícia Toffani

Texto em conformidade com o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa
Dados internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Ontologia e psicanálise [livro eletrônico]: diálogos possíveis / Caroline Vasconcelos Ribeiro (Org.). –
2. ed. São Paulo: DWWeditorial, 2025. – (Coleção Filosofia e Ciências Humanas)

PDF

Vários autores.

ISBN 978-65-89114-38-3

1. Fenomenologia 2. Filosofia 3. Heidegger, Martin, 1889-1976 4. Ontologia 5. Psicanálise
6. Psicoterapia 7. Winnicott, D. W., 1896-1971 I. Ribeiro, Caroline Vasconcelos. II. Série.

25-313655.0

CDD-150.195

Índice para catálogo sistemático:

1. Psicanálise 150.195

Eliane de Freitas Leite – Bibliotecária – CRB-8/8415



DWWeditorial

Rua João Ramalho, 146 – Perdizes

CEP 05008-000 – São Paulo/SP

(11) 3676-0635

E-mail: dwweditorial@sbpw.com.br

www.dwwe.com.br

Coleção Filosofia e Ciências Humanas

**Ontologia e psicanálise:
diálogos possíveis**

Caroline Vasconcelos Ribeiro (Org.)

Dm^e

Sumário

Apresentação	6
Sobre os autores e as autoras	12
A ontologia fenomenológica ante o desafio clínico	
<i>Irene Borges-Duarte</i>	18
Entre <i>Tânatos e Eros</i> : a reconciliação dos deuses –	
Marcuse leitor de Freud	
<i>Francisco Verardi Bocca</i>	35
Lacan contra a ontologia	
<i>Daniel Omar Perez</i>	49
Microesferologia e ontologia da intimidade	
<i>Juliano Garcia Pessanha</i>	64
A psicanálise aplicada de Winnicott como guia	
para se pensar em uma ontologia	
<i>Eder Soares Santos</i>	84
O corpo à luz da ontologia heideggeriana	
e da psicanálise winnicottiana	
<i>Caroline Vasconcelos Ribeiro</i>	104
Ontologia de nós mesmos e continuidade de ser em Foucault:	
uma leitura winnicottiana	
<i>Suze Pizza</i>	123
A natureza do psíquico para Freud	
<i>Fátima Caropreso</i>	144

Sumário

Representação, linguagem e afeto em Freud: considerações ontológico-metodológicas <i>Carlota Ibertis</i>	164
Ontología relacional en la formulación sobre el juego de D. Winnicott <i>Letícia Minhot</i>	177

Apresentação

Esta coletânea de textos é fruto das apresentações e discussões que ocorreram em março de 2017 na Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), na ocasião do *Colóquio: Ontologia e Psicanálise*. O professor Zeljko Loparic e suas orientandas de pós-doutorado Caroline Vasconcelos Ribeiro, Conceição Serralha e Suze Piza organizaram e coordenaram o evento cujo objetivo principal consistia em promover um debate entre os resultados das pesquisas desenvolvidas pelo Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas (Unicamp/CNPq) – centradas no estudo da psicanálise de Winnicott e guiadas pela teoria dos paradigmas de Kuhn e pela ontologia fundamental de Heidegger – e outros olhares sobre a relação entre diferentes formulações da ontologia e demais escolas de psicanálise.

A presença de convidados internacionais e de muitos membros do GT de Filosofia e Psicanálise da Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia (ANPOF) fez com o evento se tornasse um ambiente frutífero para o debate e um espaço para divulgação de pesquisas oriundas de distintas linhas de investigação acerca da interface entre a Ontologia e a Psicanálise. Em função do rico diálogo que ocorreu naquele espaço de trocas acadêmicas, surgiu a ideia de organizar uma coletânea com os principais trabalhos para que fossem divulgados seus resultados. Apresenta-se aqui um conjunto de dez trabalhos que trazem diálogos possíveis entre a Ontologia e a Psicanálise.

O primeiro capítulo desta coletânea é de autoria de Irene Borges-Duarte, intitulado “A ontologia fenomenológica ante o desafio clínico”. No trabalho em comento, a autora avalia a operatividade que instrumentos conceituais transversais procedentes da experiência clínica – especialmen-

te da clínica de Freud, Klein e Winnicott* – podem ter no esclarecimento não apenas de questões hermenêuticas relativas à existência fáctica, mas também de questões ontológicas estruturais do ser humano. Para Borges-Duarte, a compreensão fenomenológica da existência humana deve levar em consideração o campo da experiência psicoterapêutica, uma vez que esse tipo de prática clínica pode elucidar, sugerir e reafirmar algumas hipóteses, a que o pensamento filosófico acedeu por via da mera reflexão.

Em “Entre *Tânatos* e *Eros*: a reconciliação dos deuses. Marcuse leitor de Freud”, Francisco Verardi Bocca analisa a interpretação filosófica do pensamento de Freud realizada por Herbert Marcuse em *Eros e civilização*. Para o autor, a referida interpretação não se reduz a um exame exegético ancorado numa explicação detalhada e cuidadosa das teses de Freud, mas promove uma torção das teses do pai da psicanálise, pois produz um deslocamento de sentido. Esse projeto de interpretação filosófica não consistiu apenas em uma simples renovação da psicanálise, mas em um avanço criador da própria filosofia de Marcuse. O resultado disso, nos aponta Bocca, foi a construção de uma teoria própria que forneceu munição ao movimento de uma luta política da época, capaz de impulsionar a busca pela felicidade humana, alcançável por meio da satisfação individual de desejos em uma sociedade de economia renovada.

Em “Lacan contra a ontologia”, Daniel Omar Perez nos indica que a questão da psicanálise, do ponto de vista teórico, aborda o problema da possibilidade da unidade e da emergência do sujeito como efeito, e não o problema ontológico do ser. Do ponto de vista prático, visa a uma ética do desejo. Perez advoga que, com Lacan, a psicanálise configura-se como um modo de abordagem que privilegia a noção de estrutura e procura mostrar seus elementos e seu funcionamento. Desse modo, Lacan teria se afastado de qualquer psicogênese e de toda metafísica fundacionista. O problema

* Todas as referências, no corpo do texto, em que não constam o nome do autor são de D. W. Winnicott. Nos casos em que são mostradas duas datas, a primeira refere-se à publicação original e a segunda, à edição consultada.

não giraria mais em torno “daquilo que é” ou do seu desenvolvimento, mas em torno da estrutura de uma experiência. O autor nos aponta que Lacan opera uma mudança de perspectiva em relação à ontologia, já que sua psicanálise é dirigida menos a um discurso sobre o ser e mais à questão do desejo e da falta-em-ser.

O texto de Juliano Garcia Pessanha, intitulado “Microesferologia e ontologia da intimidade”, consiste em um trabalho que apresenta o vocabulário cunhado por Peter Sloterdijk para nomear dualidades arcaicas. Tendo como referência principal a obra *Esferas I*, Pessanha delineia como Sloterdijk, ao realizar uma ontologia da intimidade (ontologia dos espaços microesféricos), avança e também critica as posições de Heidegger quanto ao ser-no-mundo. Para o autor, a analítica sloterdijkiana é uma analítica do estar-acompanhado, enquanto a de Heidegger é a da solidão. As análises de *Ser e tempo* sobre o ser-com cotidiano, olhadas à luz de *Esferas I*, seriam insuficientes. Para Pessanha, não há na analítica heideggeriana irmãos juramentados, casais apaixonados e muito menos bebês mamando nos peitos de mães. Lá se encontram sapateiros, marceneiros e leiteiros, mas nunca uma mãe ou uma namorada. Em seu exame sobre a ontologia da intimidade, tal como pensada por Sloterdijk, não apenas Heidegger, mas Freud e Lacan são alvos das análises de Pessanha.

No capítulo “A psicanálise aplicada de Winnicott como guia para se pensar em uma ontologia”, Eder Soares Santos defende que a psicanálise winniciottiana seria um bom exemplar do que Heidegger espera das ciências que tratam do homem enquanto homem. A base ontológica desta psicanálise estaria fundada na compreensão do homem enquanto ser e não em seu entendimento enquanto um mero objeto da natureza. Como Winnicott não escreveu nenhum texto fenomenológico-hermenêutico, Santos se empenha em nos apresentar elementos da psicanálise winniciottiana que podem nos ajudar a perceber que a sua semântica não é tributária da dicotomia sujeito-objeto e que sua concepção sobre o continuar-a-ser toca temas essenciais da filosofia heideggeriana presente em *Ser e tempo*. O autor também analisa como discussões inauguradas pela teoria winni-

cottiana instigam e aclaram indagações ainda pendentes na analítica de Heidegger.

Caroline Vasconcelos Ribeiro, no capítulo intitulado “O corpo à luz da ontologia heideggeriana e da psicanálise winnycottiana”, examina como a temática da corporeidade é analisada por Heidegger e por Winnicott. A autora nos indica que Heidegger, ao abordar problema do corpo (*Leibproblem*) nos *Seminários de Zollikon*, denuncia que a concepção científica de corpo se ancora em pressupostos modernos, posto que o entende como *Körper*, ou seja, como corpo em sua materialidade, enquanto coisa (*res*). Em uma direção contrária a essa visão, o filósofo alemão apresenta uma meditação sobre o sentido de corpo como *Leib* e, além de distingui-lo da materialidade da noção de *Körper*, relaciona-o a um modo de ser do *Dasein*. Ribeiro destaca que Winnicott, por sua vez, não concebe o bebê como uma entidade constituída enquanto um composto de substâncias (corpo e mente), e sim como um ser humano viável, que pode ou não se integrar. A autora, então, analisa a maneira como Winnicott pensa o alojamento da psique no corpo (personalização) e a conquista de uma existência psicossomática.

Em “Ontologia de nós mesmos e *continuidade de ser* em Foucault: uma leitura winnycottiana”, Suze Piza examina a maneira pela qual a teoria do amadurecimento pessoal pode servir de horizonte para compreender a noção de sujeito na obra de Foucault. Ao ler Foucault com Winnicott, a autora se serve dos conceitos *continuidade de ser, ambiente suficientemente bom e formação do self* cunhados pelo psicanalista e toma-os como guias para compreender a ontologia de nós mesmos proposta pelo filósofo francês. Piza repensa as formações subjetivas na modernidade e o processo denunciado por Foucault, que culmina na transformação do sujeito em objeto e em seu esvaziamento. Esse repensar é exercido em franco diálogo com a teoria winnycottiana do amadurecimento.

Fátima Caropreso, em “A natureza do psíquico para Freud”, afirma que a ideia de um psíquico inconsciente não foi adotada de imediato por Freud. Segundo a autora, vários anos se intercalaram entre a percepção da

necessidade de se supor a existência de processos inconscientes como determinantes dos sintomas neuróticos e o reconhecimento explícito de sua natureza psíquica. Em função disso, Caropreso apresenta em seu trabalho a estratégia utilizada por Freud para introduzir em sua teoria a hipótese de um psiquismo inconsciente, aborda a formulação freudiana acerca da natureza dos processos mentais nos textos metapsicológicos e examina a justificativa para a introdução da hipótese de um inconsciente psíquico. A autora indica que, apesar de a concepção freudiana acerca da natureza inconsciente do psiquismo ser bastante explícita, a natureza da consciência permanece obscura. Para Caropreso, essa é a grande lacuna da teoria meta-psicológica elaborada por Freud.

Em “Representação, linguagem e afeto em Freud: considerações ontológico-metodológicas”, Carlota Ibertis tece uma leitura que salienta algumas peculiaridades teóricas em torno da noção de representação, valoriza a dimensão afetiva e o papel das sensações na vida psíquica e evidencia certa prudência antimetafísica por parte de Freud. para a autora, por um lado, tal atitude se reflete na concepção empirista de objeto subjacente à noção de representação. Por outro, manifesta-se na definição do âmbito psicológico como campo de estudo da psicanálise ao abandonar a abordagem monista do *Projeto de psicologia*. Ibertis defende que Freud teria aderido a um dualismo metodológico como único caminho científico possível. Como empirista, ele teria reconhecido o carácter incognoscível da realidade última das coisas exteriores. E como sensualista, valorizado o papel das sensações. A autora nos indica que Freud, ao pensar as vivências em termos de representação e de afeto, pressupôs uma ontologia dos objetos e uma concepção do sujeito para a qual tanto linguagem quanto afeto são fundamentais.

No capítulo intitulado “Ontología relacional en la formulación sobre el juego de D. Winnicott”, Leticia Minhot parte da ideia – defendida por Zeljko Loparic – de que a psicanálise winniciotiana teria operado uma revolução paradigmática na ciência psicanalítica. À luz da concepção kuhniana da estrutura das revoluções científicas, Minhot defende que a

Apresentação

teoria winnictiana do amadurecimento não fez um simples ajuste nas teorias de Freud e Klein, mas uma transformação muito mais radical. A autora concentra sua análise em um dos aspectos desta revolução paradigmática: os componentes ontológicos ou as partes metafísicas de um paradigma. Minhot destaca nos compromissos ontológicos da psicanálise winnictiana a presença de uma ontologia relacional, cuja marca consiste no valor atribuído ao jogo.

Esperamos que o leitor, diante das diversas possibilidades de interlocuções apresentadas nesta coletânea *Ontologia e Psicanálise: diálogos possíveis*, sinta-se tão motivado e instigado com a temática como nos sentimos na ocasião do Colóquio na Unicamp. Agradecemos a todos os autores que se dispuseram a trabalhar no texto apresentado no evento e os disponibilizaram para a publicação. Agradecemos também ao Instituto Brasileiro de Psicanálise Winnicottiana (IBPW) e à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelo apoio na realização do *Colóquio: Ontologia e Psicanálise*, sem o qual esta coletânea não seria possível.

Caroline Vasconcelos Ribeiro
Inverno de 2018

Sobre os autores e as autoras

Carlota Ibértis

Carlota Ibértis é graduada em Filosofia pela Universidad de Buenos Aires, mestre e doutora pela Universidade Estadual de Campinas com estudos de pós-doutorado na Université Paris 1, Panthéon-Sorbonne. Atualmente é professora associada I da Universidade Federal da Bahia. Foi coordenadora do GT Filosofia e Psicanálise da ANPOF em 2011-2012. Membro do Colégio de Psicanálise da Bahia e da Associação Brasileira de estudos do Século XVIII 2017-2018. Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase na interface Filosofia e Psicanálise e a vinculação desta com o pensamento moderno, atuando principalmente nos seguintes temas: memória, representação, sensação, identidade e moralidade. E-mail: carlota.ibertis@ufba.br

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Professora Titular na Universidade Estadual de Feira de Santana (UEFS). Psicóloga pela Universidade Federal de São João Del Rey (UFSJ), Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB), Doutora e Pós-doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), sob orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic. Membro da International Winnicott Association (IWA) e da equipe editorial do Instituto Brasileiro de Psicanálise Winnicottiana (IBPW). Organizou, junto com Loparic, o livro *Winnicott and the future of psychoanalysis*. Autora de diversos artigos sobre a interface entre a psicanálise winnycottiana e a filosofia de Heidegger.

Irene Borges-Duarte

Professora associada na Universidade de Évora (Portugal) e directora do respectivo programa de Doutoramento em Filosofia (2012-2017).

Presentemente, coordena a linha de investigação em Fenomenologia e Clínica do LabCom.IFP. Foi Presidente da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica. Investiga e publica nas áreas de Ontologia fenomenológica e hermenêutica, Psicanálise e Análise existencial (*Daseynsanalyse*), Filosofia da Técnica, “Heidegger em Português”. Publicações recentes: *Arte e Técnica em Heidegger* (Lisboa, 2014); “O afecto na Análise Existencial heideggeriana” (Lisboa, 2016), “A auto-interpretação de Husserl em 1930-31: o *Nachwort* às *Ideen* como escrito polémico” (Cascavel, 2016), “Mesura e desmesura em Heidegger. O ponto de vista ético” (Buenos Aires, 2017), “Cuidado e Pobreza em Heidegger” (Rio de Janeiro, 2017).

Eder Soares Santos

Graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (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 experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Psicanálise, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia da psicanálise, fenomenologia existencial, teoria dos paradigmas em Kuhn, teoria do amadurecimento pessoal. Publicou o livro "Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos". São Paulo: DWW Editorial/FAPESP, 2010; entre outros artigos sobre o tema. Coordenador do Programa de Pós-graduação em Filosofia (gestão 2016-2018). Atualmente é Professor Associado do Departamento de Filosofia na Universidade Estadual de Londrina - Paraná.

Francisco Bocca

Graduado em Arquitetura e Urbanismo pela PUCCAMP (1985); bacharel e licenciado em Filosofia pela UNICAMP (1997); mestre em Filosofia pela UNICAMP (1994) e doutor em Filosofia pela UNICAMP (2001). Pós-doutor em Filosofia pela UFSCar (2009) e pela Universidade de Paris VII - Denis Diderot (2014). Professor Titular do Curso de Filosofia e do Programa de Mestrado e Doutorado em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Atua nos seguintes temas: filosofia da história, psicanálise, literatura e ética. Compõe e coordena a linha de pesquisa Filosofia da Psicanálise, Compõe e lidera o grupo de pesquisa Filosofia da Psicanálise (PUCPR) cadastrado no CNPQ. Compõe ainda os grupos de pesquisa Filosofia e Psicanálise (UFSCar) e Filosofia e Práticas Psicoterápicas (UNICAMP) cadastrados no CNPQ. No biênio de 2008 a 2009 ocupou a coordenação do G. T. Filosofia e Psicanálise da ANPOF. Membro associado da Associação Brasileira de Estudos do Século XVIII. Foi bolsista produtividade pela Fundação Araucária - PR no ano de 2012-2013. É co-autor da obra "Ontologia sem espelhos" (Ed. CRV, 2015) e autor da obra "Do Estado à Orgia" (Ed. CRV, 2016).

Fátima Caropreso

Graduada em Psicologia pela Universidade Federal de São Carlos. Mestre e Doutora em Filosofia pela mesma instituição. Realizou estágio de pós-doutoramento no Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas. É autora, entre diversos outros trabalhos, dos livros “O nascimento da metapsicologia” (Edufscar e Fapesp, 2008), “Freud e a Natureza do psíquico” (AnnaBlume e Fapesp, 2010) e “Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana” (Edufscar, 2011, coautoria de Richard Simanke). Atualmente é professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal de Juiz de Fora e dos Programas de Pós-

Graduação em Psicologia e em Filosofia da mesma instituição. É bolsista de Produtividade em Pesquisa, nível 2, do CNPQ.

Suze Piza

É professora de Filosofia na Universidade Federal do ABC - UFABC nos cursos de Filosofia, Bacharelado em Ciências Humanas e no Programa de Pós-Graduação em Filosofia na linha de pesquisa Ética e Filosofia Política. Foi pesquisadora de pós-doutorado e professora colaboradora no Departamento de Filosofia (IFCH) UNICAMP entre 2015-2017. É Doutora e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). Tem diversos artigos e livros publicados na área de Filosofia. É pesquisadora junto ao Grupo de pesquisa em Filosofia e práticas psicoterápicas da UNICAMP, no Grupo Perspectivas Críticas da Filosofia Moderna e Contemporânea da UFABC e no LAPEFIL - Laboratório de pesquisa e Ensino de Filosofia. Atua principalmente nos seguintes temas: produção de pensamento filosófico, pensamento ético-político moderno e contemporâneo, filosofia contemporânea, filosofia na América Latina, interfaces entre Filosofia e Psicanálise.

Daniel Omar Perez

Professor de filosofia na Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), pesquisador PQ 1D no CNPQ com pesquisas sobre o sujeito e a linguagem a partir de Kant. Atualmente a pesquisa aborda a relação entre estrutura da proposição e a natureza humana (antropologia). Também desenvolve um projeto sobre A constituição do sujeito a partir das relações de identificação. Uma abordagem entre a filosofia kantiana e a psicanálise freudiana e lacanina. O trabalho de pesquisa se concentra na questão de como nos constituímos a nós mesmos tanto individual quanto coletivamente como sujeitos. Abordam-se fenômenos como massa, povo, coletivo, relações amorosas e

situações diagnosticadas no espectro do autismo. Entre suas publicações podemos contar; Kant e o problema da significação; (Editora Champagnat, 2008); O Inconsciente: onde mora o desejo; (Civilização Brasileira, 2012); Ontologia sem espelhos. Ensaio sobre a realidade; (CRV, 2014).

Juliano Garcia Pessanha

Juliano Garcia Pessanha é graduado em filosofia pela Universidade de São Paulo (1986), mestre em psicologia clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2009) e doutor em Filosofia na Universidade de São Paulo (2017). Publicou em 2018 Recusa do não-lugar (Ubu). É autor também da tetralogia *Sabedoria do nunca* (1999), *Ignorância do sempre* (2000) e *Certeza do agora* (2002) e *Instabilidade perpétua* (2009), reunida sob o título *Testemunho transiente* (Cosac Naify, 2015; Sesi-SP, 2018), vencedor do Prêmio APCA, Grande Prêmio da Crítica, categoria Literatura. É pesquisador no grupo de pesquisa Filosofia e práticas psicoterápicas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), liderado por Zeljko Loparic, com certificação do CNPq. São suas áreas de interesse a filosofia contemporânea (Nietzsche, Heidegger e Sloterdijk) e as relações entre filosofia e literatura (Kafka, Musil, Gombrowicz, Blanchot e Cioran).

Letícia Minhot

Letícia O. Minhot é doutora em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, graduada em Filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba. É professora titular nas cadeiras de Concepciones Filosóficas (Faculdade de Ciências Sociais) e Problemas Epistemológicos de Psicología (Faculdade de Psicología), ambas na Universidad Nacional de Córdoba. Escreveu numerosos artigos sobre epistemología da psicanálise, filosofía política da ciencia, autora do livro *La mirada psiconalítica*. Ela é editora e fundadora da revista *Representaciones*.

Sobre os autores e as autoras

Revista de Estudios sobre Representaciones en Arte, Ciencia y Filosofía, ISSN 1669-8401. Ela dirigió inúmeras teses de doutorado e tem sido responsável por vários bolsistas.

A ontologia fenomenológica ante o desafio clínico

Irene Borges-Duarte

1. Enquadramento

A vocação prática de filosofia vem atestada ao longo de toda a sua história, não só pela constante meditação sobre a *pólis* e o político, mas também pela reflexão sobre a vida humana na sua cotidianidade e sobre o caminho para a realização da felicidade. O “sábio” grego, primeiro, e o “filósofo”, depois, não só sentiam o assombro ante a desmesura cósmica, como procuravam compreender a condição humana e encontrar forma de aconselhar acerca de como racionalizar a vida e a ação. Na *romanitas*, essa vocação prática até se acentuou especialmente. Sêneca, nas cartas a Lucílio, indicava expressamente que “a filosofia ensina a agir, não a falar”, o que, sem contradizer o compromisso com a *pólis*, parece desinvestir o discurso político e acentuar a importância da racionalização da conduta humana, nos mais diferentes aspectos da atuação vital¹.

Na modernidade, esta vocação prática não se perde, mas a atenção preferente à ciência – matemática, física ou jurídica – relega para segundo plano a compreensão do agir cotidiano na sua manifestação e singularidade, tendendo a considerá-lo apenas do ponto de vista universal, tanto na reflexão ética como política, e tratando o humano – para utilizar a

¹ Esta atenção filosófica às questões da prática do cuidado de si, na antiguidade clássica, tem sido objeto de importantes estudos que, desde a década de oitenta do século XX, foram adquirindo cada vez maior notoriedade, sobretudo a partir da publicação das obras de Pierre Hadot (1981) e Michel Foucault (1984), embora as célebres lições deste último no Collège de France, de 1981 a 1982, só tenham visto a luz vinte anos mais tarde (Foucault, 2001).

metáfora de Spinoza – *more geometrico*. A filosofia transforma-se, indelevelmente, numa *meta-ciência*: num pensar com a ciência e dela subsidiário, que se ocupa do que a ciência dá a pensar e do modo como trabalha os seus diferentes âmbitos temáticos. A *reflexão sobre a condição humana, de fato, quase fica restringida à literatura*, mesmo que esta guarde em si muito de filosófico, pois muitos dos filósofos que “fazem ciência”, escrevem também romances (vejam-se os enciclopedistas) ou recolhem em coletâneas os seus “pensamentos” (baste recordar Pascal). O sábio passa a ser o douto, cada vez mais “cientista” e mais afastado da realidade vivida. Já não têm motivo para rir as criadas trácias, porque o Thales moderno, encerrado entre livros e instrumentos de observação e medida, já não se aventura a passear na realidade, em que poderia tropeçar ou cair, antes a constrói com esmero, como se fosse um jardim. E a emoção, que se desperta nele ante o espetáculo do jardim-universo, transforma-se em “estética”.

Mesmo Kant, que manifesta o seu maravilhar-se ante “o céu estrelado” e a “lei moral”, vê, no primeiro, a imagem sublime da desmesura – uma categoria estética, portanto –, e, na segunda, que ressoa “em mim”, a expressão do imperativo universal, que nenhum esquema permite imaginar e singularizar. Não é invulgar, por outro lado, ler a filosofia kantiana fundamentalmente como uma interpretação filosófica da mecânica newtoniana, nem podemos esquecer-nos que, numa imagem honrosa, o próprio Kant se referiu a Rousseau como o “Newton do mundo moral”. A *abordagem filosófica revela, com Kant, ter adquirido, decidida e definitivamente, o cunho mediador da ciência*, que constitui o seu perfil desde a modernidade. Perfil que se mantém e até se incrementa na atualidade.

2. Lugar da Fenomenologia e da Hermenêutica neste quadro

É bem neste contexto que Husserl, no opúsculo de 1911, ajusta a sua visão da fenomenologia ao ideal da “ciência estrita” (*strenge Wissenschaft*), e polemiza contra Dilthey, que procurava desenhar um modelo alternativo ao das ciências “exatas” ou “naturais”, baseado na *imediatez da relação* (1)

ao mundo, na configuração de mundividências que marcam os processos culturais, e (2) *aos outros seres humanos*, na empatia com um autor, que prenuncia os contornos duma interpretação fiável, não delirante, metodicamente desenvolvida a partir dos seus textos. Ambos os filósofos, próximos na investigação dum saber filosófico rigoroso, centrado no fenômeno, mas alheio ao método experimental imperante, desembocam, contudo, por separado, numa *metodologia descritiva* do psíquico, que Husserl funda no *a priori* da referência ou correlação intencional, constituinte de toda a vivência, enquanto Dilthey concebe como uma unidade viva, experienciada, originária e imediatamente na vivência, em que se articulam e inter-relacionam em simultâneo o mundo exterior e a experiência interior. O resultado de cada uma destas vias, metodologicamente tão próximas, é, contudo, muito diferente. Em Husserl, o “rigor” do método fenomenológico, ancorado na “redução”, condu-lo à necessidade de um polo *fundante*, que, em última análise, dentro da tradição ocidental, será o *ego puro*, sujeito singular do “mundo da vida”. Dilthey, em contrapartida, alheio à ânsia de fundamentação, apesar da sua formação idealista, encontra no conceito de *Weltanschauung* esse ponto-chave em que mundo exterior e experiência interna manifestam a sua indissociável unidade. Em Husserl, impõe a *intenção*, que une distinguindo o polo noético do noe-mático. Em Dilthey, descobre-se o *homem inteiro* que, ao mesmo tempo, “quer, sente e representa”, vitalmente e em uníssono, a realidade exterior (Dilthey, 1890).

Encontramos, pois, desde o início da filosofia fenomenológica – isto é, da prática filosófica ligada à investigação das “coisas elas mesmas” segundo o método fenomenológico, à maneira husserliana – uma preocupação de tipo epistemológico, coerente com a que se afirmou ao longo da Idade Moderna. Essa preocupação é de dois tipos: procura-se, por um lado, fundamentar a “cientificidade” da filosofia e, por outro, encontrar o seu lugar estrutural no compêndio das ciências, justificando a sua relevância como saber dos fundamentos (veja-se, por exemplo, o artigo “Fenomeno-

logia” da *Encyclopaedia Britannica* (Husserl, 1927), na sua versão husseriana) ou até como “ciência originária” (como aparece no primeiríssimo Heidegger, nas suas *Lições de 1919* (Heidegger, 1987)).

Na “prática filosófica”, assim entendida, nada parece restar daquilo a que chamávamos de sua vocação “prática” inicial. Já Kant distinguiu na filosofia o que corresponde ao seu *Schulbegriff*, enquanto “sistema de conhecimento, procurado meramente como ciência”, do que designa o seu *Weltbegriff*, “que diz respeito ao que interessa necessariamente a todos” (Kant, 1781/1787, A 840/B 868) e consiste na ideia de uma “ciência da relação de todo o conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)” (Kant, 1781/1787, A 839/ B 867), isto é, uma sabedoria dos seus fins últimos e do caminho para lá chegar², que, à maneira da “doutrina da sabedoria” na antiguidade, é o ideal incansavelmente perseguido pelo filósofo. Embora acentuando os requisitos do que “deva poder ser considerado como ciência”, Kant não esquece, pois, esse saber prático primevo, que aconselha acerca do caminho para o supremo bem, de que considera que a ciência, “buscada criticamente e introduzida metodicamente, é o estreito portal” que “conduz à doutrina da sabedoria”³.

A questão que quero colocar tem que ver com a complementaridade destes dois conceitos de filosofia e com a possibilidade de uma prática filosófica fenomenológica que, procurando agir e compreender o agir na realização vital cotidiana, não descuide na sua aplicabilidade ao fático a exigência de científicidade que constitui o seu perfil moderno. E é neste ponto de intersecção entre a *conceitualidade científica* e a *casuística da sua*

² Kant, 24: “à Filosofia como conceito geral (*in sensu cosmico*) também se lhe pode chamar uma ciência acerca das máximas supremas do emprego da nossa razão, na medida em que se entender por máxima o princípio interno da escolha entre vários fins”.

³ Ver Kant: “Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt, wenn unter dieser nicht bloß verstanden wird, was man tun, sondern was Lehrern zur Richtschnur dienen soll, um den Weg zur Weisheit, den jedermann gehen soll, gut und kenntlich zu bahnen und andere vor Irrwegen zu sichern: eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß”.

aplicabilidade que situo a importância do desafio que a prática clínica da psicoterapia, nas suas diferentes vias, constitui para a filosofia fenomenológica. Procederei, com parcimônia, em dois momentos: primeiro, procurando definir e identificar aquilo que penso que a clínica pode oferecer à meditação filosófica; depois, referindo e identificando alguns conceitos operatórios nascidos no contexto da prática clínica, que possam ser usados na abordagem fenomenológica de questões filosóficas.

3. Da clínica à filosofia

Voltarei, transitoriamente, a Kant, para começar. Por três razões: em primeiro lugar, porque a edificação do sistema crítico como investigação do processo de conhecer e pensar segundo princípios é exemplar do que pode ser *o rigor científico do filosofar*. Como “filósofo newtoniano”, para empregar a expressão que dá título ao excelente estudo exaustivo de Fabien Capeillères (2004), Kant realiza uma “revolução da maneira de pensar” que culmina numa arquitetônica do saber segundo princípios transcendentais, simultaneamente *émulo* e *rival* do sistema e estilo newtonianos, que lhe servem de espelho. Mas, nessa empresa filosófica, a sua autêntica motivação é *sondar os limites da construção racional* do saber e, em definitiva, da realidade que esperamos conhecer racionalmente, para que, nela, racionalmente, também possamos viver. Ora, em segundo lugar, na origem dessa pesquisa dos limites da razão humana está também uma interrogação prévia sobre “o que se toma como verdadeiro” (*Wahrnehmung*), que, entre os anos 1764-1766, *põe em questão a percepção e os juízos acerca da realidade*, através da consideração de diferentes tipos de “doenças da cabeça” e da fantasia visionária de um estranho personagem no panorama cultural iluminista europeu. E, vinte anos mais tarde (1786), Kant radicou ainda a nossa aventura metafísica pelo “oceano sem margens” do suprassensível, no que descreveu como um “sentimento de necessidade da

nossa razão, que quer ser satisfeita” e designou por “fé” (racional)⁴. Não é, decerto, aqui o momento de aprofundar estas referências kantianas. Mas convém ter em conta que o pensador que mais claramente antecedeu as linhas de rumo da fenomenologia⁵ lançou a preocupação filosófica na perseguição do que está na origem das inevitáveis “ilusões” das nossas expectativas de sentido e deteve-se a pensar o que constitui a nossa “confiabilidade” no mundo. Investigadores do foro psicológico ou psiquiátrico como Blankenburg ou Winnicott consideraram estar, justamente, nesta confiabilidade, o patamar da segurança vital, que ligamos, inequivocamente, à sanidade mental, ao sentir-se à vontade no mundo real. Considero, portanto, em terceiro lugar, que esta preocupação kantiana pouco recordada é fundamental e, ao nível filosófico, muito original no filósofo que soube vincar como *característica da filosofia* o seu ser *uma antropologia, em sentido eminentíssimo*. A breve referência a Kant permite-me, assim, unir na culminação da modernidade a preocupação filosófica pela *cientificidade do seu fazer* e a inerência da *questão dos “limites”* à investigação da dinâmica estrutural do ser à maneira do humano. Deste ponto de vista, a sua herança na fenomenologia aparece claramente cindida: enquanto Husserl, alheio ao cerne do pensamento kantiano, se ocupa de novo da questão do rigor e científicidade, que conecta com a – uma e outra vez retomada – da “redução”; Heidegger, êmulo aqui de Dilthey, centra-se nos abismos da relação ser-homem que

⁴ No *Ensaio sobre as doenças da cabeça*, 1764, Kant distingue e tenta classificar as diferentes formas de loucura ou desvario; nos *Sonhos de um Visionário*, 1766, compara as projeções fantasiosas de Swedenborg às vãs especulações da metafísica; em *Que significa orientar-se no pensamento?*, define como uma “fé racional” a segurança com que o ser humano é capaz de dar sentido à sua atuação vital. Veja-se *Kants Werke*.

⁵ Ao iniciar com Kant a sua investigação das “figuras do ideal de científicidade em metafísica”, Fabien Capeillères justifica-se recorrendo, entre outras razões, ao seguinte argumento: “o período contemporâneo nasce de duas correntes, à partida interligadas – o neo-kantismo e a fenomenologia –, as quais relançaram, cada uma à sua maneira, a instauração kantiana” (Capeillères, 2004, p. 15).

se manifesta na imediatez do afeto compreendente e da sua articulação fática em palavra, gesto, ato, obra. E, nesta imediatez, acentua o *lado obscuro* – pré-lógico, pré-verbal – *da relação*, o qual aparece sobretudo na experiência do insão, do doloroso alerta para a falta: a angústia, o tédio, o fracasso da mediania cotidiana. Binswanger, Boss, Blankenburg, Maldiney – para citar apenas alguns dos nomes que me parecem especialmente importantes na recepção desta leitura – dão continuidade e aprofundam as potencialidades desta abordagem do irromper do sentido no seu aí humano.

Mas esta forma de fazer filosofia aproxima-se, assim, indelevelmente, do que, cientificamente, teve um desenvolvimento extraordinário ao longo dos duzentos anos que nos separam de Kant: a consideração médica e científica das perturbações do comportamento humano, tanto na sua manifestação somática como psíquica. Mais que a psicologia, que optou por uma metodologia próxima das ciências experimentais e exatas, a psicanálise e a psiquiatria oferecem continuamente à meditação filosófica problemas que se conectam, por outro lado, com aquilo que, desde a antiguidade, era a vocação prática do sábio que estuda a tantas vezes infrutífera busca da felicidade entre os humanos. Hoje, haveria de integrar nestas interrogações o trabalho das chamadas neurociências, mas permanecendo o *ductus* problemático no que tem que ver com a gênese e o desenvolvimento sadio e insão dos processos mentais, mais do que nos abundantes resultados de investigações laboratoriais.

A clínica psicológica e psicanalítica, com a sua atenção à singularidade e novidade de cada caso e com a sua busca de uma conceitualidade comprehensiva, mais abrangente e dúctil do que da mera teoria, constitui, assim, penso eu, um desafio aberto ao pensar filosófico. Não só no sentido da científicidade de processos e casos irredutíveis à “exatidão” da norma e da matemática, mas também no sentido de poder aprender da operatoriedade de conceitos nascidos da prática clínica, sempre atuante mediante a relação entre terapeuta e paciente – o que é muito diferente de uma investigação ou construção “metapsicológica” –, conceitos que permitem

acerder a aspectos estruturais, enriquecedores da compreensão filosófica propriamente dita. E aqui vou voltar a Kant.

4. Instrumentos conceptuais transversais

É bem sabido que a grandeza e novidade da revolução dita “copernicana” de Kant consistiu, fundamentalmente, na *inversão da perspectiva* na consideração do processo cognitivo: a atenção não tanto ao que provém do objeto, mas sobretudo *ao que é posto no objeto*, no próprio ato de conhecimento, fazendo dele isso mesmo: *ob-jectum* – aquilo que apenas concebo *se e só se* o lanço para o horizonte do que está ante mim. Ao que não lanço para esse “ante” mim, apercebo-o como o que subjaz a todos os atos de lançamento: *sub-jectum*, identificando-o com o que é a primeira pessoa verbal do(s) ato(s) de pensar, que se dá dessa maneira, numa relação constituinte quer do objeto, quer do sujeito. Esta descrição, talvez demasiado abreviada, do essencial da perspectiva transcendental kantiana constata e regista o que, posteriormente, os pensadores da fenomenologia analisaram exaustivamente. As “coisas elas mesmas” da fenomenologia não só são “fenômenos” em sentido husseriano, cunhados noético-noematicamente, mas também, de maneira indelével e incontornável, em sentido kantiano. Não há “coisas em si”: o que é tão válido para o que se apresenta como objeto, como o que irrompe como sujeito. Tudo é ficcionado: resultado da projeção de estruturas que, dando forma, decerto, deformam o que, dessa forma, conhecem. O “eu”, que possa existir para lá da mera primeira pessoa verbal e ser ele próprio objeto do (meu) conhecimento, integra elementos eles mesmos já estruturalmente *a priori* configurados. Tão ficcional é o mundo, como aquele a quem chamo “eu”.

Há, pois, sem dúvida, um perigo imanente e constante nesse exercício projetivo: não se dar conta de que a ficção é ficção. É o que se passa com “os sonhos da metafísica”, que Kant interroga continuamente e a que dá um nome próprio: Platão. “O anseio de alargar os conhecimentos é tão forte, que só uma clara contradição com que se esbarre pode impedir o seu

avanço” e “foi precisamente assim que Platão abandonou o mundo dos sentidos, porque esse mundo opunha ao entendimento limites tão estreitos”. No entanto, esta “contradição pode ser evitada se procedermos cautelosamente na elaboração das nossas ficções, sem que por isso deixem de ser meras ficções” (Kant, 1781/1787, B 8-9). Esta cautela “crítica” aparece em diversos níveis e momentos do edifício kantiano. Na *Crítica da faculdade de julgar*, teve o mérito de retomar um fio aparentemente perdido desde aqueles anos 64-66, a que já fizemos referência: a atenção à loucura, chamando agora à *ficção do louco* aquela que é “privada” e não contrastada com o que é “sentido” como “comum” (*Gemeinsinn*)⁶. Desse modo, Kant estende a cautela crítica à região mais íntima dos afetos e oferece uma via importante para abordar as patologias da experiência, sempre ficcional, do mundo e do si-mesmo.

O momento kantiano desenha um quadro em que gostaria de integrar, mesmo se só embrionariamente, a consideração de três fenômenos, bem descritos pela psicanálise. O primeiro, detectado e descrito por Freud, consiste nas deformações da realidade tal como aparecem nos sonhos. Freud considera-as de origem “inconsciente” e reveladoras do recalcado. O segundo fenômeno é cunhado conceitualmente por Melanie Klein, reinterpretando Freud, como “identificação projetiva” e será, posteriormente, reelaborado por Bion. O terceiro foi sugerido por Winnicott no contexto do que chamou “fenômenos transicionais”. Gostaria de, muito brevemente, reencontrar nestes diferentes contextos manifestações do que Kant, sem experiência clínica, descobriria na sua reflexão sobre a razão humana. Não procuro, com isso, falar de influências ou prenúncios, nem roubar originalidade ou desvirtuar a operatividade contextual dos conceitos. Pretendo simplesmente identificar *estruturas mentais (de pensar e de perceber)* a que Kant chegou refletindo teoricamente, mas a que, hoje, a experiência clínica do singular oferece uma explitação

⁶ Tratei disto no texto de Homenagem a Zeljko Loparic, “Realidade e Senso Comum. Kant e os limites da mente humana” (Reis e Faggion, 2010, pp. 167-177).

específica, embora num horizonte mais restrin-gido. Os conceitos não são equivalentes, mas denotam uma forma de articulação produtiva, que me parece um *quasi-transcendental* da mente humana.

Duas magnas obras estão no limiar do século XX filosófico: as *Investigações lógicas* de Husserl e a *Interpretação dos sonhos* de Freud (2001), ambas com data de publicação em 1900. A primeira inaugura a batalha da fenomenologia contra o “psicologismo”, a segunda introduz uma chave hermenêutica para aceder à racionalidade de uma atividade mental essencial à condição humana. Aquilo que Freud descobre na produção onírica é, por um lado, a repetição de simbologias, marcadas pela inicial projecção pré-verbal de conteúdos imagéticos ligados quer ao pulsional quer ao aprendido na primeira infância; por outro, e mais importante tanto para Freud como para o que aqui nos interessa, a dupla estruturação dos conteúdos oníricos na forma pré-verbal do que hoje chamaríamos icônico, durante o sono, e a – muitas vezes infecunda – tentativa de tradução em discurso verbal inteligível do assim percebido. A primeira forma corresponde ao sonho propriamente dito na sua forma “latente”, sempre mais rica do que conseguimos aperceber-nos, quer em “pensamentos”, quer em emoções, embora seja a presença destas que nos permite encontrar o fio da meada do que, neles, é mais importante para compreender o que preocupa ou perturba o sonhante. A segunda forma ou “conteúdo manifesto” corresponde ao que o sonhante, ao despertar-se, consegue reunir e perceber do sonhado, traduzido em discurso-texto, isto é, já convertido numa incipiente interpretação, que às vezes se iniciou ainda na última fase do sonho. Para Freud, este momento pertence ainda ao que designa pelo “trabalho do sonho” e que descreve como *um processo de deformação e encriptação*. É a descoberta deste processo imanente que me importa aqui.

Freud concebe-o como “deformante”: no sonho, desconfigura-se o nosso mundo vígil mediante “condensação”, “deslocamento” e “dramatização” (ver Freud, 1900 e 1901). Para o compreendermos, rationalizamos sobre essa base (inevitável) e isso potencia a deformação. Movido pelos

desejos inconscientes, o mundo onírico expressa, como diz Freud, a nossa alucinação de cada noite, numa linguagem privada que não só não pretende fazer-se entender fora do próprio ato de sonhar, como até procura, inconscientemente, guardar ocultos os seus conteúdos, enquanto sintomas do recalcado.

Ora, abordando interpretativamente esta fenomenologia freudiana do sonho, que ele exemplifica superabundantemente, encontramo-nos com os seguintes aspectos que gostaria de ressaltar. Começarei pelo final: a linguagem “privada” que articula, segundo ele, “deformando” os conteúdos, procede, afinal, de *forma comum* em todos os sonhantes ao “condensar”, “deslocar”, “dramatizar”. Ao mencionar estes fenômenos característicos do trabalho onírico, Freud descreve fenomenologicamente *estruturas a priori configuradoras* de um pré-texto, que não correspondem às estruturas lógicas do discurso vigil, marcado pela linguagem verbal, mas que cumprem naquele a mesma função – que chamarei “categorial”, à maneira kantiana – que as categorias aristotélico-kantianas desempenham no discurso dito racional. Se assim fosse, Freud teria descoberto não tanto um processo de “desfiguração” (inconscientemente determinado), mas uma dinâmica configuradora *mais originária*, decerto, que a Kant descreveu, mas igualmente ficcional. A linguagem onírica que Freud interpreta como encriptadora, seria provavelmente *a linguagem mais primitiva*, que o bebê talvez até já possua no ventre materno, mas em que, depois, na infância e restantes etapas de crescimento, se irão entrelaçando elementos formais de tipo verbal-lógico e materiais de diferentes procedências. Essa linguagem primeva está feita de sobreposições e associações que expressam imagéticamente os nexos que, depois, se traduzirão gramaticalmente no idioma em que o bebê cresce e que aprenderá rapidamente.

A hipótese hermenêutica que acabo de desenhar com um mínimo de meios necessitaria, naturalmente, de contraste com os fatos e hipóteses científicos, quer por via das neurociências, quer da pediatria e pedopsiquiatria, o que não é possível fazer aqui. Mas foi no contexto clínico que Freud realizou a descoberta desse processo, justamente quando falha o acesso do

indivíduo a si mesmo e só mediante a relação é possível recuperar algo do processo.

O segundo exemplo que gostaria de expor é, decerto, mais complexo e eu vou ter de enunciá-lo de maneira ainda mais sumária que o anterior. Trata-se do conceito introduzido por Melanie Klein para compreender a relação da criança com a mãe, quando, em uma fase de agressividade, desenvolve um mecanismo esquizoide, primitivo e inconsciente, a que chama “identificação projetiva”. Ao contrário de Freud, Klein usa o conceito de identificação não no sentido de apropriação *do* objeto, mas de projeção *no* objeto de características próprias, que rejeita como “más” ou odiosas e que, assim, passa a ver como se não fossem propriamente suas, embora mantendo-as sob o seu domínio, o que lhe permite ir construindo a sua identidade, mediante o colocar no objeto-mãe o que rejeita de si⁷. O “mecanismo” pode reaparecer em situações regressivas esquizo-paranoïdes no adulto. A este conceito, Bion acrescentou um matiz notável, ao descobrir neste procedimento uma *forma de comunicação* que transcende a mera relação agressiva e pode permitir à criança elaborar positivamente, com a ajuda da mãe, a sua própria experiência e transformar o material bruto da relação em matéria onírica e consciente (Bion, 1962). A esta função, que pressupõe a identificação projetiva, mas encaminhada para o desenvolvimento positivo, chamou Bion a “função alfa”. Se extrairmos este instrumento conceitual da relação primitiva e prototípica da criança com a mãe ou mesmo das situações patológicas, despindo-o do que caracteriza o seu contexto de uso estrito, encontramo-nos não tanto com um “mecanismo” (termo que evoca automatismos técnicos) como com uma *estrutura relacional* que revela, em outro contexto, o que Kant estabeleceria como construção do objeto, na qual se produz, simultaneamente, a “identifica-

⁷ Klein (1987, p. 8): “Much of the hatred against parts of the self is now directed towards the mother. This leads to a particular form of identification which establishes the prototype of an aggressive object-relation. I suggest for these processes the term ‘projective identification’”.

ção” do sujeito (da subsunção), cujos traços identitários reais aparecem eles próprios ficcionalmente em um objeto. Curiosamente, pois, Klein descobre, num quadro específico de análise, um morfema, que a crítica kantiana do conhecimento tinha desenhado como procedimento transcendental, e que, hoje, podemos considerar uma estrutura hermenêutica constatável em muitos comportamentos tanto normais como patológicos. É certo que a projeção kantiana é formal, é projeção da forma de objeto, enquanto a kleiniana é material, é expulsão de conteúdos representacionais. No entanto, em ambos os casos aquilo de que se trata é da constituição de um espaço em que têm lugar representações do que, ao mesmo tempo que se “me” opõe, me pertence como tal oposto. Objeto e sujeito aparecem na sua relação constituinte e estruturante. Também é certo que Kant não tinha em mente um processo que se instaura numa determinada fase de desenvolvimento humano, mas uma função universal e necessária de todo o conhecimento humano. Hoje não podemos, contudo, prescindir da consideração do próprio crescimento humano e das suas etapas, que, como Piaget mostrou cabalmente, não contradiz a validade da concepção kantiana, antes permitindo compreender como chega a instaurar-se.

A noção de “objeto potencial” de Winnicott contribui igualmente à compreensão do que está aqui em jogo. Do ponto de vista estritamente psicanalítico, oferece uma compreensão, que é diferente das anteriores, do processo de amadurecimento, isto é, do desabrochar da relação do ser humano com a realidade exterior (habitualmente designada como “objetiva”) e interior. Mas, em um enfoque filosófico, pode ser considerada uma forma de entender a própria construção do lugar do objeto, capaz de, em modulações crescentes, instituir-se como uma esfera universal de encontro com o real, em que a vida humana possa desenvolver-se relationalmente. Esse lugar não é, nesta perspectiva, imediatamente “exterior”, não se situa fora do que o infante está a aprender ser “seu”, isto é, experimentado de forma imediata como estando sob o seu domínio. Antes, como diz Winni-

cott, “de forma universal”, surgem “fenômenos transicionais”⁸, pensamentos e fantasias, que investem “algum objeto mole” (entre a criança e a mae-ambiente) de um sentido intermédio, capaz de atenuar a angústia do exterior inóspito, inquietante ao proporcionar uma esfera objetual “de transição”, em que se adivinha a insegurança ante o mundo externo e a necessidade de confiar numa esfera ainda fusional, ainda prediferenciada do que, em filosofia, chamaríamos um sujeito-objeto ainda indistintos. Esta fase intermédia, que com o tempo chegará a ser o mundo da cultura, longe de desmentir a função objetivante, parece-me chamar a atenção, justamente, para o nascer da projeção construtiva do objeto, mediante a introdução nele daquilo que o torna confiável. É nesse espaço confiável que se constitui o mundo da vida. Esta é, pois, uma terceira abordagem, surgida da experiência clínica, que alerta para a primordial estrutura relacional que constitui a maneira de ser (de chegar a ser) humana e que institui, isto é, dá lugar ao “objeto” como tal.

5. Concluo

Tracei uma aproximação conceitual entre o que Kant ofereceu à filosofia e algumas contribuições importantes da clínica psicanalítica, na evocação do que chamei “instrumentos conceituais transversais”. Considero que no trabalho filosófico, habituado a mover-se na teoria, mas sem

⁸ Winnicott (1971/2016, pp. 40-41, tradução nossa): “Para mim, o significado do jogo adquiriu uma nova coloração a partir do momento em que segui o tema dos fenômenos transicionais e procurei o seu rastro em todas os sutis desenvolvimentos, desde a primeira utilização do objeto ou técnica transicionais até as últimas etapas da capacidade de um ser humano para a experiência cultural. [...]. O que eu chamo fenômenos transicionais são universais [...]. O espaço potencial entre o bebê e a mãe varia, em grande medida, segundo as experiências vitais daquele em relação com esta ou com a figura materna e eu contrasto este espaço potencial (a) com o mundo interior (que se relaciona com a associação psicossomática) e (b) com a realidade exterior (que tem as suas próprias realidades, que se pode estudar de forma objetiva e, por muito que pareça variar segundo o estado do indivíduo que a observa, mantém-se, na verdade, constante.”

renunciar à sua originária vocação prática, as descobertas realizadas pela prática clínica e muito especialmente psicoterapêutica são enormemente enriquecedoras e desafiantes, pelo que revelam dos processos mentais e comportamentais que caracterizam o nosso viver e conviver cotidiano. Nem toda a filosofia tem que se ocupar destes temas. A filosofia fenomenológica, centrada nas “vivências intencionais”, à maneira husserliana, ou no “ser-no-mundo-uns-com-os-outros”, à maneira heideggeriana, não pode, penso, prescindir de os ter em consideração como um elemento fundamental, que oferece à teoria o campo da necessária experiência sem a qual se pensaria em vazio. Não só as grandes linhas de investigação científica, mas também as práticas são suscetíveis de elucidar, de sugerir e de reafirmar algumas hipóteses, a que o pensamento filosófico acedeu por via da mera reflexão. O rigor filosófico não se comprova pelos procedimentos das ciências exatas, mas requer o contraste das descobertas científicas e das práticas investigativas que se ligam aos casos singulares, com base nos quais cresce o saber acerca das formas de vida e da realização da existência, na sua precariedade, seja malograda ou em plenitude. A prática clínica, quer diretamente pelo seu exercício, quer indiretamente pela via da narrativa de casos e pela sua interpretação, como antes as experiências transmitidas pela literatura, independentemente do estilo e linguagem literária de cada escritor, são, do meu ponto de vista, uma das bases mais importantes para a pesquisa fenomenológica do ser à maneira humana. Fique, portanto, a presente reflexão a título de uma breve introdução, sem dúvida merecedora de uma análise mais detalhada, a uma das vias de investigação filosófica que constituem, no meu entender, um desafio incontornável para a ontologia, nos nossos tempos.

Referências

- Bion, W. (1962). A Theory of Thinking. *International Journal of Psycho-Analysis*, 43.

- Capeillères, Fabien. (2004). *Kant Philosophe newtonien. Figures d l'Idéal de scientificalité en Métaphysique*. Paris: Cerf.
- Dilthey, W. (1890). *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens na die Realität der Aussenwelt und seinem Recht* (Sitzungsbericht der königliche preußige Akademie der Wissenschaften zu Berlin). In F. Volpi, (2005). *Enciclopedia de obras filosóficas* (Vol. I). Barcelona: Herder.
- Foucault, M. (1984). *Histoire de la Sexualité* (vol. II: *Le souci de soi*). Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (2001). *L'Herméneutique du sujet*. Paris: Gallimard/Seuil.
- Freud, S. (1900). The Interpretation of Dreams. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. IV-V). Ed. J. Strachey, 1953.
- Freud, S. (1901). On dreams. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. V). Ed. J. Strachey, 1953.
- Freud, S. (2001). *A interpretação dos Sonhos*. Rio de Janeiro: Imago.
- Hadot, P. (1981). *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris: Institut d'Études Augustiniennes.
- Heidegger, M. (1919). *Der Idee der Philosophie und die Weltanschauungs Problem* (KNS, 1919, Gesamtausgabe Bd. 56/57, B. Heimbüchel, Ed.). Frankfurt: Klostermann, 1987.
- Husserl, E. (1900). *Logische Untersuchungen, I*. In E. Husserl, *Husserliana* (Bd. XVIII). Haia: Nijhoff, 1975.
- Husserl, E. (1927). Der Encyclopaedia Britannica Artikel. In E. Husserl, *Husserliana* (Bd. IX, W. Biemel, ed.). Haia: Nijhoff, 1962.
- Kant, I. (1968 ss.). *Kants Werke*. Akademie Textausgabe [Ak.]. Berlim: De Gruyter.
- Kant, I. (1764). *Versuch über die Krankheiten des Kopfes*. Ak. II, 257-272.
- Kant, I. (1766). *Träume eines Geistessehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik*. Ak. II, 315-384.

- Kant, I. (1781/1787). *Kritik der reinen Vernunft*. Ak. III-IV.
- Kant, I. (1786). *Was heisst: sich im Denken orientieren*. Ak. VIII, 131-148.
- Kant, I. (1788). *Kritik der praktischen Vernunft*. Ak. V.
- Kant, I. (1790). *Kritik der Urteilskraft*. Ak. V.
- Kant, I. (1800). *Logik* (Jäsche), Ak. IX. (Traduzido por J. Barata-Moura:
Kant e o conceito de Filosofia. Lisboa: Sampaedro, 1971.)
- Klein, M. (1946). Notes on Some Schizoid Mechanisms. In M. Klein,
The Writings of Melanie Klein (Vol. III). Londres: The Hogarth Press,
1987.
- Reis, R. R. e Faggion, A. (Orgs.). (2010). *Um filósofo e a multiplicidade de
dizeres. Homenagem aos 70 anos de vida e 40 anos de Brasil de Zeljko
Loparic*. Campinas: CLE.
- Winnicott, D. W. (1971). Playing and Reality. In D. W. Winnicott, *The
Collected Works of D. W. Winnicott* (Vol. 9). Oxford: Oxford
University Press, 2016 (Tradução brasileira: *O brincar e a realidade*.
Rio de Janeiro: Imago, 1975.)

Entre Tânatus e Eros: a reconciliação dos deuses – Marcuse leitor de Freud

Francisco Verardi Bocca

No ano de 1955, Herbert Marcuse publicou *Eros e civilização* com o intuito de produzir, como declarou no subtítulo, “uma interpretação filosófica do pensamento de Freud”. Na verdade, trata-se de uma obra de extrema atualidade que teve o propósito de confrontá-lo com o revisionismo dos chamados “neofreudianos”, como declarou em posfácio de 1966, mas, especialmente, objetivou retomar as teses da psicanálise, criticando-as e relacionando-as ao âmbito da economia capitalista e da sociedade de classes da época. Mas não somente isso.

De minha parte, gostaria de dizer que não se trata, como habitualmente fazemos em uma investigação filosófica, de uma *interpretação exegética*, como parece ter alegado, da qual se poderia esperar além da análise uma explicação detalhada e cuidadosa das teses de Freud. Na verdade, entendo que Marcuse tratou de promover uma *torção* das teses de Freud, pois produziu o que chamarei de um *deslocamento de sentido*¹, cujo resultado foi a construção, digamos, de uma teoria própria. A obra, uma das tantas recepções europeias do pensamento de Freud, carecendo de fidelidade teórica, transbordou os limites impostos por este com o propósito – parece-me explícito – de obter e fornecer munição ao movimento de uma luta política de época, vale dizer, de uma “luta pela vida”, e com ela impulsionar a busca da felicidade humana, alcançável através da satisfação individual de desejos em uma sociedade de economia renovada. Por consequência, entendo que sua reflexão utilitariamente legitimou o avanço criador de seu próprio projeto, que veio a se tornar, de fato, mais que uma simples renovação da psicanálise, sua própria filosofia.

¹ Conceito emprestado da análise de discurso (AD) francesa.

A torção que alego fica explícita se considerarmos a própria obra *O mal-estar na civilização* (1929/1969), na qual Freud se mostrou distante da expectativa de Marcuse. Distância e desacordo que já tinham sido anunciados de forma acentuada em *Além do princípio do prazer* (1920/1969), no qual apresentou uma espécie de teleologia rigorosa (nunca abandonada) da vida orgânica dotada de uma tendência e orientada por um princípio que a conduz à morte, ao inorgânico. De modo que, para Freud, também a civilização não teria, do ponto de vista econômico, mais do que o encargo de atender com todo recurso disponível à máxima do *Princípio do prazer* que, como concluiu, “parece, na realidade, servir aos instintos de morte” (1920/1969, p. 74). Instinto que foi, em *O problema econômico do masoquismo* (1924), mais uma vez definido como aquele que “procura desintegrar o organismo celular e conduzir cada organismo unicelular separado (que o compõe) para um estado de estabilidade inorgânica” (1924/2006, p. 181). Tudo em atendimento de uma tendência primária também presente na vida psíquica que visa emancipá-la de excitações, no sentido da inércia, isto é, de evitar excitações com auxílio do princípio de inércia². Nas palavras de Monzani (1989, p. 198), atendendo a uma “finalidade basicamente mortuária”.

É verdade que, para Freud, dirão aqueles que se sentem desconfortáveis com este aspecto de seu pensamento, uma possibilidade de sustentação da civilização se daria, *grosso modo*, pela renúncia aos desejos e pela

² Gabbi Júnior esclarece que, na obra *Projeto de uma psicologia científica* (1895), o princípio da inércia, além de expressar a ausência de acelerações, expressa também a ausência de quaisquer movimentos. Assim, conclui que “o princípio da inércia exprime um caso particular da lei da inércia, aquele onde a diferença entre movimento e repouso é nula” (1995, p. 112, nota 7) e continua, adiante, “em suma, o princípio da inércia expressa a tendência do sistema nervoso de evitar que ajam sobre ele forças que o obrigariam a abandonar seu estado de repouso” (1995, p. 113, nota 10).

deposição do *Princípio do prazer* que os orienta. Deposição necessária por ele não apresentar compromisso com a conservação do indivíduo ou da espécie. Deposição que seria possível por sua conciliação com o *Princípio de realidade*, sendo este o responsável em grande medida pela imposição da renúncia e controle dos desejos. Deposição possível especialmente em casos em que a sublimação fosse possível. Afinal, a expectativa positiva nessa modalidade de transformação do desejo foi sem dúvida estimulada por Freud. Mas nem sempre. Isso porque, pelo menos uma vez, para nos determos em um bom exemplo, Freud manifestou opinião e expectativa contrárias: trata-se da obra *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna* (1908/1969).

Nessa obra, Freud introduziu uma noção curiosa, pois, segundo ela, o processo civilizatório pelo qual passa a humanidade coloca seus próprios objetivos (culturais) em risco, ou seja, atenta contra si mesmo na ânsia de se constituir. De modo que seu sucesso comporta intrinsecamente a iminência de seu fracasso, visível na emergência constante e progressiva da doença nervosa (moderna), seu principal dano, mas não o único. Reconheceu que, ao empreender esforços para organizar a atividade sexual do homem, já que se nutre da energia que dela retira, a moral civilizada moderna atenta contra sua própria finalidade e expõe sua contradição interna na medida em que subtrai e desvia a sexualidade do homem enquanto produz demandas e oferece satisfações substitutivas sempre crescentes e inalcançáveis. No entanto, é verdade que essa operação sobre a sexualidade humana, quando ocorre da maneira que Freud chamou de sublimação, deveria proporcionar um valor positivo para a civilização, mas frequentemente até mesmo ela degenera-se no que chamou de anormalidades, e assim também atenta contra a civilização e seus objetivos.

Por conta disso, sugiro que não nos empolgemos com a possibilidade de a sublimação atuar como procedimento redentor da humanidade. Até porque, nessa obra, Freud reconheceu os limites de sua aplicação, problematizando seu estatuto de mecanismo de conversão equilibrada, homeostática, da atividade sexual humana. Finalmente, também ela con-

tribuiria para a degeneração da civilização, uma vez que, segundo me parece, imprime um destino entrópico. Na verdade, nessa oportunidade, Freud subverteu seu estatuto de processo de reciclagem constante e eficaz da força instintual, o que permitiria evitar seu desgaste e exaustão e, assim, sustentaria a vida plena de sua quantidade e acrescida de qualidade.

Assim, pelo menos nessa obra (já que esta questão é bastante nuançada em Freud), Freud negou-lhe a condição de instrumento de reconciliação entre o *Princípio do prazer* e o *Princípio de realidade*, revelando sua submissão ao primeiro. Reconheceu que todas as formas de transformação dos desejos (e das forças instintivas que subjazem a eles), inclusive a sublimação, preveem na sua meta sua exaustão. De modo que nem mesmo ela daria conta da economia psíquica do homem. Para ilustrar esse argumento, Freud declarou que, em toda operação do aparelho psíquico (inclusive a sublimação), ocorre algo semelhante ao mundo físico regido pela segunda lei da termodinâmica, pois ele opera “da mesma forma que em nossas máquinas [nas quais] não é possível transformar todo o calor em energia mecânica” (Freud, 1908/1969, p. 174). Com essa consideração, muitas vezes negligenciada por seus leitores, entendo que Freud indicou que os processos de deslocamento da força instintual produzem, como resultado, tal qual nos artefatos mecânicos e na própria natureza física, uma perda inevitável de sua quantidade, ou seja, produzem o efeito de dissipação de energia justamente por se tratarem de mecanismos não reversíveis.

Ao recorrer ao ciclo de Carnot, Freud revelou um aspecto importante do que seria sua filosofia da natureza. O fez articulando um ponto de vista biológico evolucionista (mas declinista) a um ponto de vista físico entrópico. O fez sustentando um modo continuista de conceber a passagem da natureza física para a biológica (e desta de volta para a física), vale dizer, do inorgânico ao orgânico, e deste de novo ao inorgânico. De forma que a ordem biológica, assim como a civilização, teria emergido do inorgânico com toda força necessária para realizar os propósitos do *Princípio do prazer*, a saber, executar o processo finalista e declinista de evolução da

vida rumo ao inorgânico, ao repouso do inanimado. Portanto, construindo uma civilização que consiste numa imensa usina de caos físico e psíquico produtora crescente de mal-estar³.

A despeito disso, em *Moisés e o monoteísmo* (1938/1969), Freud considerou que todo o processo histórico ocorre, como disse, segundo “modificações na estrutura das comunidades humanas” (Freud, 1938/1969, p. 97) que articulam variação, fixação, transmissão e coexistência do adquirido. Modificações que resultaram, por exemplo, da superação da magia e da crença em ilusões. Superação que teria ocorrido na forma de, como disse, um “convite a avanços na intelectualidade (espiritualidade), e de seu incentivo às sublimações” (Freud, 1938/1969, p. 100). Com esse argumento, parece, pelo menos até certo ponto, esbanjar confiança em certa espontaneidade da razão. Isso porque, nessa obra, Freud reconheceu, por exemplo, no movimento de ascensão espiritual que resultou no monoteísmo um avanço em intelectualidade. No entanto, reconheceu tratar-se de um avanço que proporcionou resultados psíquicos duradouros que merecem ser avaliados com cuidado, pois eles põem em questão a própria noção de progresso e de harmonia social. Tentemos compreender seu saldo.

Digo isso justamente porque o monoteísmo, segundo Freud, trouxe consigo uma concepção grandiosa de Deus, grandiosa a ponto de deslocar para segundo plano sua percepção sensorial enquanto o apresenta como uma ideia abstrata. Portanto, um avanço ou mesmo uma sofisticação em intelectualidade que tem sua contrapartida no retrocesso em sensibilidade. Mais do que isso, como disse, “um triunfo da intelectualidade sobre a sensualidade, ou, estritamente falando, uma renúncia instintual, com todas as suas consequências psicológicas necessárias” (Freud, 1938/1969, p. 127) e inevitáveis.

³ Sobre isso, reconheço que, para além do mal-estar que resulta da adaptação à realidade, já que implica a submissão a ela, há ainda um agravante precisamente pelo obstáculo que a realidade impõe à meta orientada pelo *Princípio do prazer*, isto é, ao escoamento imediato de excitações sofridas pelo aparelho psíquico em seu procedimento de arco-reflexo. Desse modo, o homem sofre por suas condições de vida, mas sobretudo por ter que viver.

O advento do monoteísmo representou assim uma extraordinária evolução das atividades intelectuais que corresponde efetivamente a “um dos mais importantes estádios no caminho da hominização” (Freud, 1938/1969, p. 128), um passo momentoso em direção ao controle instintual e à valorização de sua renúncia. Pois, trata-se de um tipo de enlevo intelectual e moral pela qual o homem “orgulha-se da renúncia instintual, como se ela constituísse uma realização de valor” (Freud, 1938/1969, pp. 131-132). Experiência de uma lenta e progressiva renúncia instintual que produz no homem o júbilo por sua realização. No entanto, o argumento de Freud continua nuançado na medida em que indica tratar-se de um avanço que teve como consequência “o aumento da autoestima do indivíduo, tornando-o orgulhoso, de maneira que se sente superior a outras pessoas que permaneceram sob o encantamento da sensualidade” (Freud, 1938/1969, p. 129). Orgulho que, como reconheceu, corresponde a um “narcisismo aumentado pela consciência de uma dificuldade vencida” (Freud, 1938/1969, p. 133).

Trata-se de um avanço resultado de um nível intelectual e moral alcançado por uma abstração até então inexistente, a crença em um Deus universal e único que “afasta-se inteiramente da sexualidade e ao mesmo tempo eleva-se para o ideal da perfeição ética” (Freud, 1938/1969, p. 133). Ética que, no entanto, trouxe consigo a exclusão de outras religiões e povos. Fato que Freud reconheceu e denunciou por meio da reconstituição histórica do monoteísmo egípcio (de Amenófis IV), que, operando a partir de considerações de exclusividade e universalismo, ensejou um estágio de onde “nasceu inevitavelmente a intolerância, que anteriormente fora alheia ao mundo antigo e que por tão longo tempo permaneceu depois dele” (Freud, 1938/1969, p. 33). Expondo suas expectativas acerca do progresso da razão e do seu esclarecimento, Freud identificou a intolerância religiosa, além da cultural, como derivada do próprio progresso da razão universalista (tão combatida por Marcuse), que autoriza a pretensão de “domínio mundial” (Freud, 1938/1969, p. 100).

Freud já havia tratado desse tema no capítulo V de *Psicologia de grupo e análise do ego* (1921/1969). Considerando a Igreja católica como um grupo artificial que tem em Cristo seu líder, reconheceu que foi por meio de sua presença como tal que ela supriu a agressividade entre seus membros e, quem sabe, de seus membros. Contudo, considerou também que a constituição do grupo, em sua conformação e delimitação pelo mecanismo de identificação, se deu também pela emergência de um campo antagônico. Disse Freud:

Uma religião, mesmo que se chame a si mesma de religião do amor, tem de ser dura e inclemente para com aqueles que a ela não pertencem. Fundamentalmente, na verdade, toda religião é, dessa mesma maneira, uma religião de amor para todos aqueles a quem abrange, ao passo que a残酷和 a intolerância para com os que não lhes pertencem, são naturais a todas as religiões. (Freud, 1921/1969, p. 110)

Reconheceu que elas jamais superam o que chamou de *narcisismo das pequenas diferenças*, mas, antes, se valem dele. De modo que, quanto mais forte a identificação e o laço interno, quanto mais convicção, quanto mais unidade de pensamento (e crença), maior a intolerância ao que não abrange, ao que lhe é externo. O externo se torna objeto de exclusão por conta de uma imensa capacidade para o ensimesmamento do grupo. Capacidade para a construção de uma estrutura que sobrevive apenas enquanto escoa sua agressividade em direção ao grupo considerado adversário. Nesses termos, o próprio mecanismo de coesão interna do grupo se sustenta de seu antagonismo externo. A essa altura, pergunto se a reedição permanente dessa modalidade de conflito poderia ser a alternativa de sustentação indefinida de comunidades que evitariam assim seu declínio definitivo. Se o tornaria apenas virtual. Não sei ao certo, mas o fato é que, a princípio, funciona como dispositivo de sobrevivência do grupo ao impedir o acúmulo de tensão em seu interior, na medida em que, como dizem os físicos, rebaixa sua taxa de entropia positiva. Contudo, não impe-

de o cumprimento de um tipo de finalidade que consiste na produção crescente de mal-estar e infelicidade.

A propósito desse mecanismo, Freud declarou que, quando “o apóstolo Paulo postulou o amor universal entre os homens como o fundamento de sua comunidade cristã, uma extrema intolerância por parte da cristandade para com os que permaneceram fora dela tornou-se uma consequência inevitável” (1929/1969, p. 71). Adiante, reconheceu que “toda renúncia ao instinto torna-se agora uma fonte dinâmica de consciência, e cada nova renúncia aumenta a severidade e a intolerância dessa última” (Freud, 1929/1969, p. 90).

Levando esse argumento às últimas consequências, Loparic adverte que:

É interessante notar que Freud atribui o mal-estar na civilização não somente à moral religiosa – à religião enquanto ilusão –, mas também à razão iluminista. A sua teoria da censura neurotizante trabalha tanto com o conceito de repressão não-esclarecida quanto com o de repressão esclarecida, uma vez que a objetificação como tal, pode ser repressiva ao ser intrusiva ou impossibilitadora da vida humana. (Loparic, 2007, p. 70)

Dito isso, apresentarei a seguir as contribuições críticas de Marcuse que resultaram na concepção de uma racionalidade superior não repressiva potencializadora da civilização, portanto, constitutiva de um novo *Princípio de realidade* conciliado com o *Princípio do prazer*. Mas, antes, lembrando que ele não contradiz na totalidade a natureza instintiva do homem, como concebida por Freud, apenas torceu seus argumentos ao ponto de obter deles um princípio renovado que seria responsável pela construção de uma civilização não repressiva e que possibilitaria a liberdade e a felicidade do homem. Possibilidade compreendida a partir de uma distinção entre *repressão instintual* e *mais-repressão*, entre *Princípio de realidade* e *Princípio de desempenho*. Sua obra consistiu na tentativa de supe-

rar a dialética destrutiva de Freud pela via da superação da lógica da dominação capitalista.

Marcuse só se deu conta mais tarde, em 1966, no *Prefácio político*, da astúcia do capitalismo, admitindo que subestimou sua capacidade de desenvolver formas de controle social cada vez mais eficazes, bem como de estimular a produção e o consumo de bens supérfluos, potencializando as necessidades crescentes de satisfação de desejos, até porque, como reconheceu, “também a sociedade estabelecida tem seu Eros” (1975, p. 20). Em seu lugar, Marcuse preconizou na época uma civilização pautada em uma educação não repressiva, cujo progresso romperia com a união fatal entre produtividade e consumo, entre sexualidade e repressão. Ofereceu, para tanto, um novo enfoque, de nítida matriz marxista, para definir o *Princípio de realidade* a partir das então condições materiais de produção e consumo de bens. Essas condições, quando renovadas, seriam consequência de alterações razoáveis nas relações sociais que repercutiriam na própria estruturação psíquica dos homens. Para concebê-las, recorreu ao plano das entidades míticas e considerou *Eros* como um Deus relacionado tanto à beleza quanto ao amor sexual, que ocupou em toda obra o equivalente do conceito freudiano de “instinto de vida”.

Dessa forma, a tal “interpretação filosófica do pensamento de Freud” consistiu não só na sua mudança de enfoque e referenciais teóricos, mas na consideração de que as próprias realizações da civilização repressiva criam as precondições, não de sua autodestruição, mas para a abolição ou redução da própria repressão que a possibilitou. Aparentemente paradoxal, ele inseriu (ou reconheceu) no seio da própria civilização repressora um tipo de *Princípio de vida* (e de autorregulação) que o próprio Freud já havia abandonado àquela altura (1930), se é que um dia, ainda que por ocasião da primeira teoria dos instintos, o considerou de verdade.

A lógica salvífica que Marcuse introduziu no modo de produção capitalista e, por extensão, no conflito social, vem acompanhada da consideração de que, para ele, a repressão dos desejos é também social e historicamente constituída. Mas não para Freud, pelo menos uma vez, pois lembremos de seu argumento no segundo dos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1905/1969), justamente onde trata das inibições sexuais, acerca da repressão organicamente condicionada e fixada pela hereditariedade, apenas repetida pela educação. Nessa obra, Freud declarou que:

Nas crianças civilizadas, tem-se a impressão de que a construção desses diques é obra da educação, e certamente a educação tem muito a ver com isto. Na realidade, porém, esse desenvolvimento é organicamente condicionado e fixado pela hereditariedade, podendo produzir-se, no momento oportuno, sem nenhuma ajuda da educação. Esta fica inteiramente dentro do âmbito que lhe compete ao limitar-se a seguir o que foi organicamente prefixado e imprimi-lo de maneira um pouco mais polida e profunda. (Freud, 1905/1969, p. 167)

Já para Marcuse, a repressão somente instaura conflitos promovidos por “instituições sociais repressoras”, motivo pelo qual se conclui que seu primeiro interesse seria econômico, sustentado por agentes identificáveis, o que permite atribuir especificidades a cada estágio repressivo da civilização. Definido, assim, cada período, deve ter seu conteúdo criticado e revelado. Para levar essa tarefa adiante, a *repressão instintual* foi redefinida como *mais-repressão*, e o *Princípio de realidade* redefinido como *Princípio de desempenho*. Com *mais-repressão*, Marcuse indicou as restrições necessárias para o controle social visado por determinados interesses econômicos. Já o *Princípio de desempenho* confere conteúdo a todos eles.

Ora, uma organização social racional na qual todos trabalhem em favor da vida requer certamente modos distintos de repressão daqueles concebidos por Freud. Requer igualmente modos distintos dos efetivados pela sociedade capitalista. Consciente disso, Marcuse redefiniu-a, tanto para além do seu sentido biológico freudiano como para além do sentido

histórico-capitalista, como regida por “uma forma humana de princípio de prazer” (Marcuse, 1975, p. 53), uma forma que atue mais como orientadora da satisfação do que como sua oposição. Uma forma que não imponha aos seus membros *carências* e *controles* adicionais; por isso, chamou-a *mais-repressão*. Isso porque, visando transformar as pessoas em instrumento de trabalho e de consumo, o modo de produção capitalista “adicou mais repressão à organização dos instintos” (Marcuse, 1975, p. 54), notadamente sob o que Marcuse chamou *Princípio de desempenho*.

Assim, com esse instrumental teórico, revelou que o núcleo da realidade que gera barreira à sexualidade humana produz, na verdade, intensificações dos conflitos entre sexualidade e civilização que, no limite, conduziriam à sua própria supressão (da repressão). De fato, Marcuse tratou de diluir a oposição entre *mais-repressão* e felicidade, porque essa oposição se dá entre polos que podem ser alterados, por exemplo, em uma nova realidade menos repressiva. Uma nova realidade social que produza novas ideias e condutas estéticas e morais, mas, sobretudo, que possibilite um tipo de trabalho prazeroso (o artístico, por exemplo), de modo que o custo do progresso civilizatório deixe de ser, ao fim das contas, a perda da felicidade. Um tipo de trabalho artístico que produza efetivamente a reconciliação do *Princípio do prazer* com o *Princípio de realidade*, abrindo as portas para uma sociedade não repressiva.

Nesse ponto, identifico uma concordância com Freud. Pelo menos o Freud dos textos sobre estética, especialmente *Escritores criativos e devaneio* (1908b/1969), onde concebeu o modelo da criação como satisfação de desejos, ou seja, apresentou um modelo da criação literária calcado na satisfação do desejo pela via do fantasiar. É verdade que, embora o fantasiar não se reduza à criação artística, é ele quem dá o tom à explicação da arte. Sobre isso, mais tarde, em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico* (1911/2010), Freud argumentou que:

O artista é originalmente um homem que se afasta da realidade por não poder aceitar a renúncia à satisfação dos instintos que ela inicial-

mente requer, e concede a seus desejos eróticos e ambiciosos inteira liberdade de fantasia. Mas encontra o caminho de volta desse mundo de fantasia para a realidade, ao transformar suas fantasias, por meio de dons especiais, em realidade de novo tipo. (Freud, 1911/2010, pp. 117-118)

Freud traçou assim uma distinção entre a fantasia e a arte, considerando que esta última tem por objetivo e resultado a volta à realidade. Para ele, a arte consiste num retorno da fantasia ao real, oportunizando, completou, uma verdadeira forma de “reconciliação dos dois princípios [de prazer e de realidade]” (Freud, 1911/2010, p. 117). Assim, enquanto a fantasia nada mais é do que uma fração da atividade psíquica submetida ao *Princípio do prazer*, a arte é uma atividade que, embora fortemente vinculada a ele, submete-se também e de uma forma especial ao *Princípio de realidade*. Pois ela foi concebida por Marcuse como uma atividade que trava um eterno protesto contra toda forma de dominação, que é contra a sexualidade moralizada, pois ela “visa a uma realidade erótica em que os instintos vitais acabem descansando na gratificação sem repressão” (Marcuse, 1975, p. 126), conclui.

Ora, posso dizer agora que Marcuse percebeu que é justamente pela aliança entre trabalho e arte que a sexualidade subjugada e desviada pode assegurar a livre atuação de *Eros*. Ocorrência que, como ele espera, já poderia ser viabilizada pelo atual avanço tecnológico, dispensando as energias requeridas pelo *Princípio de desempenho*. Uma vez destronado, viveríamos a dialética da emancipação em detrimento da dialética da alienação. Dialética porque descreve um tipo de força propulsora interna que rompe os próprios limites do sistema produtivo capitalista e o lança num plano, digamos, superior. Dialética porque supõe o próprio Ananque convertido em expressão da sexualidade. Uma nova realidade alcançada por meio de um avanço consciente – pois se trata de uma nova racionalidade – que seria resultado, como disse anteriormente, de uma luta política pela vida. Vinculada ao prazer, a arte pode desempenhar um papel decisivo na refor-

mulação da civilização, na qual a equação freudiana entre repressão e civilização seria trocada por libertação e civilização, tudo como resultado da reivindicação da fantasia e de seu vínculo com o prazer.

Evidentemente não se trata de postular uma simples descarga da sexualidade, que certamente anularia sua canalização para fins socialmente úteis, ensejando toda ordem de narcisismos e perversões, como bem apontou Freud, mas de postular uma espécie de autossublimação da sexualidade, de modo que, como declarou Marcuse (1975, p. 180), ocorra “a transformação conceitual da sexualidade em *Eros*”. De fato, um tipo particular de sublimação nem repressiva, nem entrópica, que encontra paralelo em Freud, por exemplo, entre as que ocorrem entre pais e filhos, entre amigos, nas quais há ganhos qualitativos para a sexualidade. Enfim, deixando de ser ameaça, converte-se em produtora de cultura e de bem-estar. É, pois, a ideia de uma razão sensual que resultou da torção do pensamento de Freud. Para finalizar, Marcuse (1975, p. 17) declara ser ela a “fazer girar a roda do progresso noutra direção”.

Referências

- Bocca, F. V. (2004). Psicanálise e educação. In *Filosofia e ensino: um diálogo interdisciplinar*. Unijuí: Editora Unijuí, 2004.
- Freud, S. (1905). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In S. Freud, *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- Freud, S. (1908a). Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna. In S. Freud, *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- Freud, S. (1908b). Escritores criativos e devaneio. In S. Freud, *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- Freud, S. (1911). *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Freud, S. (1920). Além do princípio do prazer. In S. Freud, *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

- Freud, S. (1921). Psicologia de grupo e a análise do ego. In S. Freud, *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- Freud, S. (1924). O problema econômico do masoquismo. In S. Freud, *Escritos sobre a psicologia do inconsciente: 1923-1938* (Vol. 3). Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- Freud, S. (1929). O mal-estar na civilização. In S. Freud, *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- Freud, S. (1938). Moisés e o monoteísmo. In S. Freud, *Obras Completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1969.
- Gabbi Jr., O. F. (1995). Notas críticas sobre *Entwurf einer Psychologie*. In S. Freud, *Projeto de uma psicologia*. Rio de Janeiro: Imago.
- Loparic, Z. (2007). Objetificação e intolerância. *Natureza Humana*, 9(1), 51-95.
- Marcuse, H. (1975). *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora Unicamp.

Lacan contra a ontologia

Daniel Omar Perez

1. Ontologia e hegemonia

No percurso da obra de Lacan, podemos verificar que existem vários momentos nos quais é destacada a menção da ontologia ou dos temas ontológicos. No entanto, todos conhecem a passagem da ontologia à *henología* formulada em *O seminário* (Livro XIX). O termo é originário da língua grega que falavam pitagóricos, Platão, Aristóteles e que recebeu Plotino e referia à questão da unidade do Um¹. Diferente da ontologia, que discorreria respeito da questão do ser. A história desse problema na antiguidade indica a necessidade de atender à questão da possibilidade de algo como algo UM, anterior à aplicação de categorias de unidade e multiplicidade e, portanto, da possibilidade de um objeto definido nos seus limites. Esse problema foi silenciado, e, na modernidade, talvez só tenha sido Kant quem retomou a questão na *Crítica da razão pura* com as noções de *etwas*, *Mannigfaltigkeit*, *Gegenstand* e *Objekt*. No caso de Lacan, trata-se de nomear uma mudança de perspectiva desde a psicanálise dirigida menos a um discurso sobre o *ser* e mais à questão do desejo e da falta-em-ser. Daí que o problema seja com relação à questão da unidade e da impossibilidade de totalização, logicamente anterior à questão do ser. Nesse sentido, Lacan afirma que a questão da psicanálise é pré-ontológica.

Podemos dizer que a história da diferença entre ontologia e henología em Lacan começa com o modo de abordagem daquilo que é um problema na psicanálise. Esse destaque, do último ensino de Lacan, começa com um

¹ Para um estudo apurado da questão do UM, ver Almeida (2014). O autor destaca a história do problema a partir dos pitagóricos e sua abordagem aristotélica. Ver também: Uždavins (2009). O autor aborda a interpretação de Plotino sobre o problema do UM. E, ainda, Couloubaritsis (1992).

modo particular de entender a noção de desejo. O desejo do qual nos fala Lacan, a partir da década de 1940, se inscreve numa articulação entre os estudos da linguagem e da etnologia que inauguram o movimento estruturalista.

Com Lacan a psicanálise entra decididamente num modo de abordagem que privilegiará a noção de estrutura, procurará mostrar seus elementos e seu funcionamento. Assim, Lacan se afasta de qualquer psicogênese e de toda metafísica fundacionista. O problema aqui já não é acerca daquilo que é e nem do seu desenvolvimento, mas da estrutura de uma experiência. Assim, como não há ontologia em Claude Lévi-Strauss quando trata as relações de parentesco, em Michel Foucault quando aborda a relação entre as palavras e as coisas ou em nenhum dos pensadores estruturalistas que analisam relatos, mitos e poesias, também Lacan não desenvolve nada parecido.

O estruturalismo é um método do qual não pode se deduzir uma ontologia que lhe seja própria. No último Lacan, trata-se de uma maneira de dar conta do real a partir da ordem simbólica e imaginária (que produz o que se nomeia de Fantasma), segundo as relações dos elementos entre eles no interior de uma estrutura, que não permite formular uma conclusão sobre o ser ele mesmo. Poderia se dizer que aquilo que é, é puro efeito de estrutura. Nesse sentido, a henologia é anterior à ontologia, mas, com Lacan, essa passagem se dá de um modo peculiar que explicaremos a seguir.

Em *O seminário* (Livro XI) de 1964, sobre *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*, no qual se propõe um trabalho de reformulação do inconsciente na medida em que se define como uma descontinuidade surgida no discurso, isto é, como hiância, J.-A. Miller se dirigia a Lacan para perguntar sobre sua ontologia. Lacan respondeu na aula de 29 de novembro de 1964. Com efeito, coloca-se a questão de saber se é possível desenvolver uma ontologia do inconsciente a partir dessa hiância que Lacan destaca retomando a teoria freudiana do inconsciente, que, desde o exemplo do esquecimento, faz surgir a descontinuidade no discurso. As-

sim, Lacan afirma que: “Poderíamos dizer da hiância do inconsciente que é pré-ontológica [...] não é nem ser nem não ser, é não-realizado”. Para Lacan, em 1964, o inconsciente não é apreensível como um ser, mas aparece como um acontecimento que surge para desaparecer. J.-A. Miller, em seu curso sobre *Los usos del lapso* em 1999, destacou o estatuto do inconsciente como fenômeno, “como acontecimento na trama do tempo” (Miller, 2005), como acontecimento que surge *aqui e agora*. É em relação a esse acontecimento que o sujeito não é senão nomeado como falta-em-ser. O sujeito aparece como efeito de um acontecimento de descontinuidade do discurso, em que o discurso falha, isto é, no acontecimento da falha discursiva.

Assim, Lacan procura dar conta do estatuto fenomênico do inconsciente como acontecimento e, nesse sentido, em *O seminário* (Livro XI) afirma que o “estatuto do inconsciente tão frágil no plano ôntico [...] é ético”. Lacan assevera, ainda, retomando as palavras de Freud, que a psicanálise tem como objeto o desejo. Porém, ele não é abordado do ponto de vista de uma reflexão acerca dos seus fundamentos metafísicos, como também não é postulado como fundamento de algo, nem mesmo da realidade em geral. O desejo é abordado em relação com algo, assim como um sujeito como efeito daquele. Nesse sentido, o trabalho se orienta a uma práxis e não a uma fundamentação. Assim, passamos da estrutura da experiência do inconsciente para a práxis da psicanálise. O estatuto ético do inconsciente faz com que, diante do seu surgimento, como acontecimento da descontinuidade do discurso, convoque a um ato no sujeito. Por isso, como o inconsciente é acontecimento, o psicanalista forma parte dele (do acontecimento) enquanto objeto (efêmero) em relação com o sujeito analisante. Essa situação se mostra topologicamente na passagem da fita de Moebius, que produz a relação de dois toros. Desse modo, Lacan extrai consequências relativas ao acontecimento do inconsciente que surge na análise e da práxis do processo analítico que, enquanto processo de corte, tem um efeito sobre a repetição do sujeito analisante quando se pontua

aquilo que se relaciona com o encontro falido com o real e, por isso, a descontinuidade no discurso.

Assim, Lacan também se separa explicitamente da ontologia tanto no seminário de 1972-1973, daquela ontologia que se funda na filosofia antiga, a aristotélica, quanto no verão de 1959, quando inicia *O seminário* sobre *A ética da psicanálise*, mostrando outro aspecto que se deriva da anterior: a ética do supremo bem.

2. Estrutura e práxis: a questão ética

A ética da psicanálise difere de uma normativa ou de uma deontologia profissional. Isto é, não se trata de um conjunto de normas, regras e princípios que descrevem e regem as obrigações e os comportamentos de uma determinada prática. Geralmente, esse tipo de código diz respeito à regulação do trato com os clientes do profissional em questão. Longe dessa problemática social e de mercado, a reflexão da psicanálise sobre a questão ética não procura sustentar um código, mas desconstruir os parâmetros da ética pré-moderna (Kehl, 2002, p. 8).

Na aula de 6 de julho de 1960, de *O seminário* (Livro VII), sob o título *Os paradoxos da ética ou Agiste em conformidade com teu desejo*, Lacan propõe diferentes interpretações a respeito da existência ou não de uma ética específica da psicanálise:

Se há uma ética da psicanálise – a questão se coloca –, é na medida em que, de alguma maneira, por menos que seja, a análise fornece algo que se coloca como medida de nossa ação – ou simplesmente pretende isso. (Lacan, 1997)

É nessa aula que Lacan anuncia o que mais tarde ficou conhecido como a máxima da ética da psicanálise: “Não cedas do teu desejo”. No seminário, ele a apresenta a título experimental, propondo que a única coisa da qual se possa ser culpado, pelo menos na perspectiva analítica, é de ter cedido de seu desejo. Assim, a ética da psicanálise concerne ao

desejo e ao real do gozo que aparece em relação com um sujeito da linguagem que determina atos e comportamentos.

No início da apresentação do programa de 1959, que seria desenvolvido nas aulas, Lacan confessa que não foi sem hesitação ou temor que teria decidido pelo tema, justificando a escolha da palavra ética na chamada do Seminário. Ao mesmo tempo, Lacan também não cessa de salientar que a experiência o conduziu a aprofundar o universo da falta. O que nos ensina a psicanálise desde Freud é que, uma vez que o sujeito é marcado pela falta, na sua entrada na linguagem, como ensina Lacan, a sua completude estará para sempre em questão. Completude que, por nunca ter sido para o sujeito da linguagem, é condição do que se apresenta para o sujeito do desejo. Dito por outras palavras, o nunca ter sido da completude é causa do desejo do sujeito da falta. *Das Ding* (a Coisa) é o objeto nomeado por Lacan como aquilo que falta desde sempre e, portanto, como impossível de ser reencontrado, por não poder ser simbolizado. O objeto mítico, *das Ding*, é o Outro absoluto do sujeito. Assim, o acesso à possibilidade do desejo está diretamente vinculado a uma perda originária (a incompletude, o UM), a um vazio impossível de ser preenchido, ou seja, à falta. É nessa direção que o sujeito se direciona. Isto é, na tentativa de buscar um objeto que o complete. O fracasso dessa tentativa o movimenta e abre a possibilidade da experiência analítica.

3. O gozo

Não foi Lacan o primeiro a falar sobre o gozo e o sujeito. Podemos dizer com certeza que a noção de gozo tem uma história na história do pensamento alemão. Na doutrina do direito de Kant, a noção *Genuss* está problemáticamente colocada em relação às coisas e às pessoas com as quais estabeleço uma relação jurídica. A apropriação da coisa de usufruto pode ser juridicamente válida enquanto não é dos outros, e isso cabe para uma parcela de terra tanto quanto para o usufruto sexual no matrimônio. Também na filosofia do direito de Hegel, *Genuss* aparece como algo impossível

de compartilhar, alheio ao entendimento, oposto ao desejo, enquanto reconhecimento recíproco de duas consciências. Na *Enciclopédia filosófica* de Hegel, encontramos a ideia de que se eu expresso que uma coisa também me agrada ou se me remeto ao seu gozo, também expresso que essa coisa tem esse valor para mim. Com isso, suprimi a relação possível com os outros, que se baseia no entendimento. No caso de Freud, o *Homem dos ratos*, o analisante se refere a um *prazer intenso* no momento em que lembra a tortura. No relato de Freud do *fort-da*, encontramos a referência da expressão de júbilo da criança por ocasião do jogo com o carretel. No caso de Freud do *presidente Schreber*, há referência ao gozo que o paciente experimentara por causa da transformação do seu corpo de homem em um corpo feminino.

Assim, haveria um gozo no imaginário do júbilo da imagem no espelho indicado por Lacan em *Os complexos familiares*; um gozo no simbólico, a partir da experiência do *fort-da*, um gozo Real na carne, no núcleo do sintoma. De acordo com Braunstein (2007), o gozo é um conceito central em psicanálise cuja acepção indicaria desde um excesso intolerável do prazer até uma manifestação do corpo mais próxima à tensão extrema, à dor e ao sofrimento. Nos momentos do uso freudiano, utiliza-se a palavra alemã *Genuss*, e, na versão lacaniana, encontramos a francesa *jouissance* e a inglesa *enjoyment*.

Lacan, em *O seminário: Livro V – As formações do inconsciente* (1958), introduz uma diferença que relembra Hegel: o gozo como o *outro polo do desejo*. Mas é a partir de *O seminário: Livro VII – A ética da psicanálise* que Lacan vai tematizar a questão do gozo apresentando-o como gozo da transgressão em relação com Kant e com Sade.

A teoria lacaniana do gozo parte da ideia freudiana de uma energia psíquica que recria um circuito pulsional. O circuito das pulsões parte de um impulso psíquico com fonte somática, que busca satisfação e imprime uma tensão no aparelho psíquico. Essa satisfação é obstaculizada por uma barreira, no caso, a operação de repressão ou recalque. Quanto maior

a rigidez da repressão ou recalcamento, mais exacerbada a tensão que se manifesta no aparelho. Diante da muralha que o recalcamento impõe, o impulso não alcança seu escoamento e, portanto, não há satisfação total. Lacan (1959-1960, p. 216) retoma Freud em *O mal-estar na civilização* e adverte que tudo o que se passa do gozo à interdição se dá no sentido de um reforço sempre crescente de interdição. Com o conceito de gozo, Lacan opera a passagem da libido à pulsão de morte e à agressividade e, desse modo, as unifica. Recordemos que as pulsões em Freud permanecem distintas e podem ser classificadas em pulsões de vida (de conservação) e de morte (desagregadoras) ou, antes, em pulsões de vida e pulsão sexual. No entanto, o conceito de gozo aqui proposto por Lacan unifica a libido e a pulsão de morte, e, dessa forma, reconhece-se que, em última instância, toda pulsão é pulsão de morte. Mas destaquemos: só em última instância. Assim, Lacan acrescenta a noção de gozo à teoria freudiana da pulsão e a apresenta de forma paradoxal, na parte do *Seminário VII* intitulando “Os paradoxos do gozo”.

No *Seminário VII*, Lacan estava no início da elaboração formal sua teoria geral do gozo, que não cessará de ser formulada até *O Seminário XX*. No início, por vezes, Lacan se utilizava da acepção ordinária que a palavra tinha no vocabulário corrente, em outros momentos a retirava de Freud, que a entendia como sinônimo de prazer intenso ou de volúpia (Valas, 2001, p. 28). Miller recorda que, em *O Seminário VII*, Lacan se pergunta sobre o conceito freudiano de prazer, a fim de valorizar a invenção freudiana que consistia em apontar para aquilo que ultrapassava os limites do princípio do prazer: “Lacan dá ao que ultrapassa esses limites o nome de ‘gozo’” (Miller, 2005, p. 121). Nesse momento do *Seminário VII*, Lacan introduz o gozo como satisfação da pulsão a partir da transgressão. Citamos Lacan:

É nesse ponto que chegamos à fórmula de que uma transgressão é necessária para aceder a esse gozo, e que é muito precisamente para isso que serve a Lei. A transgressão no sentido do gozo só se efetiva

apoioando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei. (Lacan, 1960, p. 217)

Trata-se de um gozo que aparece como tentativa de satisfação da pulsão essencialmente ligada ao excesso e esse é o ponto lacaniano por excelência. É o excesso que não pode ser nem reintegrado nem escondido satisfatoriamente. Não havendo satisfação absoluta, aparece o excesso. Dessa forma, Lacan avisa que não podemos suportar o “extremo do prazer, na medida em que consiste em forçar o acesso à Coisa” (Lacan, 1959-1960, p. 102). Como sabemos, a Coisa, *Das Ding*, é o objeto que falta desde sempre e porque não pode ser simbolizado é o objeto impossível de ser reencontrado. Uma vez que o sujeito é marcado pela falta, o seu complemento estará para sempre perdido, entendemos que esse complemento, então, por nunca ter estado presente, é condição e causa do desejo. O acesso do sujeito ao desejo está diretamente vinculado a uma perda, a um vazio impossível de ser preenchido, ou seja, à falta. É nessa direção que o sujeito se movimenta na tentativa de buscar um objeto que o finalize. “É esse objeto, *das Ding*, enquanto o Outro absoluto do sujeito, que se trata de reencontrar.” Mas estruturalmente isso se mostra impossível. Com isso, Lacan tem tudo para fazer aparecer o objeto pequeno a e nomeá-lo como causa do desejo. Porém, isso só acontecerá em *O Seminário X: A angústia*.

Para além do pensamento freudiano acerca do desejo inconsciente, cujo objeto se apresenta como faltante, Lacan regredie na estrutura introduzindo a ausência fundamental da Coisa, elemento retirado do próprio texto freudiano do *Projeto de uma psicologia para cientistas*, e reposiciona o elemento da lei. Assim, Lacan poderá mostrar, como Paulo (conheci o pecado quando conheci a lei), que existe o desejo porque existe a lei. Aquilo que mantém o sujeito no desejo é a lei. No entanto, já podemos perceber que a lei constitutiva do desejo, para Lacan, não é a lei edipiana, como é no caso de Freud. O que se encontra no núcleo da teoria lacaniana do desejo é uma lei que submete o sujeito a uma confrontação com a morte, com a falta, em relação à qual não é possível ser indiferente: a lei da castração. A

lei da castração se dá na entrada do sujeito na linguagem: é a palavra simbólica cortando o real da carne.

Como visto anteriormente, o exercício do gozo não escapa à lei, muito pelo contrário, uma parte desse gozo é dirigida exatamente a um reforço da interdição. Freudianamente, Lacan articula a submissão do sujeito à lei moral com o reforço das exigências cruéis do supereu, mas inclui um gozo nesse ponto. “Todo aquele que se aplica em submeter-se à lei moral sempre vê reforçarem-se as exigências, sempre mais minuciosas, mais cruéis de seu supereu” (Lacan, 1960, p. 216). Podemos dizer que há um fragmento de gozo na submissão e um fragmento de gozo na transgressão. Dessa forma, reinterpreta-se a posição sadomasoquista do sujeito. Quando Lacan apresenta a natureza do gozo da transgressão, admite ter voltado a dar “à perversão seu direito de cidadania”. É nesse momento que se torna imprescindível a leitura da obra de Marquês de Sade: “Sade está nesse limite, e ele nos ensina, na medida em que imagina transpô-lo, que cultiva essa fantasia com o deleite moroso, onde ela se desenvolve” (Lacan, 1960, p. 240). De acordo com Lacan, Sade não apenas evidencia a estrutura imaginária do limite, ele também o transpõe, mas não por meio da fantasia, senão da doutrina libertina enunciada em sua obra onde destaca “o gozo da destruição, a própria virtude do crime, o mal buscado pelo mal, e em última instância – o Ser-supremo-em-maldade”. Seria equivocado encontrar em Sade um simples *bon vivant*. Sade é uma máquina, há um dever de gozo ao qual os homens devem se submeter e ainda levá-lo até suas últimas consequências, até sua aniquilação absoluta. A máquina sadeana termina no próprio esgotamento, como uma máquina entrópica, como nomeia Francisco Bocca à estrutura da orgia dos romances do Marquês. Todos se submetem à lei da natureza que conduz à exaustão.

As elaborações do Seminário VII conduziram para um “ponto de apocalipse, ou de revelação, de algo que se chama transgressão” (Lacan, 1960, p. 253). Lacan afirma ainda que:

Esse ponto de transgressão tem uma relação sensível com o que está em questão em nossa interrogação ética, ou seja, o sentido do desejo, que minha elaboração dos anos anteriores levou-os a distinguirem estritamente da necessidade na experiência freudiana, que é também a nossa, cotidiana. (Lacan, 1960, p. 254)

Para trabalhar esse ponto, Lacan coloca em confrontação *Kant com Sade*. Quando relaciona o filósofo alemão ao escritor libertino, Lacan nos permite pensar que não há ética senão articulada com uma lei, mas não por causa de algum ímpeto normativo, senão porque o que está em jogo é o excesso e a renúncia em relação com o Outro (como o lugar da linguagem que impõe sua própria lei). Assim, Lacan avança na relação dialética entre desejo e Lei:

A transgressão no sentido do gozo só se efetiva apoiando-se no princípio contrário, sob as formas da Lei. Se as vias para o gozo têm, nelas mesmas, algo que se amortece, que tende a ser impraticável, é a interdição que lhe serve, por assim dizer, de veículo utilitário, de tanque para sair desses círculos que trazem sempre o homem, sem saber, o que fazer, para a rotina de uma satisfação curta e irrepudiada. (Lacan, 1960, p. 217)

Se, num primeiro momento, o desejo é o desejo do Outro e se esse Outro é definido como lugar de significante, podemos afirmar com Valas (2001, p. 29) que é aí que o desejo se articula com a Lei: “se o desejo, submetido à Lei, pode constituir uma defesa do sujeito na sua relação com o gozo, ele está, ao mesmo tempo, no princípio de uma transgressão da Lei que abrirá ao sujeito o acesso ao gozo”. A Lei serve exatamente de suporte ao gozo, e é sob a forma da Lei que a transgressão se efetiva, fazendo com que o gozo seja *parcial* (Rinaldi, 1996, p. 82).

Por um lado, a interpretação neurótica da Lei é dada através da proibição e do recalque da castração. Por outro lado, o perverso interpreta lei como a que o intima a gozar (Juranville, 1987, p. 182), evitando, dessa forma, lidar com a castração, não mais pelo recalque, senão pela sua recusa.

Em *Kant com Sade*, Sade poderia ser entendido como modelo da perversão, enunciando a verdade do pensamento moral de Kant apresentando aqui por Lacan como paradigma da neurose. O dever com a lei ocupa o lugar central na moral kantiana e o agir não só é em conformidade à lei senão também pela própria lei que impõe ao sujeito o sentimento de respeito para com ela. Kant define o dever moral como uma ação, objetivamente prática, realizada pela lei moral (enquanto causa) e com exclusão de todos os fundamentos da inclinação, ou seja, o sujeito baseia suas ações no impulso que recebe da própria lei, desvinculando-se de tudo o que é considerado patológico no seu fundamento. Do outro lado da questão, vemos que Roudinesco (2008, p. 73) ressalta que o nome de Sade cristalizou como um sinônimo de perversão, tanto de sua estrutura quanto de suas manifestações sexuais. De acordo com Lacan (1960, p. 240), a tese de Sade é enunciada como “o gozo da destruição, a própria virtude do crime, o mal buscado pelo mal, e em última instância – o Ser – supremo em maldade”. A partir de uma investigação sobre a matéria e a natureza em geral, Sade coloca o homem como mais um campo no qual as forças materiais se consomem, colocando o sujeito numa relação com o desejo que ultrapassa o vínculo de interdição e do próprio desejo. Entre um e outro, lei e excesso (Kant e Sade), Lacan introduz para além da moral uma erótica (Lacan, 1959, p. 106).

No texto *Kant com Sade*, Sade apresenta a “lei do gozo”, lei que abre as comportas ao gozo por todos os meios, prescrevendo a crueldade e a violência, e que, portanto, difere da lei da castração, da lei do desejo. Em Sade, há um dever de gozo, ao qual os homens devem se submeter até suas últimas consequências, até sua aniquilação absoluta. Lacan mostra que Sade em *A Filosofia na Alcova* justifica o derrubamento dos imperativos fundamentais da lei moral:

Sade demonstra, com muita coerência, que, uma vez universalizada essa lei, se ela confere aos libertinos a livre disposição de todas as mulheres indistintivamente, consentindo elas ou não, libera-as

inversamente de todos os deveres que uma sociedade civilizada lhes impõe em suas relações conjugais, matrimoniais e outras. Essa concepção abre todas as comportas que ele propõe imaginariamente no horizonte do desejo, cada um sendo solicitado a levar a seu extremo as exigências de sua cobiça e de realizá-las. (Lacan, 1959, p. 101)

A proposta sadeana se estabelece por um dever de gozo, conforme uma ordem da natureza, em relação com a qual o ser humano precisa ser articulado. O gozo absoluto não é o prazer, é nocivo para o sujeito, porque está no princípio de sua abolição e da abolição do próprio desejo.

Se na neurose o sujeito se questiona sobre o seu desejo na pergunta “o que queres?”, tal interrogação é substituída na perversão por uma resposta clara. O perverso não se pergunta sobre o seu desejo, pois ele já sabe sobre o seu querer e sobre seu gozo. Porém, assim como a pergunta do neurótico vem do grande Outro, o saber do perverso também. Enquanto o ato perverso se situa sobre o ato neurótico, se sustenta num efeito de desejo.

O efeito de desejo se suporta na estrutura do fantasma que aparece articulado como a fantasia em relação ao gozo. O neurótico, ao se imaginar perverso, se assegura do Outro. Assim, o desejo é uma defesa na tentativa de ultrapassar o limite no gozo. A fantasia tem assim a função substituta de uma satisfação real impossível por uma satisfação fantasiada possível. Impossível porque o sujeito neurótico está atravessado pela lei da casttração. Mas não só isso, a fantasia permite que o desejo se articule como a falta na articulação simbólica e imaginária onde o real aparece. Já no perverso, tudo acontece como se ele devesse transgredir uma lei, como se tivesse de substituí-la pela lei de seu desejo e realizar o ato no real.

O perverso se oferece como instrumento de gozo do Outro, colocando-se em posição de objeto, dedicando-se a fazer voltar o gozo ao Outro. Assim, o perverso não nega o Outro, nem o trata como instrumento de seu próprio gozo, senão que se faz instrumento do gozo do Outro. Para o perverso, o fato mais importante é o de o Outro estar comprometido, para que cada experiência represente uma “devassidão”, para que o outro tenha aces-

so a um gozo cujo domínio o perverso se vangloria de ter em qualquer circunstância. O perverso precisa do Outro, precisa manipular o Outro para obter o gozo, pois se sustenta na vontade de gozar, de fazer o Outro gozar, uma vez que entende que o Outro não quer e não sabe gozar.

No perverso puro, o desejo é vontade de gozo e reduz-se à pulsão, como indica Lacan a propósito do falo. Sua possibilidade de ser analisado mede exatamente a divergência do desejo e da vontade de gozo. Se esta última “come tudo”, não há análise possível. É somente na medida em que há um vetor do desejo que a análise é possível.

4. Conclusão

Se a ética da psicanálise é a ética do desejo, e podemos entender o desejo como uma defesa ao gozo, ao gozo absoluto, mortífero, destrutível, então a máxima da psicanálise poderia ser enunciada não somente sob a forma de “não cedas do teu desejo”, como também “não sucumbas ao teu gozo”. A psicanálise, como experiência ética, requer um posicionamento do sujeito diante de uma experiência que é da ordem da subjetivação, referenciada pela radicalidade daquilo que é a falta, na relação com o desejo que o habita e com os imperativos do gozo que a ele se impõe. “Não cedas do seu desejo” é, pelo exposto, em outras palavras, “não sucumbas ao teu gozo”. Dessa forma, podemos entender a passagem lacaniana da ontologia para a fenologia e a questão ética.

Referências

- Almeida, W. D. (2014). A Aporia 11 e o projeto aristotélico de fundação da filosofia primeira. In L. Angioni (Org.). *Lógica e ciência em Aristóteles*. Campinas: Editora Phi.
- Braunstein, N. (2007). *Gozo*. São Paulo: Escuta.
- Freud, S. (1988). *Obras completas*. Buenos Aires: Hyspamerica.
- Hegel, F. (1988). *Principios de filosofía del derecho*. Barcelona: Edhasa.

- Hegel, F. (2005). *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio*. Madri: Alianza Editorial.
- Juranville, A. (1987). *Lacan e a Filosofia*. Rio de Janeiro: JZE.
- Kant, I. (2005) *Crítica da Razão Prática* (Traduzido por Valério Rohden). São Paulo: Editora Martins Fontes.
- Khel, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Lacan, J. (1985a). *O seminário: Livro XI – Os quatro conceitos fundamentais*. Rio de Janeiro: JZE.
- Lacan, J. (1985b). *O seminário: Livro XX – Mais ainda*. Rio de Janeiro: JZE.
- Lacan, J. (1995). *O seminário: Livro V – As formações do inconsciente*. Rio de Janeiro: JZE.
- Lacan, J. (1997). *O seminário: Livro VII – A ética da psicanálise*. Rio de Janeiro: JZE.
- Lacan, J. (1998). *Escritos*. Rio de Janeiro: JZE.
- Lacan, J. (2003). *Outros escritos*. Rio de Janeiro: JZE.
- Lacan, J. (2005) *O seminário: Livro X – A angustia*. Rio de Janeiro: JZE.
- Lacan, J. *O seminário: Livro XIX – O pior*. Disponível em:
<http://staferla.free.fr/S19/S19.htm>. Acessado em 13 de maio de 2018.
- Couloubaritsis, L. (1992). Le statut de l'Un dans la "Métaphysique". *Revue Philosophique de Louvain*, 90(88), 497-522.
- Miller, J.-A. (1997). *Lacan elucidado: palestras no Brasil*. Rio de Janeiro: JZE.
- Miller, J.-A. (2002). *Percurso de Lacan: uma introdução*. Rio de Janeiro: JZE.
- Miller, J.-A. (2005). *Los Usos del lapso*. Buenos Aires: Paidos.
- Rinaldi, D. (1996). *A ética da diferença*. Rio de Janeiro: EdUERJ/JZE.
- Roudinesco, E. (2008). *A parte obscura de nós mesmos: uma história dos perversos*. Rio de Janeiro: JZE.
- Roudinesco, E. (1994). *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.

- Sade, M. de. (2003). *A filosofia na alcova*. Rio de Janeiro: Iluminuras.
- Uždavynis, A. (Org.). (2009). *The heart of Plotinus: The essential of Enneads. Including Porphyry's On the cave of the nymphs*. Bloomington, World Wisdom, Inc.
- Valas, P. (1990). *Freud e a Perversão*. Rio de Janeiro: JZE.
- Valas, P. (2001). *As dimensões do gozo: do mito da pulsão à deriva do gozo*. Rio de Janeiro: JZE.

Microesferologia e ontologia da intimidade

Juliano Garcia Pessanha

Esferas I inicia-se com a descrição fenomenológica de dois aliados em uma comunidade insuflada: um menino na sacada brinca com as bolhas de sabão que sopra para o alto. Encantado, ele acompanha o trajeto da bolha e é como se o percurso dela, o seu manter-se no voo, dependesse da atenção extasiada dele. Fora de si e longe de sua base corporal, acompanha extaticamente a bolha, garantindo que ela não estoure prematuramente. A atenção do menino derramada e embebida na bolha a anima na mesma medida em que o voo sustentado da bolha o anima. Esse “ser-um-no-outro”, esse dois em um, diz de uma relação específica em que crio alguma coisa na mesma medida em que sou criado pela coisa que crio. Esse tipo de relação paradoxal e surreal é impossível de ser descrita em termos do repertório da filosofia moderna. A gramática sujeito-objeto, herdeira da metafísica grega da substância, impede que se nomeie o espaço íntimo. Se nomeio o menino como “um sujeito cartesiano aferrado ao seu *locus* pensante sem extensão, a observar uma coisa extensa [a bolha de sabão] em sua trajetória com dimensão pelo espaço” (Sloterdijk, 2016, p. 20), então eu teria ficado cego para o que se passa ali entre aqueles dois.

Ao lado da situação do menino e da bolha de sabão, Sloterdijk elege a relação entre Deus e Adão, tal como aparece na narrativa bíblica, como um segundo paradigma de relação íntima. Segundo esse relato, Deus aparece em um primeiro momento como um ceramista que produz um boneco oco. Apenas em um segundo tempo, revela-se que o oco, a natureza vascular de Adão, o constitui em canal para um inspirador. Deus sopra nas narinas de Adão e, do ponto de vista desse pacto pneumático, Deus também depende da animação do insuflado para se animar. Nas palavras de Sloterdijk, acerta quem percebe que “o assim chamado autor [ser originário criador] não preexiste ao trabalho pneumático, mas engendra-se sin-

cronicamente com esse próprio trabalho, num confronto interior com seu semelhante” (Sloterdijk, 2016, p. 39). Trata-se de uma aliança ressoante, exercendo-se originariamente, e não há um primado ou uma antecedência ontológica de Deus.

Esses dois paradigmas de relação íntima (o menino e a bolha; Deus e Adão) bastam para notar que, para Sloterdijk, o primeiro, o mais elemental, aparece desde o início como dualidade correlativa; o início é consubjetivo, e não intersubjetivo conforme as fenomenologias precedentes. O originário é pensado sempre como teoria dos pares. A ontologia sloterdijkiana parte do dois e não do um. Sem esse dueto prévio dos mimos animadores não há ebulação nem nascença do um. Ninguém existe antes do seu animador. A natureza vascular (oca) do homem exige o soprador vivificante.

Para Sloterdijk, o ser humano é um canal oco e penetrável e, se ele não for visitado e preenchido por hóspedes duradouros, pode contrair um “catarro ontológico incurável” (Sloterdijk, 2007, p. 176) e não adquirir a dimensão da interioridade. O que chamamos de interioridade é o resultado de expropriações apropriadoras, mergulhos extáticos e gestos canibalizadores. Pensar a intimidade é pensar a área dessas ações e adentrar nesse tráfego de gestos incorporadores: a intimidade, essa imersão abissal no mais próximo, constitui uma região vedada a todos aqueles que permanecem reféns da linguagem sujeito/objeto. Paradoxalmente, a psicanálise freudiana, porque aprisionada nessa linguagem objetivante e ancorada num “dogmatismo individualista, impregnado por uma ontologia reificadora” (Sloterdijk, 2016, p. 422), não consegue nomear o espaço matriarcal e tem uma relação fóbica com o território vago e pastoso das misturas simbióticas. Uma das virtudes de *Esferas I* é que nele o ontologista do íntimo logra uma semântica adequada para adentrar nesses campos do início e consegue realizar uma síntese filosófica de vários achados clínicos pós-winnicottianos. Se Heidegger já havia removido o entulho objetivante presente na psicanálise vienense sem, no entanto, plantar nada de positivo no terreno desconstruído, Sloterdijk, seu sucessor e complementador,

encontrou a semântica adequada para adentrar o território misterioso da antropogênese.

Em uma representação possível, partir de sujeito e objeto equivale a partir de dois círculos inteiriços e consistentes. Começar dessa relação, entretanto, seria iniciar do “quilômetro quinze”, pois um bebê humano não é ainda um sujeito dotado de psiquismo e capaz de se relacionar com objetos. A representação teria de ser a de um círculo dentro de outro e mostrar como só pouco a pouco o bebê emergirá como um ser separado a ter a consistência do círculo inteiriço. A linguagem sujeito/objeto falsifica o campo das dualidades arcaicas. Neste, o dueto ressoante tem de tocar junto por muito tempo até que o repertório tenha entranhado numa das partes a ponto de ela conseguir tocar sua peça em outras circunstâncias e sem a presença do complementador. Só então, somente após muita “musculação” conjunta, o sujeito em devir poderia desempenhar sua parte sozinho em outros contextos. Sozinho aqui significa exatamente o contrário de solidão; o ter sido acompanhado, ter incorporado um repertório no encontro com o outro. A analítica sloterdijkiana é uma analítica do estar-acompanhado, enquanto a de Heidegger, existencialista no sentido problemático da palavra, é a da solidão.

Outra das virtudes de *Esferas I* é abrir os olhos do leitor para as várias legalidades esferológicas e suas semânticas específicas. Assim, se estamos no espaço inicial, onde o infante vai ser animado e dotado de alma, devemos falar apenas de não-objetos e pré-sujeitos. Nos duetos pré-objetivos e formativos – constitutivos da vida, o outro é o complementador íntimo e o gênio aliado, mas nunca um objeto. Objeto é aquilo cuja “deixabilidade” não afeta a consistência do sujeito. Já a perda do complementador íntimo é de outra natureza, pois ela é simultaneamente a perda do sujeito em vias de constituição. Essa mutação semântica concernente à discriminação da legalidade esferológica esclarece, por exemplo, uma questão como a da melancolia. Falar da perda do objeto no caso da melancolia é um exemplo de equívoco de legalidade esférica: o melancólico não é alguém que “perdeu um objeto”, mas alguém de quem foi arrancado demasiadamente cedo

o não-objeto complementador. Para Sloterdijk, o “estado de ânimo depressivo-melancólico é a resposta adequada do indivíduo amputado do objeto [não-objeto], à atrofia do seu campo psíquico” (Sloterdijk, 2016, p. 423).

Se o um emerge do dois, e a própria interioridade humana é o precipitado de escavações e do mergulho de outros em mim, é mais apropriado não falar de indivíduo, mas de divíduos. O divíduo seria o mais originário e, nesse sentido, o ser humano não coincide com a unilateralidade do *Dasein* heideggeriano solitário e vazio de qualquer intimidade. Se a questão de Sloterdijk com Freud está ligada ao caráter objetificante da sua linguagem, com Heidegger, seu mestre decisivo e antecessor imediato, a questão fundamental da qual surgiu o próprio projeto *Esferas* tem a ver com o caráter abstrato da proposição do ser-no-mundo. De fato, Heidegger não consegue qualificar o ser-em (*In-sein*): o ser ou estar dentro do mundo. Ele pensa a irrupção originária na qual estamos suspensos dentro do nada, mas não o continente de pertencimento a partir do qual podemos dizer onde estamos quando estamos no mundo. Para Heidegger, e para muitos de seus seguidores no romantismo do aberto e do evento, é como se algo de essencial se perdesse quando nos localizamos mundanamente. Sloterdijk mostra de forma clara, contrariando a doxa propalada em manuais, teses e artigos, que Heidegger, embora tenha colocado seriamente a questão do ser-no-mundo e insistisse tanto no tema do enraizamento no mundo, nada sabia dos modos como esse enraizamento se realiza. A incitação filosófica de Heidegger aponta sempre para o ser-na-fronteira e para a experiência do acontecer original do mundo. Quer se tome *Ser e tempo* ou o pequeno opúsculo *Que é metafísica?* ou ainda outro texto, sempre leremos que é apenas quando a familiaridade escorre para o ralo e o ente emerge na estranheza, que se pode apreender a situação originária e o quem do *Dasein*. “[...] ser aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada!” (Heidegger, 1979, p. 41). Estar suspenso dentro do nada ou “estar entre

(*Das Zwischen*) a essenciação do seer¹ e a entitude do ente” (Heidegger, 2015, p. 17). Nada disso diz do estar no mundo calmo e sossegado. Para o pensador de Freiburg, o estar caído e apoiado no ente equivale a um estarem-pecado² e o homem que coincide com a sua determinação mundana é para Heidegger sempre alguém suspeito de não ter percebido que se encontra sequestrado. É apenas quando ele descoincide e difere da determinação mundana que pode ganhar a si novamente.

Para Sloterdijk, não há motivos para desconfiar da determinação mundana, pois ela nasce criativamente no encontro com aliados íntimos. É nas relações fortes, completamente ausentes da analítica de *Ser e tempo*, e nas experiências de ressonância radical, nas quais o encontrado é uma criação minha, que simultaneamente me constitui e me cria, que emerge o repertório existencial e o si mesmo. É como no exemplo já dado no convívio do menino com sua bolha de sabão. Se ele ali adquire consistência e se expande é exatamente porque a bolha de sabão é uma criação sua e não uma exterioridade qualquer. Se usasse a linguagem objetal da psicanálise, dir-se-ia que a bolha de sabão é um objeto-eu-mesmo, um (ob)je, em francês, e é apenas no mimo desse espaço de ressonâncias onde o menino é um mago-criador que ele adquire a musculatura vertebrada do si mesmo e escapa do vazio invertebrado da desterritorialização. Se o si mesmo cresce no calor da amizade e do encontro, não há razão para que esse si-mesmo (*Selbst*) não coincida consigo próprio ou para se supor que ele está alienado. Não há também porque desfazer ou desconstruir o que surgiu a partir

¹ Solução adotada pelo tradutor Marco Antonio Casanova para *Seyn*, conforme a grafia heterodoxa de Heidegger nesta obra. “Ser”, em alemão, se grafa com “i” no lugar do “y”.

² Quem acompanhou a primeira onda da recepção heideggeriana no Brasil, formada pelos estudiosos Ernildo Stein, Emanuel Carneiro Leão e João Augusto A. Amazonas Macdowell, sabia disso, pois este último já mostrara em *A gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger*, sua dissertação defendida e publicada na Pontificia Università Gregoriana, Roma, em 1969, e editada no Brasil no ano seguinte, que os principais existenciais heideggerianos tinham protótipos cristãos e eram resultantes de laicizações da teologia.

da incorporação produtiva daquilo que se ofereceu à altura do gesto canibalizante.

O *Ser e tempo* de Heidegger desconhece a esfera íntima e a dimensão do acompanhamento. Ao encabeçar a xenofilia das ontologias contemporâneas, Heidegger e a grande maioria dos filósofos do século recém-encerrado não poderiam descrever ou soletrar o que acontece no jogo do menino e da bolha de sabão, esse belo jogo demiúrgico no qual o mundo é criado. Estariam cegos para acontecimentos decisivos. As análises de *Ser e tempo* sobre o ser-com cotidiano, olhadas retrospectivamente à luz de *Esferas I*, espantam pela insuficiência. Não há irmãos juramentados, casais apaixonados e muito menos bebês mamando nos peitos de mães. Na analítica heideggeriana, encontramos sapateiros, marceneiros e leiteiros, mas nunca uma mãe ou uma namorada. Os outros, para Heidegger, vêm ao encontro “a partir do mundo em que o *Dasein* se mantém, de modo essencial, empenhado em ocupações guiadas por uma circunvisão” (Heidegger, 2006, p. 175). Vale dizer que é o caráter utensiliar da mundanidade do mundo que dá o tom à analítica do *com*, quando, na verdade, a operação está invertida, pois é apenas a partir de um certo tipo de estar-com (o ser-um-no-outro) e da estada na estufa imunológica que posso adentrar o mundo e nele me enraizar. É na discussão do enraizamento no mundo que Sloterdijk se autocompreende como um continuador e um crítico de Heidegger: “somos da opinião de que o interesse de Heidegger pelo enraizamento, na medida em que se pode salvar algo dele, só terá suas legítimas pretensões atendidas mediante uma teoria dos pares, dos gênios, da existência completada [complementada]” (Sloterdijk, 2016, p. 309).

O enraizamento no mundo é assunto inter-humano. O pensamento da diferença ontológica ao se deter no rasgo da eventualização do ser no ente não tem repertório suficiente para pensar a diferença entre o estar exposto, o estar no puro exterior e o estar ocupando um espaço interior. Essa é, para Sloterdijk, a diferença fundamental. Para pensar o adentramento no espaço interior, é preciso entender de aliados, acompanhantes e ressonâncias. O exterior e a perplexidade seriam nosso endereço perma-

nente, e o enigma, nossa única matriz se o ente jamais chegasse até nós convidativamente e numa área de hospitalidade. É uma área de hospitalidade aquela em que o “bilu-bilu” dito pelo anfitrião complementador realmente nos convence de que aquilo que tomamos para nós, longe de ser uma mera coisa diante dos olhos ou um utensílio é uma criatura nossa viva e pulsante. O abraço do aliado delimita a fronteira de um ovo, um envoltório protetivo no interior do qual aquilo que vem ao encontro adquire uma feição familiar e uma digital humana. Se estamos *Dentro*, já não estamos soltos ao “pé das coisas e ao pé das pessoas” (Sloterdijk, 2008, p. 164). A delimitação do abraço opera uma transfiguração, pois o que surge nesse espaço, longe de ser uma simples coisa no jorro estranho de uma fulguração alética, passa a ser, na medida em que nomeados e tocados pelo aliado, uma coisa-amiga, uma entidade-benigna, que se derrama sobre mim, me povoando e me retirando lá de *Fora*. Ser resgatado da exterioridade é experimentar alguma coisa como um demônio benigno que me possui e me toma no mesmo momento em que eu a tomo – como é o caso do leite materno. Sloterdijk diz que se a dose de leite materno fosse um sujeito e não um ente, se fosse um demônio benigno, se poderia dizer sem exagero que ele toma posse do seu consumidor e se instala como um ocupante que pensa ficar por longo prazo.

Sem dúvida esse seria um método plausível para derivar a animação do *infans* de sua convivência com demônios. Receber uma alma não seria, então, nada mais que cair sob o domínio de uma obsessão benéfica, por meio de contato espiritual [com espíritos] e incorporações produtivas. (Sloterdijk, 2016, p. 88)

Adentrar no mundo não coincide, portanto, com o nascimento biológico, mas tem a ver com a participação em relações de proximidade no interior de receptáculos autogerados, que paradoxalmente contêm a si mesmos. Nesse sentido, “um par ‘consistente’ é um contentor autógeno deste tipo, um autorreceptáculo” (Sloterdijk, 2007, p. 119). Se um “par

“consistente” é uma espacialidade, há de se descrever fenomenologicamente esse espaço a fim de realmente compreendermos “onde estamos quando estamos no mundo”. Estamos na própria casa ou no aeroporto? Estamos no interior da placenta, no berço ou em uma reunião de executivos da era globalizada? Mais importante: chegamos a ter alguma feição ou ficamos desenraizados sem saber quem somos e quem são os outros? A principal deficiência da analítica heideggeriana de *Ser e tempo* diz respeito à questão da espacialidade existencial. Heidegger faz anúncios e assina promissórias que não pagará. Para Sloterdijk, Heidegger acerta ao falar negativamente e mostrar que não estamos no mundo feito bonecas russas (o que equivale a destituir o reino plurimilenário da metafísica e da física dos receptáculos), mas ele decepciona o seu leitor quando tenta explicitar positivamente o estar-no-mundo no sentido do poder-estar-em-casa e do habitar. A semântica existencial heideggeriana é deficitária quando trata de dar conta da familiaridade e das suas matrizes. Se as análises heideggerianas da filosofia cartesiana também apontam para o esquecimento do ser-em e do ser-no-mundo no pensamento moderno, quando Heidegger, por sua vez, formula seus próprios enunciados positivos sobre a espacialidade do *Dasein*, não temos mais do que poucas páginas ou mesmo alguns parágrafos sobre desafastamento (*Entfernung*) e a orientação (*Ausrichtung*). Para Sloterdijk, a sinfonia prometida nos acordes da abertura fica interrompida, e o leitor sente-se fraudado. É precisamente para preencher esse déficit que a palavra *Esferas* toma a cena.

Pode-se, portanto, formular sinteticamente que se Heidegger pensa o movimento e o salto mundo adentro, evocando “o modo de ser de uma entidade que na mesma medida em que está no mundo, está no salto para o mundo” (Sloterdijk, 2008, pp. 90-91), o ex-reitor de Karlsruhe, menos refratário aos caseiros e aos amigados, logra pensar o instalar-se em um Interior. É essa relação positiva com o instalar-se que transparece no termo-guia *Esferas*. Não se trata apenas de que é difícil existir suspenso num salto sem apoio, mas de constatar que Heidegger não consegue pensar a aterrissagem a não ser como uma perda e uma narcotização. Para pensar a

aterrissagem ou o mergulho para o interior, a analítica heideggeriana não poderia compreender o ser-aí a partir de “um [pretenso] impulso essencial para a solidão” (Sloterdijk, 2016, p. 308).

“A analítica do Onde existencial exige, consequentemente, que se coloquem entre parênteses todas as sugestões e sentimentos de uma solidão essencial, para se certificar das estruturas profundas do *Dasein* acompanhado e completo [complementado].” (Sloterdijk, 2016, p. 308)

Para Sloterdijk, no que diz respeito a este tipo de tarefa,

[...] o primeiro Heidegger permaneceu um existentialista, no sentido problemático do termo. Ao voltar-se apressadamente para a questão do Quem, ele deixa para trás um sujeito existencial solitário, fraco e histericamente heroico, o qual julga que deve ser o primeiro a morrer e vive no lastimável desconhecimento dos motivos mais ocultos de sua integração às intimidades e solidariedades. (Sloterdijk, 2016, p. 308)

O interessante nessas passagens é que Sloterdijk não está falando de opções teóricas abstratas, mas do umbigo do pensador Heidegger e das consequências políticas da sua incapacidade de enxergar micro e macroesferologicamente. Um homem desenraizado sonha intimizar-se com o povo mais próximo da mesma maneira que um menino desencontrado da periferia sonha tornar-se um líder de torcida organizada ou de alguma gangue. São nos movimentos de mergulho e de absorção que o sujeito busca ilusoriamente uma participação. Para Sloterdijk, “Quem se deixa sugar pelo turbilhão, embora pareça estar aqui, vive em outra esfera, em um cenário distante, em um ‘Lá’ interior impenetrável” (Sloterdijk, 2016, p. 308).

Se Heidegger reprovava na fenomenologia husserliana o fato de ela ser cega tanto para o ser dos instrumentos quanto para o ser-para-a-morte, Sloterdijk mostra que Heidegger é cego para os fenômenos esferológicos. A esfera certamente não é algo constatável empiricamente, mas ela está presente, a seu modo, sempre que nos deparamos com seres humanos.

Trata-se apenas de conquistar o olhar para esse *realissimum* e para o mais notório, que é o arredondamento espontâneo que acontece entre seres humanos³. A cegueira heideggeriana para o fenômeno esferológico impediu-o não só de pensar a estabilidade do habitar (que não tem nada a ver com a inquietante extimidade da habitação no Heidegger tardio), mas também o impediu de esclarecer a diferença entre o “onde” da política e o “onde” matricial do ponto de partida. Para Sloterdijk, a obra tardia de Heidegger vive da ressaca do revolucionário frustrado após a tentativa de aterrissagem no colo do povo mais próximo. Desfeito o delírio de grande líder de movimento, Heidegger retira-se dos empreendimentos políticos e

Buscará futuramente sua salvação em exercícios de proximidade cada vez mais intimistas. Aferra-se obstinadamente à sua província anárquica e organiza visitas guiadas à casa do Ser – a linguagem – qual um portefeuille mágico, equipado de pesadas chaves e sempre pronto a fazer um aceno cheio de sentido. (Sloterdijk, 2016, p. 309)

Para Sloterdijk, Heidegger jamais voltou ao ponto que precisaria ter voltado, a saber, o de recolocar a pergunta pela disposição originária do mundo. Se o filósofo de Karlsruhe se encaminhou na direção de pensar o ser humano como um tipo de migrante que chega prematuramente do interior materno e que depende, por isso, de mecenatos biológicos e mimos de seres que emprestem seus próprios corpos para que esses, como pequenas arcas e escudos íntimos, controlem inclusive o *quantum*, o volume de mundo que pode entrar no interior da célula de intimidade, o pensador de Freiburg fincou estaca na exterioridade e no clarão inquietante da experiência do acontecimento do ser. Como Sloterdijk dirá na entrevista concedida a Hans-Jürgen Heinrichs e publicada em livro com o título *O sol e a morte*, Heidegger fundou uma religião da clareira, e, para essa religião,

³ A espacialidade interior animada é um redondo não geométrico, conforme as palavras de Bachelard na epígrafe de *Esferas I*: “A dificuldade que tivemos de vencer ao escrever este capítulo foi a de afastar-nos de toda evidência geométrica. Noutras palavras, tivemos de partir de uma espécie de intimidade do redondo” (Bachelard, 2012, p. 22).

o mais decisivo é que os homens já não decidam nada a não ser a “meditar sobre esse clarão luminoso e aprender a temerem-se à luz desse clarão como *Unheimliche*, estranhos inquietantes” (Sloterdijk, 2007, p. 94).

Se o retiro de Heidegger e seu finca-pé na afeição pela inicialidade nua faz dele um mestre religioso comparável a Lao-Tsé ou Nargajuna, Sloterdijk, pensador dos trânsitos e passagens, é alguém que pode pensar a política. Só pode ter repertório e competência para pensar a política aquele que é capaz de compreender as migrações do pequeno ao grande e o transporte ou “transferência” de familiaridade e confiança desde os pequenos espaços até as estruturas macrossociais. Se os humanos são seres da familiaridade – e o são efetivamente! –, o pensamento de Heidegger será sempre minoritário e jamais fará época⁴.

Como escreveu Hannah Arendt na sua famosa apologia comemorativa do aniversário de oitenta anos de Heidegger, há sempre um poder de se espantar diante do simples, mas algo bem diferente disso é “aceitar esse espanto como morada” (Arendt, 1987, p. 231). Sloterdijk, reconhecidamente um continuador em muitos aspectos das reflexões de Arendt, apesar de também criticá-la, diria que é impossível residir no espanto. Já uma simples casa humana é precisamente, como mostra *Esferas III*, uma máquina de rotinas e hábitos. Para morar no espanto seria necessária a paradoxal acomodação mística na catástrofe esferológica, o que é assunto para minorias religiosas e seitas poéticas. Ao invés do delírio, segundo o qual o pastor do ser possa inaugurar uma nova clareira epocal com o seu chamado (que, na verdade, não é seu, mas do próprio ser) para fora do regime metafísico de experiência, seria mais sensato inverter sloterdijkianamente a questão e saber como conseguem sobreviver e ganhar alguma proteção os poucos pastores do ser que vivem no interior do construtivismo agressivo da modernidade. Quanto de herança ou de renda eles teriam que ter?

⁴ Como escreve ironicamente Sloterdijk, o pensar heideggeriano é ótimo para uma “época pós-missionária, pós-científica, pós-universalista e pós-voluntarista. Mas uma época assim não existe” (Sloterdijk, 2011, p. 38).

Como organizar uma proteção jurídica para os pastores legítimos? E quem faria o RH palaciano dos candidatos a pastor do ser?

A ideia nutrida por Heidegger em *Beiträge*, de que haverá um dia uma época a-lética, um novo (outro) começo no qual o estremecer do *Dasein* re-esquentasse a história sob a figura do evento, é uma ideia religiosa revêladora de ignorância em matéria antropológica. Sloterdijk considera não só que não haverá algo como uma superação da metafísica e da técnica, mas também a lucidez no trato dos assuntos humanos nos obriga a reconhecer que o homem é, antes de tudo, um animal familiar, e a questão decisiva é compreender os processos de transmissão da confiança dos mundos pequenos para os grandes. Para um culturólogo e pensador político, tanto a questão do além-homem nietzschiano⁵ quanto a da quebra do sentido possibilitadora do habitar à luz do desamparo são questões extremamente minoritárias e mais aparentadas com o heroísmo romântico das vanguardas artísticas do século XX do que com a maioria dos homens, que vive assentada no sentido e na continuidade sustentadora de descontinuidades. O enaltecimento unilateral da descontinuidade pelas filosofias da diferença também mostra ignorância quanto à importância da continuidade para o ser humano.

O fenômeno da catástrofe esferológica e do estresse espacial na microesfera, segundo Sloterdijk, conduz mais a figuras da psicose do que a figuras do pensamento. Quando o “ponto de partida para transferências positivas e criativas [...] já está comprometido, as simbioses estão contaminadas, os espaços familiares de proteção e o biótopo da familiaridade estão atrofiados” (Sloterdijk, 2007, p. 152), surgem os “desequilíbrios de filiação” nos quais o indivíduo desenraizado já não tem noção de quem ele

⁵ Nietzsche “contrapôs o ideal socialdemocrata da satisfação universal de necessidades humanas básicas à autoelevação dos poucos que são criativos em sua obra, e que vivem sob tensões grandes e máximas, embora a sociedade à sua volta há muito tenha decretado a palavra de ordem ‘deixe estar’. Faz tempo que não é mais possível termos dúvida do caráter minoritário e cultural e politicamente sem perspectivas dessa opção” (Sloterdijk, 2002, p. 70).

é e do que leva ou não leva para o mundo. Se um menino brincou com o seu pai e seus olhos brilharam ao jogar futebol, e esse pai, então, presenteou esse menino com várias bolas de futebol cada vez mais bonitas em aniversários e sucessivos natais, e o menino se alegrou e voltou a se alegrar, pois o jogo com a bola não era uma imposição paterna, mas um gesto brotado no corpo desse menino, então, quando o menino em questão (a propósito, um menino não em questão) chegar ao mundo escolar, oriundo do mundo familiar, poderá dizer que gosta de futebol, e o professor de educação física o reconhecerá como um jogador, e o menino, provavelmente, durante o período da educação infantil chamará este professor de tio⁶. Todavia, quando o espaço familiar está atrofiado e a estufa implodiu, o menino passa despercebido⁷ e, fora de qualquer relação, tentará se constituir com heróis virtuais ou figuras de desenho animado. Assim parece ter sido o caso do jovem tornado famoso pela mídia brasileira, morto recentemente de câncer em Uberlândia, que havia se convertido no boneco Ken, namorado da Barbie. Como esse exemplo, os psicanalistas atuais contam de vários outros jovens pacientes que, por meio de cirurgias plásticas continuadas, procuram desenhar-se e constituir-se a partir de heróis e personagens virtuais. Foram meninos desse tipo que, nascidos há cerca de cem anos, no início do século XX, se agruparam atrás de Hitler. É nesse sentido que a esferologia e a analítica microesferológica revelam todo o seu potencial de análise política e permitem compreender a gênese dos indivíduos fascistas ou com tendências extremistas mais profundamente do que os filósofos, como aqueles da última geração da escola de Frankfurt, que trabalham com a categoria hegeliana do reconhecimento⁸.

⁶ Chamar ou não um professor de “tio” é uma discussão esferológica. Paulo Freire, em seu livro *Professora, sim; tia, não: cartas a quem ousa ensinar* (2013), por exemplo, defende que o educador profissional, por não pertencer ao ambiente familiar, não pode ser chamado assim. Para ele, a escola situa-se já em outro regime de legalidade esferológica.

⁷ Trabalhei o tema do “menino em questão” e da catástrofe esferológica na heterotanatografia “Esse menino aí”, em *Testemunho transiente* (Pessanha, 2015, pp. 161-185).

⁸ É o caso de Axel Honneth em *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. Sloterdijk não se utiliza dessa noção em suas análises do universo microesférico.

Vimos até agora que Sloterdijk se esforça para liberar-se do “fetichismo da substância” e do “individualismo metafísico” na análise das relações humanas. Sua teoria acerca das dualidades arcaicas pretende colocar em questão a blindagem individualista bem como o primado da ocularidade e da imagem decorrentes da gramática sujeito/objeto. Para escapar desse repertório habitual, Sloterdijk recorre à noção de não-objeto de Thomas Macho⁹ e tenta conceber as dualidades iniciais menos oticamente e mais como duetos musicais, uma vez que as experiências acústicas não se deixam descrever em termos de relações objetais com algo situado em frente, mas em termos de ser-introduzido-na covibração musical. Com esse deslocamento, a esferologia pode afirmar que “toda animação é um acontecimento midiático – e que todos os distúrbios psíquicos são deformações da participação, ou seja, doenças dos meios” (Sloterdijk, 2016, p. 274). Isso quer dizer que se os duetos iniciais vibraram apaixonadamente em mútua devoção, no momento da quebra esferológica e do migrar desenraizador para novos mundos estranhos, não mais arredondados pela presença do aliado, o indivíduo pode seguir e ir adiante exatamente porque está carregado e dotado de recordações capazes de, como um pequeno Midas, integrar e amansar a exterioridade. Para a esferologia, o divíduo pode agora “perder” a mãe e seguir para mundos maiores, porque ela ou o aliado-chave já foi incorporado e faz parte dele. Entende-se aqui a crítica do pensamento esferológico à “antropologia trágica idiossincrática”, que é o pensamento de Jacques Lacan, na medida em que proclama a perda da mãe como um destino geral para o ser humano. Segundo o pensamento esferológico, são apenas alguns “azarados”, mas não todos os seres huma-

Microesferologicamente falando, de nada adiantaria um reconhecimento sem acompanhamento e ressonância. Foi Lacan quem introduziu a categoria hegeliana de reconhecimento na psicanálise por meio de Kojève. Sloterdijk considera que a introdução desse elemento timótico (de *Thymós*) da luta pelo reconhecimento, no interior da erótica psicanalítica, faz implodir o “edifício doutrinário freudiano” (Sloterdijk, 2012, p. 30).

⁹ Thomas Macho é filósofo da cultura e antropólogo dos meios. É um dos autores contemporâneos mais citados por Sloterdijk ao lado de alguns outros como: Dieter Claessens, Gotthard Günther e Heiner Mühlmann.

nos, os que ficaram desatendidos e amputados da mãe. Se esses poucos bebês abandonados e tomados por terríveis tensões de aniquilamento sentem-se reconfortados pela completude da autoimagem no espelho, a grande maioria dos bebês humanos não encontra nada demais na imagem especular ou pelo menos nada que já não estivesse delineado neles “há muito tempo [...] no plano dos jogos de ressonância vocais, táteis, interfaciais e emocionais, bem como de seus depósitos [sedimentos] interiores” (Sloterdijk, 2016, p. 482). Um menino não abandonado “sabe’ muito bem e com muita precisão o que significa levar uma vida incólume no interior de uma dualidade que o carrega e o envolve” (Sloterdijk, 2016, p. 482) e ele não precisa da própria imagem para saber disso. Aquele que encontrou mamilos felizes e fadas bebíveis a velar seu berço e que foi escavado por invasões benevolentes e proveitosas não depende de certezas imaginárias e eidéticas para sustentar sua integridade. A certeza pré-imaginária do poder ser-íntegro emana da gruta de amor e do clube de associados que habitam o menino como o precipitado resultante da ressonância entre bons aliados. Para Sloterdijk, todo o drama humano é que nem sempre o aliado é bom ou atento e se

[...] o jogo de ressonâncias entre a criança e o seu *vis-à-vis* que a completa estiver carregado de ambivalência, negligência e sadismo, ela desenvolverá naturalmente uma tendência a se agarrar aos mais tênues momentos de experiência positiva de complementação – sejam estes as dúbias amabilidades das pessoas de referência, os sonhos de regressão autoerótica ou a identificação os heróis invulneráveis dos contos e mitos. (Sloterdijk, 2016, p. 483)

Pode até mesmo acontecer que algum menino psicótico fuja do monstro que ele pressente sob a pele despedaçada para a ilusão figurativa de inteireza, que reina na imagem, mas isso é apenas um caso particular possível e jamais um teorema universal. Sloterdijk considera que Lacan universaliza a situação desse menino e transforma a instabilidade paranoica, que é uma característica da conformação do eu no imaginário, em algo

central. Para alguém cuja inteireza depende da imagem, apenas a sujeição à “lei simbólica permite escapar a uma psicose constitutiva” (Sloterdijk, 2016, p. 483). Sloterdijk acredita que Lacan se entregou ao dogmatismo da protopsicose e isso porque ele estava comprometido “com interesses que não eram psicanalíticos, mas sim criptocatólicos, surrealistas e parafilosóficos” (Sloterdijk, 2016, p. 484).

Se a crítica da esferologia à psicanálise vienense era fácil de ser adivinhada, uma vez que os trabalhos de Freud¹⁰ estão marcados pela tendência objetivante, no que diz respeito a Lacan – que no curso *A ética na psicanálise* cunhou a expressão “a coisa” (*la chose*) para nomear um objeto psicológico pré-objetivo –, a crítica incide na ideia de que a perda da mãe apareça como um destino geral humano.

As geniais explicações de Lacan sobre *La Chose* – em cujo conceito ressoa uma série harmônica que se estende desde a ideia de Deus em Meister Eckart até a coisa em si kantiana – são marcadas por ambiguidades insolúveis, de modo que fica impossível extrair dela seletivamente o que se dirige para análise das comunhões nobjetais [não objetivas] e o que visa à edificante doutrina paulina revista pela psicanálise e pela higiene psíquica, da interdição que torna possível o desejo. Permanece inaceitável, contudo, a maneira abusiva pela qual a corroboração da proibição do incesto por Lacan (cuja apresentação revela imediatamente seu catolicismo) desemboca em uma trágica antropologia idiosincrática. (Sloterdijk, 2016, p. 425)

A afirmação de que todos somos órfãos de *la chose* implica, para Sloterdijk, um nivelamento dos males neuróticos e psicóticos. Se a solidão começa mesmo no berço e ela é inevitável e universal, então não há porque oferecer ajuda em catástrofes psíquicas. Melhor fundar uma *schola filosófica* para seres fortes e acostumados com a solidão – uma escola de tipo neoantigo –, ou fazer parte de uma equipe de heideggerianos nadificados.

¹⁰ A crítica mais forte ao espírito do pensamento freudiano encontra-se em *Ira e tempo*, obra na qual Sloterdijk afirma que Narciso e Édipo jamais poderiam ser tomados como “emblema da *conditio humana*” (Sloterdijk, 2012, p. 27).

Pode-se dizer resumidamente que, para Sloterdijk, o desejo de Lacan de aliar-se às rupturas do vanguardismo estético empobreceu sua psicanálise: a ideia de que o “eu” é lugar de alienação e que, portanto, a cura implicaria uma dissolução do “eu” – algo muito próximo de Bataille e Blanchot, por exemplo – é algo que pode transformar alguém em amigo de Salvador Dalí, mas, certamente, não traz muito para quem busca ajuda terapêutica, porque já se encontra despessoalizado e vivendo ansiedades psicóticas.

Sloterdijk considera que a psicanálise é excessivamente ótica e orientada pelas noções de *imago*, objeto e espelho. Essas noções nada dizem do mundo primário, pois neste não há espelhos, mas jogos de ressonância e ecos afetivos. No mundo primário, não se pode falar de objetos e de relações subjetivas/objetivas, uma vez que tanto no interior pré-natal quanto no começo do mundo do recém-nascido os “reais sujeitos [...] – sangue, líquido amniótico, a voz, a redoma sonora e o ar da respiração – são meios de um universo pré-óptico” (Sloterdijk, 2016, p. 291). Quanto aos espelhos, foi só muito tarde, nos séculos XIX e XX, que eles saturaram os lares. Durante milênios, não havia autocomplementação possível, e os seres humanos não viam a si mesmos. Sem este instrumento egotécnico de autocomplementação¹¹, os teoremas pseudoevidentes de Freud e seus sucessores “sobre o assim chamado narcisismo e sobre um autoerotismo primário do ser humano mediado supostamente pela visão” (Sloterdijk, 2016, p. 180) não teriam se tornado populares.

No estado inicial microesférico, há uma integração bipolar e ela nada tem a ver com a discreta reflexão especular de superfícies vítreas. Na unicidade dupla do espaço mãe-filho não há também que soletrar a gramática psicanalítica do objeto. Quando o ser-aí humano encontra-se na coabitacão fetal, as “coisas” que o circundam – líquido-amniótico, cordão e mem-

¹¹ *Esferas III* desenvolverá uma teoria do individualismo e do estar só complementado e amparado por meios. O espelho é apenas o começo de um regime no qual progressivamente se substituem os complementadores humanos por meios egotécnicos e aparelhos de autocomplementariedade. Quando esse regime predomina, estamos numa “sociedade” moderna.

brana umbilical etc. – não têm o modo confrontador do objeto. O primeiro lugar é o aí placentário, e ele funciona como nutridor e acompanhante. A placenta não tem o modo do “em frente” e tampouco o feto é já um “em frente” (ele é ainda um pré-sujeito). Nesse aí inicial, concretamente qualificado¹², o feto flutua e recebe o sangue placentário e, para descrever esta flutuação comum no meio fluido, é necessário aprender a linguagem dos não-objetos. Sloterdijk considera que uma linguagem teórica medial deve substituir as descrições feitas em termos de relações objetais. O sangue, nesse sentido, é o primeiro *medium* material entre dois indivíduos (Sloterdijk, 2016, p. 270). Também os acontecimentos sonoros no interior da mãe só se dão como não-objetos uma vez que

[...] presenças sonoras não têm nenhum substrato concreto com que se pudesse deparar numa atitude face a face. A fisiologia da audição, enquanto estar-posto-em-vibração-comum torna evidente que o que está em jogo nas experiências acústicas são processos mediais que não podem ser representados na linguagem da relação com objetos. (Sloterdijk, 2016, pp. 271-272)

Escutar é estar possuído pelo som. A teoria medial da intimidade deve muito às investigações de Alfred Tomatis e Thomas Macho no campo da pré-natalidade. Embora Sloterdijk seja crítico do “idealismo matriarcalista do sistema de Tomatis” (Sloterdijk, 2004, p. 188), esses dois autores ajudam a compreender a limitação dos conceitos fundamentais da psicanálise. Se esta última não encontrar uma linguagem mais apropriada para falar da proximidade humana, o aprisionamento no idioma filosófico do objeto faz da própria prática psicanalítica um “sistema apto a repelir as experiências de proximidade” (Sloterdijk, 2016, p. 267). O ser humano não começa sua vida num panóptico de objetos parciais e imagens, mas participando em

¹² As passagens de *Esferas I* referentes à placenta esclarecem bem o empreendimento sloterdijkiano de uma analítica do espaço radicalmente concreta e antiespeculativa. Parte do aí no espaço intrauterino até o estar nas espumas do homem contemporâneo no mundo globalizado.

circunstâncias mediais de animação. Já o líquido amniótico transmite ondas sonoras através dos ossos do feto e quanto às experiências do recém-nascido, foco da atenção do antropólogo dos meios, Thomas Macho, o uso da voz no meio aéreo “assegura a ligação com a mãe fora da caverna corporal” (Sloterdijk, 2016, p. 272). A troca de sons entre mãe e filho, a escuta mútua da diáde equivale a um cordão umbilical acústico. A esfera bipolar inicial é acústica e não tem caráter objetal. O mesmo deve ser dito do ar respirado: ele é uma magnitude medial que não tem qualidade objetiva.

O ar, da maneira como se apresenta na primeira experiência, possui inconfundíveis qualidades de nobjeto [não objetivas], pois garante ao sujeito em formação uma primeira possibilidade de exercer espontaneamente sua autonomia respiratória sem, no entanto, jamais aparecer como uma coisa com a qual seria preciso estabelecer uma relação. (Sloterdijk, 2016, p. 273)

O complexo fundamental ar-respiração-eu também aponta para a indigência do léxico psicanalítico. Espera-se que novos pensadores esferológicos atentos aos acontecimentos mediais de animação possam contribuir e alargar a semântica pós-kantiana da psicanálise que prende até psicanalistas considerados inventivos.

Referências

- Arendt, H. (1987). *Homens em tempos sombrios* (Traduzido por Denise Bottmann). São Paulo: Companhia das Letras.
- Bachelard, G. (2012). *A poética do espaço* (Traduzido por Antônio de Pádua Danesi). São Paulo: Martins Fontes.
- Freire, P. (2013). *Professora, sim; tia, não*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Heidegger, M. (1979). Que é metafísica. *Heidegger* (Traduzido por Ernildo Stein, Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

- Heidegger, M. (2006). *Ser e tempo* (Traduzido por Márcia Sá Cavalcante Schuback, 8. ed.). Petrópolis: Vozes.
- Heidegger, M. (2015). *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador* (Traduzido por Marco Antonio Casanova). Rio de Janeiro: Via Verita.
- Jongen, M., Hemelsoet, K. e Tuinen, S. van (Orgs.). (2009). *Die Vermessung des Ungeheuren*. Munique: Wilhelm Fink.
- Macdowell, J. A. A. (1970). *A gênese da ontologia fundamental de Martim Heidegger*. São Paulo: Herder/USP.
- Pessanha, J. G. (2015). *Testemunho transiente*. São Paulo: Cosac Naify.
- Sloterdijk, P. (2002). *O desprezo das massas: ensaio sobre lutas culturais na sociedade moderna* (Traduzido por Claudia Cavalcanti.). São Paulo: Estação Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2004). *Esferas II*. (Traduzido por Isidoro Reguera). Madri: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2007). *O sol e a morte*. (Traduzido por Carlos Correia Monteiro de Oliveira). Lisboa: Relógio d'Água.
- Sloterdijk, P. (2008). *O estranhamento do mundo*. (Traduzido por Ana Nolasco). Lisboa: Relógio d'Água.
- Sloterdijk, P. (2009). *Esferas III*. (Traduzido por Isidoro Reguera). Madri: Siruela.
- Sloterdijk, P. (2011). *Sin salvación: tras las huellas de Heidegger*. (Traduzido por Joaquín Chamorro Mielke). Madri: Akal.
- Sloterdijk, P. (2012). *Ira e tempo: ensaio político-psicológico*. (Traduzido por Marco Antonio Casanova). São Paulo: Estação Liberdade.
- Sloterdijk, P. (2016). *Esferas I: bolhas*. (Traduzido por José Oscar de Almeida Marques). São Paulo: Estação Liberdade.

A psicanálise aplicada de Winnicott como guia para se pensar em uma ontologia

Eder Soares Santos

1. Introdução

Entende-se, geralmente, ontologia pelo estudo do ser. Porém, a partir de Heidegger em *Ser e tempo* (2001), demo-nos conta de que esse conceito esteve, por muito tempo, comprometido e mal-entendido. Segundo ele, a tradição filosófica considerou que, ao tratar de ontologia, estava fazendo uma investigação sobre o ser, mas enganava-se, pois estava a tratar do ente. Sua proposta, em síntese, era a de remover o entulho legado pela tradição e, então, lidar com a questão do ser tal como um dia foi tematizada pelos grandes pensadores gregos. Ontologia passa, então, a ser o estudo sobre a questão do ser.

O título do texto que ora se apresenta, consequentemente, poderia ser lido como o estudo da questão do ser em Winnicott. Em certo sentido, sim, porém não exatamente nos termos heideggerianos. Ontologia em Winnicott se deixa ler como um estudo da questão *de* ser (Cf. Santos, 2009, 2013).

Embora a ontologia winnicottiana aponte para outros horizontes quando comparada à heideggeriana, as “ontologias” desses dois autores se tocam em alguns pontos como veremos adiante.

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 considerações filosóficas. 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, e, neste equidistar, torna-se possível estabelecer um espaço para relações entre suas teorias.

2. Winnicott e Heidegger: guias ontológicos

Comparado à psicanálise tradicional, Winnicott, ao abordar a natureza humana a partir da ideia do amadurecimento inicial do homem, 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 esse 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 existencial 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 a questão da nascencialidade, da corporeidade do ser-o-aí (*Dasein*) e do chegar ao poder-ser do ser-o-aí.

Tomando por base a noção de paradigma desenvolvida por Thomas Kuhn, pode-se 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, se se quiser, 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, por enquanto, é que são afins no modo como são conceituados, ou seja, como são tratados semanticamente. 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 (*Gefüge*) 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 a partir de suas possibilidades de ser (cf. Santos, 2010).

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-o-aí.

Tentaremos mostrar algumas dessas afinidades. Entretanto, deve-se ressaltar, desde já, que Winnicott apresenta descrições num plano de interpretação que é denominado ôntico, isto é, são descrições de acontecimentos concretos do existir humano. Todavia, 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 winniciottiana 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*). Conquistas que também poderiam ser consideradas, em termos winniciottianos, 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. (1962/1996, p. 60)

O que nos interessa nessas ideias está no fato de que certas noções constituintes da existência precisam 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 esse ganho.

Os fenômenos da temporalidade e espacialidade, por exemplo, desempenham um papel importante em ambos os autores, porque – tanto uma conquista pessoal do bebê quanto 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 essas 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 a partir dessa perspectiva, é preciso se 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. Nesse movimento, revê-

lou que o ser-o-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. A partir dessa 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 esse ponto, diríamos que Winnicott foi ainda mais radical do que Heidegger, pois postula mesmo que as noções de tempo, espaço e realidade podem ser aniquiladas. Esse pensar radical constitui o solo para considerarmos a psicanálise de Winnicott como pré-ontológica. Pensam-se, com isso, as possibilidades de compreensão do ser e, consequentemente, as possibilidades *para* ser. Tais possibilidades 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 isso é o que se denomina tendência à integração. Todavia, essa integração unitária só vai chegar à sua completude no momento da morte (1988, p. 12). Isso quer dizer que a pessoa tende a ir-sendo (*going-on-being*), desde que não haja nenhuma interrupção na sua continuidade-de-ser, e só vai alcançar a realização completa de seu ser no momento do seu findar. Isso indica que, na teoria do amadurecimento, vê-se 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-o-aí, uma vez que este só alcança a sua inteireza no fim, sendo, por isso, uma constante “não-inteireza” (*Unganzheit*): “no ser-o-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-o-aí, mas sim um ser para o fim deste ente. (Heidegger, 2001, pp. 244-245)

Não só nesse 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 esse assunto utilizando-se da analogia com uma fruta ainda não madura¹. 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),

¹ 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.

e é isso que a caracteriza enquanto tal: “correspondentemente, o ser-o-aí é também na medida em que ele é *a cada vez seu ainda-não*” (Heidegger, 2001, p. 244). Em Winnicott, isso 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.

3. A psicanálise aplicada de Winnicott

Nos *Seminários de Zollikon*, Heidegger aponta várias indicações do que seria necessário para promover uma ciência ôntica para o homem em sentido positivo, porém que o tratasse *qua* homem. A fundamentação dessa ciência seria fenomenológica hermenêutica, isto é, sua base ontológica estaria fundada na compreensão do homem enquanto ser, e não no seu entendimento enquanto um mero objeto da natureza².

A ciência do homem seria, dessa forma, uma ciência da experiência. Isso significa dizer que seria uma ciência que parte da resolução dos problemas da vida cotidiana, do ente que vive na sociedade contemporânea, conduzida com todo rigor, porém sem a necessidade de ser sub-

² Os apontamentos feitos por Heidegger nos *Seminários de Zollikon* serão apresentados por mim numa publicação futura em forma de livro como resultado de pesquisa pós-doutoral realizada em 2015, com financiamento do CNPq. Parte dos próximos parágrafos adianta um pouco dos resultados finais dessa pesquisa.

metida à mensuração e ao cálculo; alicerces do pensamento científico moderno.

Em princípio, Boss deveria ser o responsável pela realização dessa tarefa. Embora Boss tenha se esforçado em seus diversos textos e livros para dar conta desse legado heideggeriano, parece-me que ele não conseguiu realizar a contento essa tarefa, por não tomar distância suficiente do pensamento de Heidegger para assumir uma posição mais crítica com relação aos *insights* do filósofo. Na verdade, o que se percebe são quase repetições das formulações heideggerianas nos seus textos. De certa forma, Boss não conseguiu superar a condição de discípulo que Heidegger via como necessária para uma verdadeira retribuição ao seu mestre (cf. Kouba, 2012).

A *Daseinsanalyse*, parece-me, pode levar a dois caminhos – não necessariamente excludentes – que possuem alvos diferentes, ou melhor, tempos diferentes de aplicação. A *Daseinsanalyse* enquanto ciência da experiência trata do homem para que ele se “cure” de distúrbios psíquicos relacionados à pessoalidade do homem. Uma vez saudável – e isso quer dizer amadurecido para viver no mundo – a *Daseinsanalyse* poderia servir de caminho para que o homem se transformasse em *Da-sein* (cf. Heidegger, GA 66, 1997).

A ciência da experiência poderia ser aplicada na vida cotidiana com relação aos distúrbios psíquicos. Isso pressupõe uma mudança da linguagem científica, mas não implica necessariamente no uso da linguagem filosófica fenomenológico-hermenêutica de Heidegger em sentido estrito para sua realização. Aliás, isso seria mesmo pouco desejável, pois, além de criar enganos como os cometidos por Binswanger³, torna a descrição dos fatos dessa ciência muito distantes da compreensão dos profissionais da saúde e de seus pacientes.

Ao dizer “psicanálise aplicada”, penso numa psicanálise voltada a resolver os problemas emocionais concretos das pessoas. Não se trata ape-

³ Ver, por exemplo, Zollikoner Seminare (1987), pp. 237-8, p. 253, p. 286

nas de discutir as condições de possibilidade do existir, mas de como possibilitar que o outro possa continuar a ser ou volte a poder a ser no caso de ter sofrido uma interrupção nessa continuidade de ser. Esses são problemas, com efeito, concretos que aparecem na clínica de psicóticos e esquizofrênicos. (Cf. Dias, 2003) Tais problemas estão aquém de poder colocar ou não a questão sobre o ser, dizem respeito antes a poder chegar a ser minimamente enquanto uma pessoa que possui alguma integração para que um sentido de ser se sustente.

Vislumbramos na teoria do amadurecimento pessoal⁴ da psicanálise de Winnicott muitas referências que podem alçá-la a condição de uma ciência da experiência enquanto psicanálise aplicada que trata o homem enquanto homem sem o uso do jargão filosófico heideggeriano e que se sustenta em bases fenomenológico-hermenêuticas. A psicanálise de Winnicott é um bom exemplar do que, creio, Heidegger esperaria que fossem as ciências em geral que tratam do homem. Entretanto, Winnicott não escreveu nenhum texto fenomenológico-hermenêutico de sua teoria, por isso cabe a nós esboçar e apresentar abaixo alguns momentos da psicanálise winniciotiana que nos ajudam a perceber que nela o homem não é nem sujeito nem objeto. O homem é uma relação⁵.

Ao nascer, somos apenas um existente que, para chegar a existir como pessoa, precisa de ser cuidado. Não somos um vivente, nem um animal racional, não somos uma existência nem uma essência. Não somos também *Da-sein*. Somos trazidos à luz ao nascer. Nascimento é o fenômeno que dá início à jornada do existente no *entre* nascer e morrer. Poder existir depende de realizar certas conquistas. A conquista da existência não se assenta sobre o fenômeno da autonomia. No início não há autonomia, há dependência absoluta. A não ser pelo potencial herdado que é nossa pró-

⁴ Uma apresentação sistemática dessa teoria pode ser encontrada em Dias (2003).

⁵ Reivindicação presente em Heidegger desde *Ser e tempo*. Também possível de ser vista na filosofia de Nishitani (2006) e psiquiatria de Kimura Bin (1995).

pria tendência⁶ a amadurecer e a nos integrarmos, possibilitados por um ambiente facilitador, todo o resto precisa ser conquistado. Nada está dado de antemão. As conquistas só podem acontecer com a ajuda de alguém que se devote a cuidar desse existente recém-nascido. Mesmo os genes sozinhos não dão conta de nos tornar o que nós somos, pessoas, se não houver um cuidado devotado no início (cf. 1961/1986, p. 84). Cada nascimento é sempre um novo início para se chegar-a-ser. Só se começa a ser sob a condição de dependência absoluta (cf. 1965n, p. 43).

Não cuidamos de um filho nosso por uma obrigação moral nem por causa de uma determinação da vontade. Cuida-se desse outro por uma questão de necessidade. O lactente necessita de cuidados iniciais, e você provê esse cuidado porque a urgência de existir lhe solicita. Trata-se de uma adaptação à necessidade e não de satisfação de desejos (cf. 1988, p. 131) A solicitação demanda estar em relação. Alguém poderia dizer que se trata de “instinto materno”, mas não só as mães estão capazes de cuidar. Todo aquele envolvido e devotado ao outro se encontra solicitado ao cuidado. O devotar-se mostra-se por meio da dedicação comum, é uma doação de si para o outro enquanto alguém que é, isto é, “o envolvimento total da mãe e sua capacidade para cuidar da criança, nada tem a ver com o sentimentalismo” (Dias, 2003, p. 135).

O cuidado do início que capacita a se chegar-a-ser solicita que algumas tarefas sejam realizadas por parte do cuidador, tais como segurar, sustentar e apresentar o mundo ao nascido em pequenas doses. O fazer dessas tarefas não objetivam produzir nenhum resultado para ser preenchido numa tabela. Nem se espera que elas sejam cumpridas com a perfeição das máquinas, agindo segundo um comando para se produzir um efeito. Esse fazer nem deve ser demais nem de menos, apenas suficiente mente bom para as necessidades do bebê. O fazer para mais ou para menos torna-se um fazer artificial, torna-se intrusivo e não deixa o lactente ser (cf. Dias, pp. 136 e 174 ss).

⁶ Trata-se de uma tendência e não de uma determinação (cf. Dias, 2003, p. 96).

No início, esse existente precisa ser segurado fisicamente para que uma noção de borda, de limites corporais, comece a ir se formando de modo gradativo. É preciso que um corpo seja conquistado para nele se poder habitar uma existência. O existente precisa ser segurado de forma confiável para poder se sentir sustentado para, também gradativamente, ir conquistando o sentimento de que sua existência pode ser mantida no tempo e no seu corpo. Em pequenas doses, as coisas do mundo vão sendo apresentadas para que o existente possa criar um mundo para viver, em que as coisas se manifestem e com elas ele poder ir se relacionando. O que se faz inicialmente pelo existente é garantir, por meio de cuidados constantes, que ele possa ir-sendo sem que haja quebra de sua continuidade-de-ser.

Do ponto de vista do existente, caso ele tivesse um para isso, poder-se-ia imaginar o seguinte: em algum momento depois do nascimento uma tensão, uma necessidade, uma espécie de urgência surge nesse existente. Ele não sabe o que é nem de onde vem e nem por quê. Ela simplesmente surge do “nada”⁷. Então, de repente, alguma coisa que ele ainda não sabe o que é surge (o mamilo da mãe ou, na falta dessa, o bico de uma mamadeira) e esse algo é bom, aplaca sua urgência, deixa-o tranquilo novamente. Passado algum tempo, a urgência surge de novo e novamente surge essa coisa que lhe faz bem. Winnicott chama esse vai-e-vem do existente em seu início de estados excitados e estados tranquilos. Por meio deles ocorrem os momentos de integração que nos permitem chegar-a-ser uma pessoa capaz de habitar o mundo em que vivemos.

A integração só se torna possível se houver uma região na qual ela possa se realizar. Essa região é o ambiente facilitador. Esse não é um lugar de determinação espaço-temporal. Ele tem mais a ver com um “quem” e “como” do que com “quê”. No início na fase de dependência absoluta, o

⁷ Mesmo que nós saibamos que essas são urgências físicas, porém estamos tentando imaginar a situação da perspectiva de um bebê em que ainda não foi estabelecida uma consciência capaz de perceber o mundo de forma distinta.

ambiente e aquele que cuida (mãe ou mãe substituta) são uma e mesma coisa: um bebê não existe sozinho (cf. 1952/1978, p. 208), existir desde o início pressupõe relação entre duas pessoas, tendo o cuidado como base. Ao começar a se relacionar com o seio da mãe, o bebê também começa sua relação com o ambiente. A função desse ambiente é facilitar que o bebê possa continuar-a-ser sem sofrer interrupções. Essa facilitação permite que sua existência se mantenha sempre contínua, e isso quer dizer que o ser que ali está surgindo possa temporalizar-se. A temporalização do existente torna-se possível graças à sustentação que o ambiente facilitador provê de forma contínua sem intrusões excessivas.

Com Heidegger, aprendemos que “mundo” é um contexto de significância e é percebido pela relação instrumental (*Um-zu/Wozu*) que mantenho com as coisas presentes nele (cf. Heidegger, 2001, pp. 66-72). Mundo é um lugar onde eu, enquanto sendo, sempre me encontro e, por isso, sou sempre ser-no-mundo. Disso seria fácil derivar que as relações iniciais entre mãe-bebê formam um mundo: o mundo materno (da maternagem), e, por isso, mãe e bebê são seres-no-mundo. Se olharmos esse fenômeno como objetos (mãe e bebê) que simplesmente se mostram a mim – tal como ver o mar e a montanha – seria correto afirmar isso. Porém, visto da perspectiva do envolver-se e levando-se em conta a afirmação de Winnicott de que bebê é algo que não existe sem a presença de uma mãe (ou outro alguém que proporcione o mesmo cuidado), então, não podemos dizer que há ali no fenômeno que se apresenta dois seres-no-mundo. Há uma mãe que é-no-mundo e um bebê que precisa ser-no-mundo.

Se não há inicialmente mundo para o bebê e se ele só pode começar a ser com a ajuda de alguém, então, é necessário pressupor a formação de um ambiente para que tudo possa se iniciar. O ambiente é o entorno que é concreto fisicamente, mas que não se reduz a um lugar. Ele se constitui inicialmente por todos os cuidados físicos necessários providos ao bebê e implica a responsabilidade de suprir as necessidades de um outro existente sem esperar nenhum retorno ou gratidão pelo que de forma devotada é

realizado. Para que o ambiente se constitua, é necessário que alguém esteja aí de forma presente, vivo e disponível para poder sustentar a situação temporal e espacial de forma constante para o outro ser em seu início. É preciso que aquele que está aí cuidando suporte a dependência absoluta do infante e que, por um período inicial, se identifique com ele a tal ponto de se tornarem uma e mesma coisa, um dois-em-um.

O ambiente é tudo o que acontece e permite, posteriormente, que contextos de significância possam se formar no momento em que, aos poucos e de forma gradativa, vai se apresentando o mundo ao bebê. Ambiente é o fenômeno de uma sustentação psicossomática – física, emocional, existencial – que, enquanto mantida por uma pessoa, torna o mundo possível para o outro. Ambiente é sinônimo de cuidado. É tudo o que é feito (ou deixado de se fazer), são todos os gestos. É o conjunto de todos os modos de maternagem iniciais, inclusa a comunicação silenciosa inicial estabelecida entre mãe-bebê. Com o amadurecimento do lactente e com a diminuição de sua dependência absoluta, ambiente e mundo se misturam ou se superpõem, porém sem que nunca sejam os mesmos porque mundo é uma criação pessoal permitida pelo ambiente.

Com a ajuda do ambiente facilitador, chegamos a ser aquilo que nós somos quando conseguimos integrar a nós mesmos como uma unidade. Estar integrado é o traço fundamental, do ponto de vista ôntico, para que se possa dizer que *ser* é e para se possa pensar em um *Da-sein*. Não é possível que o ser esteja e seja aí se ele ainda não conseguiu se reunir no aí.

O que existe antes da integração do existente como uma existência não é o caos. Caos pressupõe que antes já havia alguma integração que passou a estar perturbada ou destruída e dela se gerou uma desorganização caótica. Antes da integração existe a não integração. A integração é um processo lento e contínuo que para a grande maioria, que pode contar com os cuidados de um ambiente facilitador, pode se firmar nos meses iniciais após o nascimento e seguir se constituindo nos primeiros anos da infância. Poder se firmar não significa garantia eterna do que foi integrado. Um colapso psicossomático, por exemplo, pode colocar sua existência nova-

mente em questão. Outros podem não ter tido a mesma sorte e terem sofrido algum tipo e quebra na sua continuidade de ser no início, podendo passar a vida inteira em busca de se integrar e ser uma unidade (cf. 1988, pp. 116 ss.)

A constituição da existência se dá em pequenas doses. Quando o bebê sente tensões causadas por alguma urgência tudo aquilo que gradativamente ele conquistou, por meio de sua própria elaboração imaginativa, se reúne na busca desse algo que amaina essa necessidade. Atendida sua necessidade, ele volta a um estado de tranquilidade e quietude, uma solidão essencial, estando completamente relaxado – poder-se-ia dizer numa imensidão apaziguadora –, volta a seu estado de não integração.

Esse constante movimento de ida e vinda, Winnicott colore com o termo “mamadas teóricas” que significa a reunião das mamadas reais realizadas pelo bebê em que ele, por alguns momentos, se integra para lidar com suas necessidades. As mamadas teóricas promoveriam a elaboração imaginativa das funções psicossomáticas. Isso quer dizer que a boca, em contato com o seio, começa a ganhar realidade, um corpo começa a ser sentido em suas fronteiras, uma comunicação silenciosa se estabelece entre mãe e bebê (cf. 1988, pp. 100 ss.). Com a contínua repetição dessa elaboração – que não tem a ver nem com consciência nem inconsciência, mas sim com as conquistas de um poder continuar a ser –, o bebê vai a cada vez sendo mais capaz de manter todos esses elementos elaborados reunidos e começa a haver uma conquista gradativa de um sentido de unidade que costumamos denominar de *si-mesmo*. “Si-mesmo” não é uma instância a serviço da consciência no combate às pulsões de um id. “Si-mesmo” é a reunião de tudo que somos, é a unificação da existência do existente num corpo que existe.

Assim, a integração torna possível se pensar na constituição de um si mesmo. Chegar-a-ser si-mesmo é uma conquista facilitada pelos cuidados do ambiente. Em geral, as pessoas conseguem – tendo sido cuidadas suficientemente bem – que seu corpo, sua psique e sua mente formem um todo como uma pessoa total. Como pessoa total, cada um pode assumir respon-

sabilidade por si mesmo, por suas ações quer elas resultem bem ou mal, pelo cuidado e convivência com os outros. Os sofrimentos e alegrias de uma pessoa total – integrada e amadurecida – vão depender das decisões individuais que tomar. O importante é que tais decisões sejam tomadas e suportadas por si mesmo e não porque é o que se espera que se faça numa situação ou outra. Aqueles que vivem com base em imposições externas, atendendo a demandas que não são geradas por si-mesmo, Winnicott chama de falso *self*. Tais pessoas passam a vida procurando um sentido para sua existência ôntica em vez de vivê-la.

Conquistada a integração e sendo capaz de ser-si-mesmo, o existente pode fazer pleno uso do seu potencial criativo para criar sua própria existência. O poder existir de um existente não é como uma pluma que se assenta em seu espírito quando ele chega enfim a poder se integrar. A existência não é um estado de passividade esperando o momento certo para poder se encaixar num psicossoma. Existência é sempre uma conquista, que corre sempre o risco de ser perdida, por isso mesmo, isto é, porque conquista.

A existência é uma criação pessoal de cada um e a cada vez. Inicialmente, cada um precisa criar o mundo para si a partir das coisas gradativamente apresentadas para poder viver num mundo. Trata-se de um paradoxo, pois o mundo já existe antes de o bebê nascer. Mas Winnicott não acredita que um bebê possa perceber a totalidade do mundo de uma hora para outra, por meio de uma intuição sensível; ainda não há uma razão constituída capaz de utilizar as faculdades do entendimento. O existente, no início, transita de seu mundo de criação pessoal, sua intimidade, a um estado de realidade compartilhada. As raízes da experiência cultural encontram-se nessa passagem.

Para Winnicott, conhecemos as coisas porque as criamos. Na medida em que criamos, as coisas passam a fazer sentido para nós. Ele diz: “em sua fase inicial o bebê cria o objeto, mas o objeto já está aí, assim ele não poderia tê-lo criado. O paradoxo deve ser aceito, e não resolvido”

(1961/1986, p. 30). Trata-se de criar e não de representar. O representar exige certeza e correção, o criar reivindica a brincadeira e o mágico.

A experiência cultural começa como um *brincar* e conduz a uma área inteira de ganhos humanos que incluem as artes, os mitos da história, a lenta marcha do pensamento filosófico e os mistérios da matemática e da religião (cf. 1961/1986, p. 36). Essa experiência não se encontra na vida da pessoa, pois não se trata de uma propriedade psíquica pessoal, nem faz parte totalmente da vida no mundo, pois em grande parte essas experiências estão dominadas pelo sonho. Ela se encontra “no espaço potencial entre a criança e a mãe quando experiências produziram na criança um alto de grau de confiança na mãe” (Winnicott, 1961/1986, p. 36). A experiência cultural depende do cuidado confiável proporcionado no início, possibilitando que o existente se torne um ser humano único (cf. 1961/1986, p. 37).

Para existir como pessoa, o existente tem de ser criativo e ter um sentimento (*feeling*) de existência; não como uma consciência desperta, mas como um lugar (*place*) básico a partir do qual se possa ser. A criatividade “é a retenção ao longo da vida de alguma coisa que pertence propriamente à experiência infantil: a habilidade de criar o mundo” (1961/1986, p. 40). Do ser-criativo surge a criatividade, que é o fazer do ser. Criatividade indica que se está vivo, não no sentido apenas de impulsos, mas naquele em que esse tipo de fazer (um brincar, na verdade) ganha sentido. Em contrapartida, é possível encontrar pessoas que constroem suas vidas por reação a estímulos. Para esses casos, a palavra “ser” não alcançou seu lugar e não tem relevância: “a fim de ser e de ter o sentimento de que se é, deve-se ter uma predominância do impulso de fazer (do impulso criativo de fazer) sobre o fazer-reactivo” (1961/1986, p. 39).

Não se trata simplesmente da questão de vontade e de arranjos e rearranjos da vida. Isso tem a ver com o processo de crescimento emocional. Não apenas quando bebê uma pessoa cria, mas o relacionamento com as coisas mais simples passa por uma criação pessoal que, quando atingida pelo princípio de realidade ou de compartilhamento da realidade, nos leva

a dizer isso ou aquilo e ao outro a concordar conosco. Mesmo quando percebemos isso ou aquilo de formas diferentes. Assim, por exemplo, “quando eu vejo o relógio eu o crio, e quando eu olho as horas eu crio o tempo também. A todo tempo eu tenho minhas pequenas experiências de onipotência, antes de eu entregar essa função desagradável para Deus” (1961/1986, p. 49). As experiências de alguém podem ser ricas, significantes e criativas ou sem o menor sentido. Isso vai depender de como tem sido suas experiências desde o início (cf. 1961/1986, p. 51). A qualidade dessas experiências aponta para o significado de saúde.

Saúde não é sinônimo de privação para Winnicott. Uma pessoa é saudável quando consegue viver de acordo com as fases do seu desenvolvimento emocional. Assim, espera-se que, no início, uma criança seja totalmente dependente dos cuidados que lhes são providos. Bem como espera-se que, depois que ela tenha realizado várias conquistas rumo a poder dizer “Eu Sou”, ela comece a ser mais independente e que possa começar a lidar com as consequências de sua ação. Por fim, espera-se que essa criança se torne um adulto maduro capaz de assumir responsabilidade na sociedade e que possa existir em conjunto com indivíduos igualmente maduros e que possa tolerar e cuidar, quando necessário, dos indivíduos não maduros. Dessa forma, não se espera que um adulto viva em um estado de dependência absoluta ou relativa. Se isso ocorre, pode-se dizer que ele está doente. Porém, paradoxalmente, pode acontecer de, num momento do trabalho de análise, o paciente precisar regredir a um estado de dependência absoluta ou relativa, nessa situação específica do tratamento não se pode dizer que ele esteja doente, e sim que, talvez pela primeira vez, ele tenha começado a ficar saudável. Pois poderia fazer parte de sua doença justamente transparecer uma maturidade que se constitui falsamente.

Os distúrbios emocionais graves, para Winnicott, quando não relacionados a danos cerebrais, surgem por alguma interrupção na continuidade-de-ser a partir da mais tenra infância. Os motivos para essa interrupção podem ser os mais variados, desde a irrupção de uma guerra que impossibilita que cuidados adequados às necessidades sejam providos até a própria

incapacidade emocional daquele que cuida de prover o necessário. A quebra da continuidade-de-ser ocorre porque não há mais cuidado suficientemente bom, ou seja, ou não se cuida mais ou se ocupa em cuidar de mais, não permitindo que o bebê possa ir existindo por si, e sim que atenda às necessidades do cuidador. O distúrbio emocional surge quando se estabelece um padrão traumático, isto é, um padrão de intrusões que exigem que o lactente ao invés de ser tenha que reagir para se manter vivo. Em vez de deixar ser, de se poder ser serenamente, é preciso fazer algo, ficar atendo ao próximo ataque. Passe-se a vida em estado de alerta.

A terapia a ser realizada nesse sentido não objetiva “tratar” do ser, mas em lidar com esse padrão de intrusões que causa a interrupção da continuidade. Uma vez que essa continuidade passa a ser minimamente reestabelecida, o paciente pode gradualmente reconquistar a confiança perdida no ambiente facilitador e pode voltar a amadurecer, pode voltar a ir sendo. Dessa forma, não se trata de uma terapia do ser, mas de uma terapia para que o homem possa voltar a chegar-a-ser. Chegando a ser o homem pode ir em busca da sua serenidade de ser.

Referências

- Dias, E. O. (2002). A trajetória intelectual de Winnicott. *Natureza Humana*, 4(1), 111-156.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.
- Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Besinnung* (GA 66). Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit* (18. ed.). Tübingen: Max Niemeyer.
- Kimura, B. (1995). *Zwischen Mensch und Mensch: Strukturen japanischer Subjektivität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- Kouba, P. (2012). *Geistige Störung als Phänomen: Perspectiven des heideggerschen Denkens auf dem Gebiet der Psychopathologie*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Kuhn, T. (1970). *The Structure of Scientific Revolutions* (2. ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuhn, T. (2006). *O caminho desde a Estrutura*. São Paulo: Unesp.
- Loparic, Z. (1997). Winnicott e Melanie Klein: conflito de paradigmas. In: Catafesta, I. F. M. A *clínica e a pesquisa no final do século: Winnicott e a Universidade*. São Paulo: Lemos Editorial.
- Loparic, Z. (1999a). É dizível o inconsciente?. *Natureza Humana*, 1(2), 323-385.
- Loparic, Z. (1999b). Heidegger and Winnicott. *Natureza Humana*, 1(1), 104-135.
- Loparic, Z. (2000). O “animal humano”. *Natureza Humana*, 2(2), 351-397.
- Loparic, Z. (2001). Esboço do paradigma winnycottiano. *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.
- Loparic, Z. (2006). De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática. *Natureza Humana*, 8(1), 21-47.
- Loparic, Z. (2008). O paradigma winnycottiano e o futuro da psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 42(1), 137-150.
- Musgrave, A. (1980). Kuhn's Second Thoughts. In Gutting, Gary (Org.). *Paradigm and Revolutions*. Notre Dame/Londres: University of Notre Dame Press.
- Nishitani, Keiji. (2006). *On Buddhism* (Traduzido por Seisaku Yamamoto e Robert E. Carter). Nova York: New York University Press.
- Popper, Karl. (1987). Um caso de verificacionismo. In *O realismo e o objetivo da ciência* (Traduzido por Nuno Ferreira da Fonseca). Lisboa: Dom Quixote.

- Santos, E. S. (2013). Angústia do ser e angústia de ser. *Natureza Humana*, 15(01), 63-75.
- Santos, E. S. (2009). Ontologia em Winnicott. *Winnicott e-prints*, 14, 1-17.
- Santos, E. S. (2010). *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWW editorial.
- Winnicott, D. W. (1952). Ansiedade associada à insegurança. In *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- Winnicott, D. W. (1961). Psychoanalysis and Science: Friends or Relations? *Home is where we start from*. Nova York; Londres: W. W. Norton & Company, 1986.
- Winnicott, D. W. (1965n). Ego Integration in Child Development. In *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison/Connecticut: International Universities Press, 1996.
- Winnicott, D. W. (1963a). From dependence towards independence in the development of the individual. In *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.
- Winnicott, D. W. (1988). *Human Nature*. Nova York: Brunner/Mazel.

O corpo à luz da ontologia heideggeriana e da psicanálise winniciottiana

Caroline Vasconcelos Ribeiro

Na obra *Seminários de Zollikon*, Martin Heidegger dedica-se a pensar o que ele nomeia problema do corpo (*Leibproblem*). A partir de uma conferência do médico Hegglin sobre a psicossomática, o filósofo alemão indica como a concepção científica de corpo se ancora em pressupostos modernos, posto que o entende como *Körper*, ou seja, como corpo em sua materialidade, enquanto coisa ou substância (*res*). Ao problematizar esse modo de conceber o corpo e a maneira como a ciência médica pensa a relação entre corpo e psique, Heidegger nos apresenta uma meditação sobre o sentido de corpo como *Leib* e, além de destingui-lo da materialidade da noção de *Körper*, relaciona-o a um modo de ser do ente que nós mesmos, o *Dasein*¹. Winnicott também faz uma discussão sobre a temática do corpo e de suas relações com o psiquismo ao formular a sua concepção de psicosoma (*Psyche-soma*). No artigo “A mente e sua relação com o psicossoma” (*Psyche-soma*)², Winnicott afirma que não é frutífero pensar o adoecer humano a partir de categorias como mente e corpo, sempre pressupostas como entidades separadas. O autor em comento dirige seu olhar para o amadurecer humano desde seus momentos iniciais e não concebe o bebê como uma entidade constituída, enquanto um composto de substâncias, e

¹ Quanto ao termo *Dasein*, por existir certa diversidade em sua tradução, optamos mantê-lo em alemão. Mais adiante dissertaremos sobre a maneira como Heidegger entende esse conceito.

² Na versão original do artigo, Winnicott se serve da grafia *psyche-soma*, com o hífen. O tradutor do livro *Da pediatria à psicanálise*, Davy Bogomoletz, não considera a presença deste e traduz por “psicossoma”. Loparic (2010) pondera que a presença do hífen, além de respeitar a grafia original, nos impede de imaginar que Winnicott estivesse postulando uma substância *sui generis*, recorrendo a uma espécie de monismo substancial.

sim como um ser humano viável, que pode ou não se integrar. Em função disso, Winnicott nos fala de um alojamento da psique no corpo e da conquista de uma existência psicossomática. Por entendemos que o tema do corpo aparece como uma questão ao pensamento dos dois autores almejamos, com este texto, examinar o modo como a teoria winniciottiana aborda a tarefa de personalização – de alojamento da psique no corpo – e a maneira heideggeriana de meditar sobre o problema do corpo (*Leibproblem*). Além disso, pretendemos investigar em que medida essas duas abordagens sobre a questão do corpo se afinam e se distanciam. Trataremos, inicialmente, da abordagem heideggeriana acerca do problema do corpo e, em seguida, examinaremos a maneira como Winnicott pensa o processo de personalização, ou seja, o processo que fomenta a morada da psique no soma.

1. Heidegger e o *Leibproblem*

A obra heideggeriana, na qual encontramos uma tematização mais demorada sobre a relação entre corpo e psique e sobre a psicossomática, intitula-se *Seminários de Zollikon*³. Essa obra contém tanto as atas dos seminários proferidos por Heidegger entre os anos de 1959 e 1969 quanto diálogos e cartas trocadas com o psiquiatra Medard Boss, anfitrião e proponente das atividades.

Atendendo ao convite de Boss, o filósofo da floresta negra aceitou o desafio de frequentar a sua casa para ministrar aulas e debater com um público composto por médicos da área da psiquiatria. Sua tarefa consistiu em descortinar noções básicas de filosofia e investigar os fundamentos ontoló-

³ Essa obra é fruto de seminários que Heidegger proferiu na Suíça. Em 8 de setembro de 1959, o filósofo proferiu uma conferência num grande auditório da clínica psiquiátrica da Universidade de Zurique. Logo em seguida, os encontros passaram a acontecer na casa de Boss, em Zollikon. Cf. Boss no prefácio a Heidegger, 2006, p. XIII/12 (para a obra *Seminare Zollikon*, usaremos inicialmente a paginação do original e, em seguida, apresentaremos a página da tradução brasileira).

gicos subjacentes ao arcabouço teórico das ciências que estudam a saúde e o adoecimento psíquico. Assim, empenhou-se em preparar preleções que introduzissem o grupo no âmbito da suspeita filosófica. Apresentou o modo de questionamento operado por sua filosofia, ousou analisar temas específicos da clínica psiquiátrica, investigou com certa minúcia pressupostos metafísicos herdados pelas ciências que estudam os fenômenos psíquicos e ateve-se à discussão sobre a medicina psicossomática, sempre munido com sua peculiar postura desconstrutora⁴.

O filósofo indica a problematização sobre o corpo (*Leib*) como um caminho necessário para pensar a psicossomática. Então, não para eliminar a inquietação dos ouvintes, mas para alimentá-la, o filósofo propõe a abordagem do problema-do-corpo (*Leibproblem*) e da questão da medicina psicossomática. Com o fito de abordar o problema a partir de algo mais próximo do labor de seus ouvintes, Heidegger toma como ponto de partida para a problemática a palestra intitulada “O que o clínico geral espera da psicossomática?”, proferida pelo dr. R. Hegglin no Primeiro Congresso da Sociedade Psicossomática da Suíça, em 1964, cerca de um ano antes do seminário em que o filósofo alemão abordou o tema, em 11 de maio 1965. Como na psicossomática “trata-se do ser do homem”, Heidegger (2006, p. 100/104) avisa aos participantes que sua abordagem será mediada pelo questionamento acerca da maneira como a ciência natural visa acessar o homem e provar os resultados de suas pesquisas. Na referida palestra, o médico suíço indica que doenças psicossomáticas equivalem a perturbações de sentimentos que geram sintomas patológicos. Assim, apesar das críticas que recebe da sociedade médica, Hegglin assume que não coaduna com a “demasiado rigorosa” separação psique e soma e afirma que “a psique não estaria ao lado do corpo material (*Körper*) como algo separado,

⁴ Heidegger, no §6 de *Ser e Tempo*, nos fala da tarefa de destruição (*Destruktion*) da ontologia tradicional. Contudo, destruição, nesse contexto, não tem o caráter de um aniquilamento deste legado, trata-se de uma desconstrução que remete os termos à origem, eliminando os sentidos derivados que encobrem seu sentido primordial. A destruição implica a busca pela certidão de nascimento dos termos. Cf. Heidegger, 2005.

mas penetraria todo organismo” (Hegglin *apud* Heidegger, 2006, p. 101/105). Esse penetrar não pode ser medido, mas as mudanças nas estruturas somáticas, sim. O luto, diz Hegglin, não pode ser medido, mas as lágrimas podem “ser examinadas numericamente, de diferentes maneiras”. Apesar de alguns avanços nesse campo da relação entre psique e soma, o médico suíço afirma que “ainda nos faltam os fundamentos que possam ser reconhecidos como provas dessas conexões pelas pessoas formadas em ciências naturais” (Hegglin *apud* Heidegger, 2006, p. 102/106).

Dessa palestra, Heidegger destaca o fato de o médico julgar que é possível medir, ou seja, compreender numericamente os fenômenos somáticos. Hegglin reconhece a impossibilidade de mensurar o psiquismo, mas julga que é possível capturar o soma mediante essa via de acesso. O filósofo alemão questiona a suposta possibilidade de capturar um fenômeno corporal numericamente e alerta que, no exemplo do luto, não se pode dizer que as lágrimas podem ser quantificadas, no máximo, diz Heidegger (2006, p. 105/107), pode-se medir o líquido e suas gotas, mas não a experiência de chorar, as lágrimas. Assim, não se pode medir a tristeza nem o enrubesimento proveniente de um constrangimento. Toda vez que nos aproximarmos de fenômenos dessa natureza com a intenção de mensurá-los, transgredimos o sentido do fenômeno. A partir dessas ponderações, Heidegger problematiza a concepção de corpo humano como corpo material (*Körper*), passível de mensuração. Para tanto, lembra aos participantes a cara diferença entre o corpo perceptível materialmente (*Körper*) e o corpo vivido (*Leib*) e fala que o corporar do corpo (*Leiben des Leibes*) é um modo de ser do *Dasein*. Como entender essa diferenciação e a corporeidade do ente que nós mesmos somos? Heidegger (2006, p. 126/123) afirma: “O corporar (*das Leiben*) copertence sempre ao ser-no-mundo. Ele codetermina sempre o meu ser-no-mundo, o ser-aberto (*Offensein*), o ter de mundo”. Como entender essa copertinência entre corporar e a constituição fundamental do *Dasein* enquanto ser-no-mundo?

Antes de nos atermos à questão levantada, convém explanar – ainda que em traços largos – sobre o modo como Heidegger pensa o homem e suas

relações com o mundo. No tratado *Ser e tempo*, Heidegger empenha-se em abordar o ente humano escapando das categorias herdadas da metafísica, quais sejam: animal racional, ego cogito, espírito, sujeito transcendental, enfim. Nessa obra, o autor nos aponta o termo *Dasein* – que literalmente significa “ser-aí” – como modo de nomear o ente que nós mesmos somos. Para reunir numa só palavra, tanto a relação do ser com a essência do homem como também essa referência fundamental do homem à abertura (“aí”) do ser enquanto tal, Heidegger escolhe o termo ser-aí (*Dasein*) (Heidegger, 1973, p. 58). Tal escolha não se deve a um preciosismo semântico, antes, se refere a um pensar fundamental acerca do privilégio ontológico do homem, qual seja: a sua relação com o ser.

E o que dizer sobre a relação do *Dasein* com o mundo? Se estivéssemos tematizando um ente que não tem o seu modo de ser, por exemplo, uma cadeira, poderíamos dizer que essa está dentro de uma sala, que está dentro de um prédio, que está dentro de uma cidade, que está dentro do mundo. O ente em questão teria modo de ser do que é simplesmente dado (*Vorhandenheit*), como uma coisa dentro do mundo, como um ente intramundano simplesmente presente⁵. Quanto ao *Dasein*, não podemos pensar que se trata de uma coisa corporal-espiritual inclusa no mundo, como se fosse mais um ente a compor o todo do mundo. Se por mundo Heidegger entende o horizonte em função do qual se abrem as possibilidades de ocupação (*Besorgen*) e preocupação (*Fürsorge*) do *Dasein*, e o ser desse ente

⁵ Vale lembrar que, em *Ser e tempo*, a constituição ontológica do *Dasein* é caracterizada pelos existenciais ao passo que a dos entes intramundanos é caracterizada pelas categorias. Existenciais e categorias são, para Heidegger, as duas possibilidades fundamentais de caracteres ontológicos. Cada tipo de ente que lhe corresponde, assegura o autor, impõe um modo diferente de interrogar. Deve-se assim, distinguir se o ente é um *quem* (existência) ou um *que* (algo simplesmente dado no sentido mais amplo) (*Vorhandenheit im weitesten Sinne*). Os existenciais referem-se à constituição ontológica do *Dasein*. Descrevem a estrutura *a priori* da existência em oposição à descrição categorial que designa o ser das “coisas”, o ser de algo que é, de um *quid*, não de um quem. Enquanto as “coisas” estão dentro do mundo, o ser do *Dasein* é no mundo. Cf. Heidegger, 2005, p. 88.

é constitutivamente um poder-ser, podemos dizer que o mundo não existe fora desse, como também, esse ente não existe sem mundo; trata-se de uma relação de copertinência, quer dizer, de uma relação que não se constitui primordialmente como se o *Dasein* fosse um sujeito prévio que sai da esfera da sua interioridade para alcançar o que lhe é externo, o mundo⁶. 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, o que nos faculta afirmar, ainda que se modo sumário, que, assim, *Dasein* e mundo são co-originários.

Apesar de em *Ser e tempo* o filósofo apresentar uma abordagem sistemática do ser do ente que nós mesmo somos, ou seja, apesar de ter feito uma analítica dos modos de ser do *Dasein*, não localizamos na obra em questão um parágrafo específico sobre a temática da corporeidade. Não à toa, Medard Boss lembra a Heidegger a “recriminação de Jean Paul Sartre, que estranhava que em todo *Ser e tempo* o senhor só escreveu seis linhas sobre o corpo” (Heidegger, 2006, p. 292/243).

Essa crítica em relação à falta de uma discussão acerca da problemática da corporeidade no tratado de 1927 é reiterada por Alphonse de Waelhens (1950). No texto “La phénoménologie du corps”, o autor afirma que não se pode encontrar mais de dez linhas em *Ser e tempo* sobre o problema do corpo, do conhecimento sensível e das sensações. Encontramos, contudo, uma subjetividade desprovida de consistência corporal e que teria com a carne uma relação accidental (Waelhens, 1950, p. 371). No artigo “La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger”, Cristian Ciocan (2001) nos indica que a parca ocorrência textual acerca da dimensão corporal do *Dasein* fomentou uma série de crítica de pensadores franceses. Para Haar, Heidegger não teria pensado a animalidade do ente que nós mesmos somos, e, para Derrida, seria possível constatar uma carência da discussão sobre a vida e sobre a diferença sexual do *Dasein* (Ciocan, 2001). Nessa perspectiva, o homem heideggeriano não seria um ente encarnado,

⁶ Cf. Heidegger, 2005, §13.

que se enamora, se cansa, constitui sua identidade sexual, enfim, o *Dasein* seria um ente assexuado, cujo corpo vivo, feito de “carne e osso”, teria sido negligenciado⁷.

Como vimos acima, Boss, em conversa com Heidegger sete anos depois dos seminários que tematizaram o problema do corpo, comentou sobre a recriminação sartriana acerca das míseras seis linhas dedicadas a essa temática em *Ser e tempo*. Reputamos que seja importante trazer a resposta de Heidegger a essa “ponderação”, transcrita na seção de diálogos da obra *Seminários de Zollikon*:

Só posso responder à recriminação de Sartre com a afirmação de que o corporal é o mais difícil e que, na época, simplesmente ainda não tinha mais a dizer a respeito. Entretanto, continua decisivo o fato que, também em toda a experiência corporal na visão daseinsanalítica, deve-se partir sempre da constituição fundamental do existir humano, isto é, o ser-homem como *Da-sein*, como existir – no sentido transitivo –, um âmbito de estar-aberto-no mundo [...]. Então, tudo o que chamamos a nossa corporeidade, até a última fibra muscular e a molécula hormonal mais oculta, faz parte essencialmente do interior do existir. (Heidegger, 2006, p. 292/243, grifo nosso)

Ao responder a Boss, o filósofo reconhece que na circunstância da escrita de *Ser e tempo* não tinha mais a dizer, mas esclarece que o decisivo foi tratado no contexto da obra: o *Dasein* enquanto um estar-aberto-no mundo e enquanto existente. Nessa intrínseca relação entre o existir e o corpo, devemos tomar este último termo no sentido de *Leib* e não em sua materialidade, como *Körper*. Nos seminários suíços, Heidegger alerta que os médicos, formados na perspectiva científico-natural, tendem a tomar o corpo apenas no último sentido. Ao começar sua aula do dia 11 de maio de 1965, o filósofo afirma que tentará se aproximar do fenômeno do corpo (*Leibphänomens*) e adverte aos alunos que não se deve esperar uma solução

⁷ Sobre esse tema, conferir também Aho, 2010.

para o problema, que “já será muito se conseguirmos apenas ver este problema” (Heidegger, 2006, p. 105/108).

O ver de que fala o pensador é o ver fenomenológico, o qual não obstrui o acesso ao fenômeno com categorias que lhes são estrangeiras e preza em captá-lo assim como se mostra. Se se consegue esse tipo de visualização, muito já se caminhou. A estratégia de Heidegger (2006, p. 112/113) para conduzir o grupo a este tipo de visualização consiste em perguntar pelo limite do corpo (*Leibgrenze*) e o limite do corpo material (*Körpergrenze*). Será que *Leibgrenze* e *Körpergrenze* coincidem, pergunta aos médicos? Deste último, diz o professor, pode-se dizer que termina na pele. Mas o meu corpo, que é meu em cada caso, se reduz a um terminar na epiderme? Ao apontar para o batente da janela com o meu dedo eu termino na ponta do meu dedo?

Num primeiro ver, diz Heidegger, podemos julgar que o limite do corpo e o limite do corpo material não se diferem quantitativamente, mas qualitativamente. Ao propor um exercício de visualização, o filósofo sugere que se imagine, como possibilidade puramente teórica, que o “meu corpo *qua* corpo material se expande até a janela percebida de forma que o limite do corpo (*Leibgrenze*) e limite do corpo material (*Körpergrenze*) se igualam” (Heidegger, 2006, p. 113/114). Apesar de parecer que se trata da mesma entidade corporal, eles não se equivalem. Ao apontar para o batente da janela, eu não termino na epiderme de meu dedo, como suporiam aqueles que só veem no corpo a sua natureza material. Assim, diz Heidegger (2006, p. 113/114), todo corpo (*Leib*) é meu corpo (*Leib*), o corpo é, em cada caso, meu corpo e, em todo caso “o corpo não é alguma coisa (*kein Ding*), algum corpo material (*kein Körper*), mas sim todo o corpo (*Leib*), isto é, o corpo como corpo é o meu corpo em cada caso. O corporar do corpo (*Leiben des Leibes*) determina-se a partir do modo de meu ser” (Heidegger, 2006, p. 105/108).

O *Leib* não se mede, não se dimensiona com unidades métricas, por isso, o problema do corpo implica, na perspectiva heideggeriana, uma discussão com a tradição moderna que nos legou a sanha de reduzir tudo

a objetos passíveis de manipulação e cálculo. Insistentemente, o filósofo diz aos alunos que a questão sobre o corpo passa por uma discussão sobre o método da ciência moderna, sobre pretensão de tomar o corporal e tudo o que há a partir de unidades de medida e controle. Por conseguinte, “o fenômeno do corpo só pode ser enfocado se, na superação crítica da relação sujeito-objeto válida até agora, o ser-no-mundo for propriamente experienciado, propriamente assumido e suportado como traço fundamental do *Dasein humano*” (Heidegger, 2006, p. 122/121).

A filosofia de Heidegger se empenha, infatigavelmente, em criticar o processo de objetificação do real, o qual submete o dar-se dos entes à captura domesticadora da representação objetificante. Quando o filósofo destaca na palestra sobre psicossomática do citado dr. Hegglin o argumento de que os fenômenos somáticos são passíveis de apreensão quantitativa, objetiva alertar aos participantes do seminário para o fato de que a ciência médica é tributária do processo de objetificação do real, na medida em que toma o corpo em sua materialidade, como algo extenso e que é passível de mensuração. A tarefa de abordar o fenômeno do corpo é, para Heidegger (2006, p. 124/122), uma tarefa que implica uma meditação sobre a essência da verdade; um confronto contra a concepção que nos foi legada pela tradição moderna, qual seja: a verdade é o fruto da correspondência entre o enunciado e o objeto representado. A referida tarefa, consequentemente, inclui em seu bojo o destronamento da concepção de homem como sujeito que, senhor de sua racionalidade calculante, comporta-se como a medida da verdade. Quando o dr. Hegglin fala de corpo (*Körper*) e de sua possibilidade de metrificação, quando fala que é possível medir a lágrima, apesar de não poder fazer o mesmo com o luto, ele se comporta como um arauto da maneira moderna de entender a realidade, como um arauto do processo de objetificação do real. O corpo aí é pensado como substância (*res*), como coisa. Nesse sentido, Heidegger adverte que “a mensurabilidade pertence à coisa como objeto (*Gegenstand*). O medir só é possível quando uma coisa (*Ding*) é pensada como objeto, representada em sua objetidade (*Gegenständlichkeit*)” (Heidegger, 2006, p. 128/125).

2. Winnicott e o conceito de existência psicossomática

Com este trabalho, gostaríamos de defender a ideia de que Winnicott, ao pensar os fenômenos corporais, não paga tributo à dicotomia corpórnente tão presente no modelo biomédico de investigação⁸. O psicanalista entende o amadurecer humano a partir de uma outra semântica: psique/soma. Aqui não se trata simplesmente de uma troca de termos, mas de uma mudança radical na forma de abordagem. Essa mudança inaugura um modo de entender o ser humano que considera incerta a conquista da morada da psique no soma. A medicina tradicional – de inspiração cartesiana – considera como óbvia a localização da psique no corpo. Winnicott, contudo, pondera que se trata de uma conquista que pode ou não se dar. Na linha antípoda da perspectiva cartesiana, o ponto de partida winniciottiano não pressupõe o bebê como uma entidade constituída, como um composto de substâncias, e sim como um ser humano viável, que pode ou não se integrar. O que implica dizer que seu ponto de partida é a não integração, e não uma *res* (uma substância). Dessa maneira, o bebê não é visto como uma entidade pré-formada, mas como um ser não integrado com uma longa jornada a ser percorrida rumo à capacidade de sentir-se inteiro, de sentir-se uma pessoa total habitando em seu próprio corpo. Daí a necessidade de não tomar como prévio o sentimento de ser uma unidade e de entender que: “todos os processos de uma criatura viva constituem um *vir-a-ser*, uma espécie de plano para a existência. A mãe que é capaz de

⁸ Cf. Barros, 2002. No artigo “O estudo da medicina em Descartes”, Donatelli nos esclarece que a concepção cartesiana de organismo se inscreve no quadro da filosofia mecanicista, a qual tem como postulado fundamental a interpretação da natureza em termos de matéria e movimento. A autora nos indica, entretanto, que apesar de, no *Traité de l'homme*, o corpo humano ser equiparado a uma máquina, no momento em que a abordagem se volta para as sensações, com o exemplo do pé sendo atingido pelo fogo, a união entre corpo e alma é indicada. A união corpo-alma, afirma a autora, será trabalhada por Descartes nas questões médicas. Assim, “o dualismo cartesiano cria as condições necessárias para a elaboração de uma teoria médica que se voltará, especificamente, para a consideração do composto corpo-alma, mas que, no entanto, não se opõe ao mecanicismo [...]” (Donatelli, 1999, p. 134).

se devotar, por um período, a essa tarefa natural, é capaz de proteger o *vir-a-ser* de seu nenê” (1963/1983, p. 82).

Ao atentar para essa condição do lactente humano, Winnicott não parte da garantia de que o ente humano já “é” previamente configurado ou um composto corpo-mente. Como afirma Dias (2003, pp. 150-151), na teoria winniciotiana não temos uma positividade como origem, de modo que o ser humano nem pode ser reduzido ao aparato genético nem deve ser entendido como uma constituição dada. O nascimento biológico não garante o nascimento ontológico. Dizer isso implica descrever a natureza humana numa abordagem que utiliza termos e conceitos diversos desse legado cartesiano. Como diz o autor em *A mente e sua relação com o psicosoma*:

Estamos bastante acostumados a ver as duas palavras – mente e corpo – sendo utilizadas como uma oposição, e não faremos objeção a esse modo de usá-las na conversação cotidiana. Mas, se esses dois conceitos forem colocados em oposição numa discussão científica, algo muito diferente estará acontecendo. Se usarmos esses dois termos em oposição para descrever alguma doença, por exemplo, nos veremos imediatamente em apuros. (1949/2000, p. 333)

Descrever a natureza humana de modo servil ao modelo cartesiano significa, nada menos, do que aplicar-lhe categorias estrangeiras ao seu modo de amadurecer e se constituir. Winnicott, portanto, repele a dicotomia corpo-mente e sua consequente objetificação do homem, e adota a óptica de entendimento a partir dos termos psique/soma. Para o autor, a mente consiste em algo à parte, responsável por funções intelectuais e que, em alguns casos de falhas ambientais, é prematuramente posto a funcionar, devido à necessidade do bebê de ficar alerta a descontinuidades. Na saúde, a mente constitui-se um ornamento da parceria psique-soma.

Mas qual o sentido que os termos soma e psique assumem na teoria do amadurecimento humano?

Inicialmente cumpre destacar que Winnicott, ao falar de soma, em nenhum momento se refere a uma máquina física, a uma substância que tem extensão e que existe independentemente da mente ou da alma. Esta, por sua vez, está longe de nomear o sentido que a palavra psique recebe na teoria winniciottiana. Em hipótese alguma devemos presumir que a psique é a seara das representações, é uma substância pensante que existe destacada do corpo. O soma é o corpo vivo, que respira, tem fome, necessidades e se expressa. Não deve ser confundido com o organismo que responde mecanicamente a estímulos internos ou externos⁹. As manifestações somáticas devem ser entendidas como o lugar da experiência pessoal, o lugar a ser habitado pela psique. Ao conceber o *animal humano*, Winnicott se serve da diferença entre soma e psique e não paga tributo à dicotomia corpo físico/mente representante. Como afirma Loparic, “a animalidade desse animal não advém de seu lado físico, mas do seu elemento somático, da anatomia viva. A *humanidade* é devida à psique. A união entre os dois ‘aspectos’, a sua inter-relação, decorre do traço de união” (Loparic, 2000, p. 360). Por isso o termo psique-soma.

O mero funcionamento corporal em termos de fisiologia não equivale à *experiência* de funcionamento corporal que só uma mãe cuidadosa pode proporcionar ao bebê. Essa experiência fortalece o conluio entre a psique e o soma, favorecendo o que Winnicott denomina de *personalização*¹⁰. Personalização é entendida como o oposto da cisão psique-soma, da despersonalização, cuja característica clínica, diz Winnicott, é a sensação

⁹ Como nos lembra Laurentiis, o soma também não deve ser confundido com o sentido freudiano de corpo. “Não sendo fonte das pulsões de vida e de morte, o corpo winniciottiano não é tampouco um organismo reflexo, irritável, que só reage a estímulos e cujas tensões precisam ser descarregadas” (Laurentiis, 2016, p. 81).

¹⁰ Veremos mais adiante que Winnicott destina aos termos *corpo* e *mente* um modo de compreensão que não paga tributo ao pensamento cartesiano, portanto, à metafísica moderna. Além de redescrver essas noções, veremos que o autor entende, de modo inaugural, a relação entre o corpo (soma) e a psique. Esta última não se reduz à mente e seu aparato representacional.

de não pertinência ao corpo¹¹. A personalização refere-se a uma conquista da saúde, que garantirá ao bebê a capacidade e a manutenção do sentimento de existir e sentir-se real. É uma aquisição que, para o psicanalista inglês, nem sempre é alcançada.

A localização da psique no corpo, em outros termos, a personalização, é condição necessária para a constituição de um si-mesmo (*self*) pessoal. Tanto a personalização quanto a integração não estão afiançadas ao bebê. Uma vez que não considera essas conquistas como óbvias, Winnicott esclarece as condições de seu favorecimento e acontecimento:

A integração da personalidade é algo que se obtém através de duas coisas. Uma delas são os momentos de intenso sentimento, de um tipo ou de outro que fazem com que um bebê se reúna e se torne uma pessoa só, zangada ou faminta. A outra é o manejo da criança. Eu tento pensar nisso como aquilo que a mãe faz quando pega seu bebê. Ela não o pega pelo dedão do pé. Ela pode fazer um som suave para dar tempo a ele, ela o envolve e, de alguma maneira, o congrega. Ela não supõe que ele seja um acrobata. (1948/1997, p. 48)

A mãe que não lida com seu filho tal qual um acrobata, mais precisamente, a mãe que o “congrega”, proporciona um manejo (*handling*) suficientemente bom, capaz de oferecer-lhe condições para que elabore imaginativamente suas funções somáticas, dando sentido aos seus movimentos e sensações corporais¹². Essa maternagem cria, consequentemente, as bases para que o potencial humano herdado se estabeleça enquanto continuidade de ser, as bases para a conquista da coesão psicossomática.

¹¹ No texto “Sobre as bases para o *self* no corpo”, Winnicott esclarece que pretende com o termo *personalização* chamar a atenção para a morada da psique no corpo, em oposição a *despersonalização*, cuja característica clínica é a sensação de não pertinência ao corpo. Cf. 1989a/1994.

¹² O manejo que se refere a um segurar físico – incluindo temperatura e ritmo do corpo da mãe, os toques no banho, o balanço, carícias, enfim – é nomeado por Winnicott de *handling*. Está diretamente relacionado ao *holding*, enquanto um segurar num sentido mais amplo, que inclui a comunicação/mutualidade e a identificação da mãe com o bebê.

Para Winnicott (1958/1997, p. 8), a psique imatura do bebê (embora baseada no funcionamento corporal – tecido cerebral) ainda não se encontra “estreitamente ligada ao corpo e à vida do corpo”. O favorecimento do alojamento da psique no corpo, depende de uma postura materna caracterizada por toques e manejos corporais que continuamente congregam seu filho em uma unidade, que “estimulam uma vida saudável dentro do corpo” (1988, p. 143). Segundo Winnicott, “a manipulação deficiente trabalha contra o desenvolvimento do tônus muscular e da chamada ‘coordenação’, e também contra a capacidade da criança gozar a experiência do funcionamento corporal” (1960a/1997, p. 27). No livro *Corpo e psicossomática em Winnicott*, Laurentiis nos esclarece o sentido que este psicanalista empresta ao termo personalização:

Com a personalização, Winnicott mostra que, conforme os diferentes aspectos do existir corpóreo – sensações, sentimentos e funções corpóreas – vão sendo elaborados, um processo de “inserção” ou apropriação vai ocorrendo, juntamente com o sentimento crescente de “habitar” o soma. Esse processo culmina no momento em que o bebê alcança o *status* de unidade com seu corpo: pode-se dizer, nessa hora, que o corpo foi personalizado e tornou-se sua morada. (Laurentiis, 2016, p. 104)

Ao insistir que a localização da psique no corpo não deve ser tomada como evidente, Winnicott (1945/2000) lembra o caso de uma paciente psicótica que, em análise, se deu conta de que na infância julgava que sua irmã gêmea – sentada no assento ao lado no carrinho – era ela mesma, chegando a se surpreender em ficar parada quando alguém pegava a sua irmã no colo.

A redescrição da saúde desde a perspectiva do amadurecimento emocional leva Winnicott a postular quem nem sempre se pode presumir que, diante de um paciente, estamos perante a um indivíduo inteiro, vivendo em seu próprio corpo, sentindo que ele e o mundo são reais. O problema maior a ser avaliado, em casos semelhantes ao supracitado, diz respeito às

conquistas que foram alcançadas, bem como as que foram impedidas. O fracasso ambiental poderá culminar em uma deficiente ou inexistente localização da psique no soma, na incapacidade de sentir-se inteiro e real, ou seja, na inabilidade de alcançar a personalização.

A falha concernente à despersonalização relaciona-se a um manejo (*handling*) insatisfatório, por conseguinte, interrompe ou prejudica o sentimento de real que provém do bom estabelecimento da parceria psique-soma. Um manejo adaptativo às necessidades do lactente configura-se, segundo Winnicott (1988, p. 143), como um fator importante no estímulo a uma vida saudável dentro do corpo, da mesma forma que os modos de segurar (*holding*) a criança auxiliam no processo de integração. Assim, a saúde e o sentimento de real referem-se a um estado no qual “as fronteiras do corpo são também da psique” (1988, p. 144).

Podemos sumariar que um ambiente que não excede em falhas e descontinuidades, favorece o alojamento da psique no corpo (personalização) e a constituição de um *self* verdadeiro. Este último consiste numa conquista que não se torna “realidade viva exceto como resultado do êxito repetido da mãe em responder ao gesto espontâneo [...]”, o que facilita a Winnicott afirmar que, no estágio inicial, “o gesto espontâneo é o *self* verdadeiro em ação” (1960b/1983, p. 133).

Somente um *self* constituído na base da espontaneidade pode se sentir real e ser criativo. A emergência de um falso-*self* que oculta o verdadeiro *self*, resulta “em uma sensação de irrealdade e num sentimento de futilidade” (1960b/1983, p. 135). Quer dizer: só o que é espontâneo é sentido como real, como algo pessoal. As reações ou ações prematuras em relação ao ambiente, em contrapartida, trazem consigo este sentimento de irrealdade¹³.

¹³ Aqui não se inclui o falso *self* integrado ao indivíduo que, usualmente, toma o “cenário” em atitudes sociais. Nesse caso, “o verdadeiro *self* é protegido, mas tem vida” (1959/1983, p. 122). Jam Abram, em *A linguagem de Winnicott*, ressalta que, em relação ao falso *self*, encontramos, na teoria winniciotiana, um espectro que vai da saúde à patologia, em variadas classificações. Na saúde, nos serviríamos de uma espécie de falso *self* instrumental capaz de se adaptar e se conciliar com papéis sociais e exigências da realidade. Na patologia,

Se tudo corre bem, a mente se constituirá como uma aquisição tardia, como um recurso especializado do conluio psique-soma. Na saúde, a mente entra em cena quando o processo de amadurecimento já está em curso. Mas se o ambiente não favorece a parceria psicossomática, a mente vai se hipertrofiar e ser ativada prematuramente. Acerca disso, Winnicott afirma em *A mente e sua relação com o psicossoma*:

Certos aspectos da falha materna, principalmente o comportamento errático, levam a uma hiperatividade do funcionamento mental. Aqui, no crescimento excessivo da função mental em reação a uma maternagem errática, percebemos que surge uma oposição entre a mente e o psicossoma, pois em reação a este ambiente anormal o pensamento do indivíduo assume o poder e passa a cuidar do psicossoma, enquanto na saúde é o ambiente que se encarrega de fazê-lo. (1949/2000, p. 336)

Na situação mencionada acima, a mente usurpa as funções do ambiente ao se organizar defensivamente e, assim, se estabelece uma dissociação entre a atividade intelectual e a existência psicossomática. Em situações em que a mente do bebê é acionada precoce e excessivamente, poderemos testemunhar, no futuro, um sucesso social, profissional ou acadêmico considerável, contudo, pagando-se o preço de uma organizada ocultação do verdadeiro *self*. Todavia, apesar do visível êxito, esse tipo de indivíduo, diz Winnicott: “quanto mais bem-sucedido, mais se sente falso” (1960a/1983, p. 132). Pode, inclusive, acontecer de esse prodigioso falso *self* – que, ao olhar alheio, teria um futuro brilhante pela frente – vir a se destruir “de um jeito ou de outro”. Fato chocante para os que depositaram nele grandes expectativas.

Do que discutimos, achamos pertinente destacar que muito antes de ser um EU, o bebê, em um ambiente saudável, percorre uma jornada prévia

o falso *self* estaria a serviço da submissão e da ocultação do verdadeiro *self*, gerando um constante sentimento de irrealidade e futilidade. Cf. Abram, 2000, p. 228.

de integração no tempo e espaço, de alojamento da psique no soma e de conquista de um estado unitário. O acesso representacional a objetos é uma conquista que pode ou não ser alcançada e que tem como requisito um longo percurso de tarefas. A capacidade de objetivar e de representar não é pressuposta por Winnicott. Tampouco é pressuposto que o corpo já é algo apropriado desde sempre. O que implica dizer que a ideia de que o ser humano é um composto de substâncias distintas – *res cogitans* e *res extensa* – não encontra ressonância na psicanálise winnicottiana.

Winnicott não se serve da *diferença substancial* entre a mente e o corpo, introduzida por Descartes e acatada pelo modelo biomédico ainda vigente. Como afirma Loparic (2000), essa diferença é substituída pela *diferença operacional* entre as funções corpóreas e as funções psíquicas. Analogamente, o *problema da união* entre a mente e o corpo é substituído pelo *problema da integração* das funções corpóreas pelas funções psíquicas, sendo cada um desses dois grupos de funções tratado como irredutível ao outro. Em função desta perspectiva inaugural de entendimento da natureza humana, podemos dizer que a psicanálise winnicottiana é essencialmente uma teoria da existência psicossomática e, como tal, não paga tributo ao que Heidegger alcunha de processo de objetificação do real.

Ainda que a discussão sobre o problema do corpo seja conduzida por Heidegger e Winnicott por caminhos distintos, julgamos que ambos não fazem coro à perspectiva que entende o corpo humano em sua materialidade, como substância. Heidegger nos remete à analítica do *Dasein*, e Winnicott ao amadurecimento do exemplar humano para pensar a dimensão corporal do existir. Caminhos bastante diversos daquele que pretendeu destinar ao corpo humano pretensões de objetividade que se destinam aos entes da natureza. Em função disso, finalizamos nosso texto com uma citação de Winnicott que julgamos ser esclarecedora acerca de seu olhar sobre o tema. A citação é retirada do texto *Transtorno psicossomático*:

Na prática da psicossomática o que o terapeuta precisa é da cooperação de um médico físico *não demasiadamente científico*. Isso soa mui-

to mal e estou esperando oposição quando faço esta reivindicação. Contudo, tenho de declarar o que sinto. Ao fazer análise de um caso psicosomático, gostaria que meu equivalente médico físico fosse *um cientista em férias da ciência*. Do que se precisa é ficção-científica, ao invés de uma aplicação rígida e compulsiva da teoria médica com base na percepção da realidade objetiva. (1964/1994, p. 86)

Talvez seja o caso de pensarmos o quanto falível é a rígida e compulsiva teoria médica quando ela entende o corpo como *Körper* e não pensa que o alojamento do psiquismo no soma é uma conquista do amadurecimento.

Referências

- Abram, J. (2000). *A linguagem de Winnicott*. Rio de Janeiro: Revinter.
- Aho, K. A. (2010). *Heidegger's neglect of the body*. Nova York: State University of New York Press.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.
- Barros, J. A. C. (2002). Pensando o processo saúde doença: a que responde o modelo biomédico?. *Saúde e sociedade*, 11(1), 67-84.
- Ciocan, C. (2001). La vie et la corporalité dans *Être et temps* de Martin Heidegger. *Studia Phænomenologica*, I(1-2), 61-93.
- Descartes, R. (1987). *Discours de la méthode: pour bien conduire sa raison et chercher la vérité dans les sciences*. Paris: Fayard.
- Donatelli, M. F. (1999). O estudo da medicina em Descartes. *Ideação*, 4, 125-140.
- Heidegger, M. (2006). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. (Tradução brasileira: Maria de Fátima Almeida Prado, Gabriela Arnhold. São Paulo/Petrópolis: EDUC/Vozes, 2001).
- Heidegger, M. (1973). Que é metafísica?. In M. Heidegger, *Conferências e escritos filosóficos* (Traduzido por Ernildo Stein, Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural.

- Laurentiis, V. R. F. (2016). *Corpo e psicossomática em Winnicott*. São Paulo: DWW editorial.
- Loparic, Z. (2000). O animal humano. *Natureza Humana*, 2(1).
- Waelhens, A. (1950). La phénoménologie du corps. *Revue Philosophique de Louvain*, 48(19), 371-397.
- Winnicott, D. W. (1945). Desenvolvimento emocional primitivo. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1948). Introdução primária à realidade externa: os estágios iniciais. In D. W. Winnicott, *Pensando sobre crianças*. Porto Alegre: Artmed, 1997.
- Winnicott, D. W. (1949). A mente e sua relação com o psicossoma. In D. W. Winnicott, *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2000.
- Winnicott, D. W. (1958). O primeiro ano de vida: concepções modernas do desenvolvimento emocional. In D. W. Winnicott, *Família e o desenvolvimento individual*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- Winnicott, D. W. (1960a). Relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê. In D. W. Winnicott, *Família e o desenvolvimento individual*. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- Winnicott, D. W. (1960b). Distorção do ego em termos de falso e verdadeiro *self*. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983.
- Winnicott, D. W. (1963). Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo. In D. W. Winnicott, *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed, 1983.
- Winnicott, D. W. (1964). O transtorno psicossomático. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994.
- Winnicott, D. W. (1970). Sobre as bases para o *Self* no corpo. In D. W. Winnicott, *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artmed, 1994.
- Winnicott, D. W. (1988). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago.

Ontologia de nós mesmos e continuidade de ser em Foucault: uma leitura winnicottiana

Suze Piza

1. Ler Foucault com Winnicott

A prática filosófica de *ler com* tem sido cada vez menos usual no meio filosófico. Parece-me que quando se trata da aproximação de dois filósofos ou teóricos ou se busca as influências de um sobre outro, ou se busca a gênese de uma dada ideia do segundo no primeiro. Também é relativamente comum colocar um filósofo *contra* o outro ou até um filósofo contra ele mesmo. Do mesmo modo, é assim também quando a Filosofia se coloca em relação a outras áreas. Não pretendemos reforçar esse hábito aqui, e sim *ler Foucault com Winnicott*.

Assim como a obra de Martin Heidegger se impôs a tarefa de recolocar a questão do *sentido do ser*, defendendo que – quando lido com Winnicott – o percurso filosófico de Michel Foucault (tal como manifesto em sua obra) se impôs a tarefa de colocar a questão da *continuidade de ser*. Tal questão é formulada nos seguintes termos: quais as condições de possibilidade de ser e quais as condições de impossibilidade de ser? Ou seja, ao fazer o que ele denomina de ontologia de nós mesmos, Foucault diagnostica e explicita tais condições, primeiro evidenciando as intrusões na *continuidade de ser* e depois as condições para que o humano seja e continue a existir. Parte significativa de sua obra pode ser lida nessa perspectiva, o que contribui não só para elucidar mais traços dessa Filosofia, mas compreendê-la, abarca-la de modo a pensarmos nós hoje a própria questão da continuidade de ser no mundo contemporâneo, independentemente de qualquer tentativa de interpretar Foucault ou Winnicott.

A leitura que propomos se baseia principalmente nos conceitos winniciotianos de *continuidade de ser*, *ambiente suficientemente bom* e *for-*

mação do self. Tendo esses conceitos¹ como guias, é possível repensar as formações subjetivas na modernidade nos termos de uma teoria do amadurecimento como defendeu Winnicott.

Partindo da concepção winnicottiana de que a natureza do distúrbio psíquico se relaciona com seu lugar de origem no processo de amadurecimento humano, pretendo mostrar que a teoria do amadurecimento pessoal serve de horizonte para compreender a noção de sujeito na obra de Foucault, inclusive o processo denunciado por Foucault da sua transformação em objeto, seu esvaziamento e morte anunciada, consequentemente, de suas possibilidades de existir em meio ao desamparo.

Uso aqui apenas os pressupostos básicos dessa teoria no que diz respeito a etiologia das psicoses e da tendência antissocial que, para Winnicott, são resultados do fracasso ambiental na sua tarefa de propiciar a continuidade do amadurecimento, a tendência para ser, o esforço para existir e, logo, o *continuar a ser* no tempo. O fracasso ambiental oriundo de um ambiente insuficientemente bom nas etapas mais primitivas da vida humana, onde o ente humano é absolutamente dependente, inviabiliza a constituição de um *self* saudável, acaba por constituir um ente com distúrbios que apontarão para falhas na estrutura da sua personalidade. Isso não ocorre só na fase dependência absoluta, mas tem impactos na constituição do *self* em qualquer fase da vida humana.

Para Winnicott, um ambiente não é suficientemente bom quando não propiciou o que o humano necessitava em um dado momento ou quando propiciou, mas foi invadido, ocorreu alguma intrusão no ambiente que antes sustentava o indivíduo em qualquer fase do seu amadurecimento. Logo, não só o impacto pode ser de impedimento de construção de algo como de destruição de algo, haja vista que podemos perder estruturas já conquistadas na nossa constituição e manutenção do si-mesmo. O si-mesmo indica sempre uma realidade transitória e que pode ser dissolvida dependendo do grau e da frequência da intrusão.

¹ Ver a obra de Elsa Oliveira Dias (2003).

A teoria do amadurecimento de Winnicott considera que, naturalmente, os humanos tendem à integração numa unidade, isto é, algo que não é, tende a passar a ser e continuar a ser dependendo das condições ambientais. Mesmo tendencial, tal integração não acontecerá como simples passar do tempo e qualquer intrusão no decurso pode impedir que ela ocorra, não há, portanto, nenhum determinismo. A tendência se tornará efetiva se o bebê tiver os cuidados que necessita e isso só se dá em um ambiente facilitador. Loparic, em seu artigo “O animal humano” (2000), ressalta que o humano é ente que acontece no tempo (ou um acontecente – “uma amostra no tempo da natureza humana”), impelido por uma tendência inata ou herdada para integração pessoal e para o amadurecimento – filogênese – que só se realiza na relação com um ambiente humano facilitador – ontogênese. O animal humano 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 e que a primeira é uma ação de formação de si, de criação de experiência pessoal que resultará, se tudo correr a termo, em um si-mesmo espontâneo.

Apesar da referência constante que Winnicott faz na sua teoria ao estágio inicial da vida, ele mesmo deixa explícito a todo momento que o processo do amadurecimento começa quando nascemos e não cessa até a morte e que passar por isso é sempre uma tarefa difícil: viver, continuar a viver e amadurecer, é isso que está sendo trazido à luz em uma psicanálise que descreve as tarefas, conquistas e dificuldades do animal humano em sua jornada. Como sintetiza Elsa Dias:

As tarefas que caracterizam os estágios iniciais – a integração no tempo e no espaço, a habitação da psique no corpo, o início das relações objetais e a quarta tarefa, *constituição do si-mesmo* –, jamais se completam e continuam a ser as tarefas fundamentais de toda a vida. Elas não são de natureza instintual – como serão algumas delas, um pouco mais tarde –, mas pertencem à linha identitária do amadurecimento; referem-se à necessidade de existir, de sentir-se real

e de chegar a estabelecer-se como uma identidade unitária. (Dias, 2008, p. 34, grifos nossos)

Segundo Winnicott, o amadurecimento humano não é linear, mas isso não significa dizer que não existam condições de possibilidade ou pré-requisitos para que o humano seja e continue a ser. Alguns estágios da vida dependem de o indivíduo ter tido sucesso ou conquistado algo, e, caso não tenha sido assim, poderá fracassar, não se constituir como *si-mesmo* ou ainda criar um *falso si-mesmo*.

Em larga medida, pode-se afirmar que os distúrbios, dentre eles as psicoses – que impedem muitas vezes que o indivíduo seja capaz de se sentir real –, ocorrerão quando o ambiente tiver falhado naquilo que o indivíduo precisava naquele momento. Quando o ambiente foi suficientemente bom na fase de dependência absoluta, basta que se mantenha estável para que o humano continue a ser e mantenha o que conquistou aí, ele pode ter e terá certamente dificuldades em outras fases de sua vida, mas a estrutura para resistir está dada – nesse caso, só algo muito invasivo e padronizado poderá quebrar o *self*, desintegrá-lo.

Importante também dizer que, em alguns casos, o ambiente que não é suficiente bom dá bases para criação de um falso si-mesmo que impede um verdadeiro si-mesmo e espontâneo.

O verdadeiro si-mesmo, espontâneo e criativo, fica recuado e protegido da ameaça de aniquilamento, enquanto um falso si-mesmo se edifica; é este que leva a cabo a tarefa de integrar-se numa unidade e relacionar-se com a realidade externa; é ele que se apresenta ao mundo no lugar do eu, sendo, contudo, uma prótese. (Dias, 2008, p. 38)

Ainda como consideração preliminar, o que sustenta a leitura que farei de Foucault com Winnicott é a concepção winniciotiana de subjetividade que aqui se refere não à identificação com o sujeito como categoria ontologicamente invariável, mas a modos de agir, a processos de subjeti-

vação modificáveis e plurais, assim como em Foucault e sua proposta de uma ontologia de nós mesmos

2. Intrusões na continuidade de ser – espaço disciplinar e morte do sujeito

“Divina comédia das punições: é um direito elementar ficar-se fascinado até o riso perdido em face de tantas invenções perversas, tantos discursos cínicos, tantos horrores minuciosos. Desde os aparelhos antimasturbatórios para crianças até os mecanismos das prisões para adultos, desenrola-se toda uma cadeia desencadeadora de risos inesperados que nem a vergonha, nem o sofrimento ou a morte conseguem calar [...]. [Foucault] parece-nos ser o primeiro a criar esta nova concepção de poder que se procurava sem se conseguir encontrar nem enunciar.”

G. Deleuze, *Foucault*.

O nascimento de uma das ideias mais caras à Modernidade vem com todas as condições de efetivação de sua morte já determinadas, a *noção de sujeito*. Enquanto a ideia de um sujeito transcendental em Kant é construída no século XVIII, delineia-se já a sua morte. O sujeito exposto no idealismo transcendental é anunciado com tamanha autonomia, independência e centralidade que até a responsabilidade pela criação de si, da natureza e do próprio mundo à sua volta é tarefa sua. Com Kant, a típica figura do *sujeito moderno* nasce. No entanto, menos de dois séculos depois, ficará evidente na Filosofia de Michel Foucault, que essa autonomia não se realizaria, ou ao menos não se realizaria em sua totalidade, pois a *forma sujeito* seria extinta e as condições de possibilidade da extinção já estavam dadas no próprio período de sua constituição.

Em *As palavras e as coisas*, a morte do homem é anunciada. Com o aparecimento da psicanálise, da etnologia, da formalização da linguagem

e da literatura, tem fim a *episteme* do século XVIII. Tal *episteme* teria como traço delineador a Antropologia. As teorias humanistas (existencialistas, idealistas, marxistas) teriam criado um homem racional e criativo, livre e autoconsciente, artífice de seu futuro. Esse homem, segundo Foucault, não existe fora da positividade que o forjou. O eu proclamado está devorado por estruturas biológicas, psicológicas e sociais e não passa de uma ficção, um *átomo fictício*.

O sujeito para Foucault não é uma substância, e sim uma forma. Forma-sujeito. Foucault é conduzido ao longo de sua trajetória a uma história das práticas nas quais o sujeito aparece não como instância de fundação, mas como *efeito de uma constituição*. Foucault parte do pressuposto que os modos de subjetivação são (coerentes com sua teoria), na verdade, modos de objetivação do sujeito, isto é, o modo como o sujeito aparece como objeto de uma determinada relação. Os modos de subjetivação e objetivação são dependentes um do outro, seu desenvolvimento é mútuo, concomitante, uma vez que ele se subjetiva na modernidade, objetivando-se.

Como afirma Fonseca:

De maneira geral, pode-se dizer que Foucault pretende estudar as formas de constituição do indivíduo moderno. Quando se fala em formas de objetivação e formas de subjetivação, é sempre em relação à constituição do indivíduo. *Pensar, portanto, nos processos de objetivação é pensar em aspectos da constituição do indivíduo.* Da mesma forma que pensar nos processos de subjetivação também é pensar em aspectos dessa constituição. A meu ver, os mecanismos de objetivação e os mecanismos de subjetivação concorrem, simultaneamente ou não, para os processos constitutivos do indivíduo, cuja genealogia é o objeto dos trabalhos de Foucault. (Fonseca, 2007, p. 24, grifos nossos)

A obra de Foucault possibilita descrever a constituição do indivíduo como sujeito e como objeto na modernidade. O sujeito se constitui como objeto na medida em que é vitimado pelas práticas da cultura que está

inserido, que vão lhe dando *forma*. O sujeito se constitui como sujeito na medida em que está vinculado a uma identidade que lhe é atribuída como sua e que ele mesmo atribui como sua. O que Foucault faz é explicitar as condições de possibilidade (histórico-culturais-materiais) dessa *formação*.

Parte significativa da obra de Foucault aponta para um indivíduo que é resultado de um processo de constituição que se efetiva numa certa determinação específica de uso do tempo e do espaço. A disciplina, como técnica de poder, que *forma* indivíduos úteis e dóceis na modernidade se efetiva por meio dos usos do tempo e do espaço. O poder se concretiza sobre o indivíduo por meio da imposição de tipos específicos de espaços e elaborações específicas dos atos temporais². Tempo e espaço em Foucault são condições de possibilidade concretas de *formação* desse indivíduo, particularmente porque o indivíduo é temporalizado e espacializado de fora para dentro, de maneira coletivizada e persistente.

A *autonomia* do sujeito kantiano que se constrói e ao mundo à sua volta com sua própria subjetividade aparece no indivíduo moderno, segundo Foucault, como completa *heteronomia*, pois esse é construído como objeto por uma exterioridade temporal e espacial. O sujeito kantiano é o ator principal da ação, é aquele que submete os objetos a si. O indivíduo foucaultiano (nesse momento) é objeto, sujeito (pois, se *sujeita*) ao poder. Em Kant, a subjetivação cria a objetivação. Em Foucault, a objetivação cria a sujeição. A heteronomia é explicitada, e a inversão kantiana se faz evidente de maneira mais abrangente. Mas há algo mais aí? O que é essa exterioridade que forma? Espaço que determina? E, atrelado ao poder sistematicamente aplicado e padronizado, é possível afirmar que essa exterioridade é um ambiente hostil, insuficiente para a formação de um si-mesmo?

Pode-se perguntar: *Vigiar e punir* (onde há a descrição exaustiva desses processos) pode ser lida por esse viés? Certamente. A análise da obra

² Toda a terceira parte da obra *Vigiar e punir* é dedicada à descrição desse uso moderno do tempo e do espaço.

mostra uma microfísica do poder e um investimento político no que Foucault chama de *corpo*, a obra trata da *formação de sujeitos* na modernidade. Uma nova concepção de poder é explicitada. Um poder que cria o real antes de reprimir e produz verdade, antes de reprimir. Tal repressão pressupõe sempre uma disposição ou um dispositivo no qual opera. Há, nessa obra, como afirma Deleuze, “uma concepção de espaço social tão nova como as dos espaços físicos e matemáticos atuais” (1986, p. 43). Há na obra *Vigiar e punir* a indicação que o real é construído com condições específicas em que surgem determinados fenômenos (conteúdos que surgem das formas) como a delinquência, por exemplo. O campo do poder é um campo formador de sujeitos e outros conteúdos. Como uma espécie de transcendental³. Se formos com Winnicott, talvez essa forma não seja tão nova assim, pois sua enunciação, não tão exaustiva como em Foucault, já está em Winnicott.

Deleuze afirma:

Vigiar e punir dá um novo passo. Considere-se uma “coisa” como a prisão: é uma formação de meio (o meio prisional), é uma forma de conteúdo (o conteúdo é o detido). Mas esta coisa ou esta forma não remete para uma “palavra” que a designaria, nem para um significante de que ela seria o significado. (Deleuze, 1986, p. 49, grifos nossos)

[...] É certo que a prisão *como forma de conteúdo tem os seus próprios enunciados*, os seus regulamentos. Igualmente, o direito penal como forma de expressão, enunciados de delinquência, tem os seus conteúdos: pelo menos um novo tipo de infrações [...]. E as duas formas estão sempre a entrar em contato, a insinuar-se reciprocamente, a retirar segmentos uma da outra: o direito penal está sempre a levar a prisão e a fornecer prisioneiros, enquanto a prisão *reproduz incessantemente a delinquência, faz dela um “objeto”* e realiza os objetivos que o direito penal concebia de outro modo [...]. Existe pressuposição re-

³ “Transcendental significa possibilidade ou uso *a priori* do conhecimento” (CRP, B81). Kraemer (2011) questiona se não haveria uma semelhança entre o conceito de Abertura em Foucault com o transcendental de Kant.

cíproca entre as duas formas. E, no entanto, não há forma comum, não há conformidade, nem sequer correspondência. (Deleuze, 1986, p. 51)

Se na *Tese complementar* e em *As palavras e as coisas* Michel Foucault denuncia uma história antropológica em que o sujeito é instância de fundação e centro para o qual tudo se dirige, instância máxima de significação do mundo e indica a morte ou desaparecimento dessa forma sujeito; em *Vigiar e punir*, Foucault nos leva para um aspecto dessa história que nos mostrará algumas práticas a que tal sujeito está submetido. Tais práticas resultarão não mais em um sujeito autônomo, e sim em um sujeito heterônomo (mesmo que a autonomia sempre esteja à espreita como um *poder ser*).

No processo de apresentação das muitas técnicas disciplinares e na explicitação da anatomia política moderna, Foucault vai mostrando a formação de um sujeito-objeto, ou de um sujeito objetificado. Tal processo de formação é uma constituição ou uma construção, afinal, o sujeito objetificado é *efeito* de uma constituição, de uma construção. No detalhe, podemos afirmar que nessa anatomia política e nessas técnicas disciplinares estão (alguns) dos chamados modos de subjetivação que são exatamente modos de constituição do sujeito. Curioso que, se entendermos dessa forma, a subjetividade e a objetividade se confundem, pois o que se chama de modo de subjetivação é também o que dá objetividade ao sujeito, o que o faz ser o que esse é objetivamente falando: modos de objetivação do sujeito⁴.

O humano está *sujeito* a relações de conhecimento e de poder que o forma. Objetividade e subjetividade são dependentes. É o “pensamento” o ato que instaura o sujeito e o objeto. O trabalho de Foucault pode ser lido como uma história crítica dos modos de subjetivação/objetivação do ser humano em nossa cultura moderna. As instituições modernas, dentre elas

⁴ Nos referimos aqui a um dos modos que o conceito aparece na obra de Foucault.

a prisão, a escola, o hospital, são *matérias formadas* com potencialidade de formação.

É importante reforçar que, como afirma Deleuze,

A forma diz-se em dois sentidos: forma ou organiza matérias; forma ou finaliza funções, dá-lhes objetivos. Não só a prisão, mas também o hospital, a escola, a caserna, a oficina são matérias formadas. Punir é uma função formalizada, tal como tratar, educar, disciplinar, fazer trabalhar. (Deleuze, 1986, p. 51)

Partindo desses pressupostos, devemos nos perguntar que tipo de resultado esses *espaços* fabricam, em especial que tipo de subjetividade é formada? A prisão, o hospital, a escola, a caserna, os asilos, a oficina, a fábrica são ambientes suficientemente bons, ou reproduzem de maneira sistemática uma padronização de intrusões que impedem que o ente humano seja e continue a ser? Qual o impacto dessa transformação do ambiente humano em instituição disciplinar no amadurecimento de um indivíduo que viverá nesses ambientes onde a prática da dominação o submete sistematicamente a situações que impedem seu esforço de existir, e a manifestação de sua singularidade?

O problema da produção histórica das subjetividades remete à descrição arqueológica da constituição de certo número de saberes sobre o sujeito, à descrição genealógica das práticas de dominação, das estratégias de governo às quais se submetem o indivíduo. No curso da história, os homens se constroem, deslocam sua subjetividade, subjetividades múltiplas que jamais seriam aquilo que chamamos de homem. Quando esse é o ponto de vista, pode-se perceber que uma criação em massa de um determinado tipo de homem foi forjado, não espontâneo e não criativo.

Essa aproximação suave, que fazemos aqui de olhar a instituição disciplinar como um ambiente hostil, se justifica quando observarmos que a anatomia política da dominação, consequentemente as técnicas discipli-

nares ou os chamados *recursos para o bom adestramento*⁵ dos homens, tais como apresentados por Foucault em *Vigiar e punir*, têm como pilar de sustentação e princípios de dominação mais efetiva, os usos do tempo e do espaço. É, artificialmente, no tempo e no espaço e por meio de seu uso que a constituição das subjetividades se dará. Não é apenas na obra *Vigiar e punir* que essa temática aparece. Há inúmeros textos de Foucault que tratam da formação do sujeito com ênfase nesses usos do tempo e do espaço.

Em conferência proferida em 1967, intitulada *Outros espaços*, Foucault afirma:

É preciso, entretanto, observar que o espaço que hoje aparece no horizonte de nossas preocupações, de nossa teoria, de nossos sistemas não é uma inovação: o próprio espaço na experiência ocidental tem uma história, e não é possível desconhecer este entrecruzamento fatal do tempo e do espaço [...]. É do espaço de fora que eu gostaria de falar agora. *O espaço no qual vivemos, pelo qual somos atraídos para fora de nós mesmos*, no qual decorre precisamente a erosão de nossa vida, de nosso tempo, de nossa história, esse espaço que nos corrói e nos sulca é também em si-mesmo um espaço heterogêneo. (Foucault, 2006, pp. 411-414)⁶

O espaço forma a subjetividade na medida em que a forja, a corrói ou a sulca. Em *Vigiar e punir*, ao tratar da punição, o filósofo afirma que a punição é uma função social complexa e não centra sua análise apenas nos conceitos repressivos do poder, mas em uma série de efeitos positivos que essa pode induzir. O poder como criador de instâncias, campos de verdade e de objetos, ou, no caso de um tipo específico de sujeito, é a primeira regra metódica proposta por Foucault.

A punição não é apenas uma consequência do direito, e sim uma técnica que tem sua especificidade no campo geral das técnicas do poder que se dão efetivamente num dado espaço para a formação de indivíduos.

⁵ Título de capítulo da terceira parte de *Vigiar e punir*.

⁶ *Ditos e escritos III* (edição brasileira).

A punição e sua efetivação por meio do espaço é, ao mesmo tempo, epistemológica e jurídica, tem relação com o conhecimento do homem e a construção de uma forma de homem. O método apresentado por Foucault para a leitura da punição revela dada ontologia da subjetividade moderna. O espaço, incluindo o familiar, será condição de possibilidade primordial para a efetivação da punição.

O espaço institucional ou

As instituições que foram pensadas e denunciadas como instrumentos visíveis ou lardades de um imenso projeto de controle social. A escola, o hospital, o asilo, a prisão, a família tornaram-se alguns dos pontos visíveis – os mais visitados também – de um vasto arquipélago institucional (ou para usar outro sistema metafórico), de uma rede indefinidamente ramificada de coerções exercidas pela sociedade sobre si mesma. (Revel, 1997, p. 117)

A instituição funciona como uma *forma* abstrata aplicada a uma multiplicidade humana, e isso se dá num processo construtivo em uma composição no espaço-tempo onde tal subjetividade é formada. Há uma dimensão informal prévia, uma espécie de diagrama que possibilita a construção. Algo que já estava lá e servirá como uma espécie de auxiliar.

O sistema de coerções que uma sociedade exerce sobre si mesma tem, como fica evidente no capítulo “Os recursos para o bom adestramento”, em *Vigiar e punir*, um vínculo necessário com o uso do espaço e do tempo e a maneira como são impostos aos seres humanos. Isso se dá na conjugação de uma técnica moderna política extremamente eficaz que se chama disciplina.

Como diz Foucault, a disciplina procede em primeiro lugar à distribuição dos indivíduos no espaço usando diversas técnicas: a cerca, o encarceramento, a clausura. Essas são as formas espaciais do espaço institucional: do convento, do quartel, da escola, do hospital, da prisão.

O princípio da clausura não é constante, nem indispensável, nem suficiente nos aparelhos disciplinares. Esses trabalham o espaço de maneira muito mais flexível e mais fina. Em primeiro lugar, segundo o princípio da localização imediata ou do *quadriculamento*. Cada indivíduo em seu lugar; e em cada lugar um indivíduo [...]. O espaço disciplinar tende a se dividir em tantas parcelas quanto corpos ou elementos há a repartir. É preciso anular os efeitos das repartições indecisas, o desaparecimento descontrolado dos indivíduos, sua circulação difusa, sua coagulação inutilizável e perigosa; tática de antideserção, de antivadiagem, de antiaglomeração. Importa estabelecer as presenças e ausências, saber onde e como encontrar os indivíduos, instaurar comunicações úteis, interromper as outras, poder a cada instante vigiar o comportamento de cada um, apreciá-lo, sancioná-lo, medir as qualidades e os méritos. Procedimento, portanto, para conhecer, dominar e utilizar. A disciplina organiza um espaço analítico. (Foucault, 2002, pp. 122-123)

É o poder espacial-disciplinar que atinge o corpo que, sem dúvida, durante a época clássica, ao passar a ser objeto de conhecimento passa a ser também principal alvo do poder. Uma das formas fundantes da possibilidade desse exercício de poder é o espaço, lugar onde os corpos serão manipulados, modelados, treinados e aprenderão a obedecer. Lugar onde os sujeitos são fabricados. É o domínio da disciplina, como técnica de produção de corpos, indivíduos, singularidades, átomos fictícios, representações sociais.

A disciplina aparece aqui como um conjunto de técnicas que se utilizam principalmente de recursos de adestramento (domínio do tempo e do espaço dos indivíduos). Espaço e tempo vão construindo um sujeito dócil e útil. O espaço forma o sujeito na medida em que este é construído e usado para uma dada ordem, uma arquitetura voltada para o exercício da visibilidade, usado para a classificação em que os sujeitos aprenderão na posição da fila o seu lugar e o seu distanciamento dos demais sujeitos, sua classificação no meio do todo. Implantam-se com a disciplina espacial linhas e colunas que individualizará os corpos, os distribuirá numa rede de

relações e o afastará de qualquer relação intersubjetiva minimamente suficiente.

As disciplinas se efetivam no espaço,

[...] organizando as “celas”, os “lugares” e as “fileiras” criam espaços complexos: ao mesmo tempo arquiteturais, funcionais e hierárquicos. São espaços que realizam a fixação e permitem a circulação; recortam segmentos individuais e estabelecem ligações operatórias; marcam lugares e indicam valores; garantem a obediência dos indivíduos, mas também uma melhor economia do tempo e dos gestos. São espaços mistos: reais, pois regem a disposição dos edifícios, de salas, de móveis, mas ideais, pois projetam-se sobre essa organização caracterizações, estimativas, hierarquias. A primeira das grandes operações da disciplina é então a constituição de “quadros vivos” que transformam as multidões confusas, inúteis ou perigosas em multiplicidade organizada. (Foucault, 2002, pp. 126-127)

O espaço disciplinar proporciona a criação de um sujeito adequado à sociedade moderna: o sujeito moderno. A subjetividade do indivíduo vai sendo marcada por essas vivências espaciais, muitas vezes extremamente extenuantes. Não só se cria a forma-sujeito, como se cria um rebanho de sujeitos, abolindo qualquer possibilidade de um si-mesmo que poderia se constituir de várias maneiras. O espaço disciplinar possibilita a criação de uma massa de pessoas, constitui classes e reduz as singularidades individuais a um novo informe. O indivíduo é caracterizado como indivíduo numa microfísica do poder celular.

Todas as formas mais eficientes dessa produção têm relação direta com a imposição de um espaço sobre o humano, mas não só, uma vez que a construção de um quadro vivente coerente depende também do bom uso do tempo como técnica de poder. Há um segundo elemento formador, portanto, o tempo ou os usos do tempo.

O controle do tempo das atividades – começo, fim, duração, intervalo; elaboração temporal do ato –, o corpo ajustado aos imperativos corporais, a capitalização do tempo, a imposição da repetição das tarefas – adminis-

tração da maior droga de entorpecimento – e a rotina são formas de apresentação desses usos do tempo. O poder disciplinar atinge a subjetividade, a alma, pois intervém não só de maneira contínua, mas também ao nível das virtualidades, das disposições da vontade. O tempo, como afirma Foucault, permite que o corpo e o gesto sejam postos em correlação. O controle disciplinar impõe uma atitude global do corpo, atitude esta que é sua condição de eficácia e rapidez:

[...] no bom emprego do corpo, que permite um bom emprego do tempo, nada deve ficar ocioso ou inútil; tudo deve ser chamado a formar o suporte do ato requerido. Um corpo bem disciplinado forma o contexto da realização do mínimo gesto [...] o princípio que estava subjacente ao horário em sua forma tradicional era essencialmente negativo; princípio da não-ociosidade. (Foucault, 2002, pp. 130-131)

A imposição do tempo objetivo sobre o indivíduo é uma das condições formais da existência do indivíduo moderno e, portanto, de sua constituição. Na medida em que esse tem uma função moral, econômica e opera consequentemente na formação de um tipo de sujeito com hábitos específicos. O uso social crescente do tempo do indivíduo convertendo tal tempo em tempo socialmente produzido é exaustivo, extenuante, inesgotável. Utiliza-se o mínimo instante, alia-se o máximo de rapidez ao máximo de eficiência. Na decomposição do tempo, no seu fracionamento inesgotável, na multiplicação de suas subdivisões, desarticula-se o indivíduo existente para articulá-lo numa nova configuração. Essa situação tão corrente na sociedade moderna é o avesso de uma temporalização como tarefa do amadurecimento humano.

Foucault afirma que todo esse uso do tempo do indivíduo, ou mais bem-dito, toda essa imposição do tempo é uma técnica de sujeição, sendo assim é uma técnica de formação de um *tipo* de sujeito, faz parte integrante de um processo de subjetivação sem que o indivíduo faça nada de si, é um processo de subjetivação em se faz algo do indivíduo. A docilidade é conseguida com a utilização do tempo.

Em todo caso, o pequeno *continuum* temporal da individualidade-gênese parece ser mesmo, como a individualidade-célula ou a individualidade-organismo, um efeito e um objeto da disciplina. E no centro dessa seriação do tempo encontramos um procedimento que é, para ela, o que era a colocação em “quadro” para a repartição dos indivíduos ou o recorte celular: ou ainda o que era a “manobra” para a economia das atividades e o controle orgânico. (Foucault, 2002, p. 136)

Nesse processo, um novo objeto vai se compondo como corpo natural, portador de forças, suscetível de operações específicas. Um corpo com sua ordem, com um tempo. Esse corpo é alvo de novos mecanismos de poder (poder esse que é um campo próprio de constituição das coisas) e, portanto, se oferece a novas formas de saber, é modelação dos corpos pelo tempo. Nasce, assim, o homem do humanismo moderno (Foucault, 2002, p. 132).

O que vemos aqui com Winnicott? O tempo imposto de forma intrusiva e padronizada fere o processo de temporalização que afeta diretamente nossa capacidade de continuar a ser, do nosso vínculo com a existência de forma saudável, de confiabilidade com o ambiente. A descrição de Foucault pode indicar precisamente uma das formas de como um indivíduo traumatizado é construído, entendendo o trauma como a defesa a essa intrusão; afinal, o trauma atinge diretamente a conquista da temporalização ou de sermos temporais. Se essa tese é correta, estamos diante de um processo generalizado de geração de trauma.

Michel Foucault anuncia em *Vigiar e punir*:

O indivíduo é sem dúvida o átomo fictício de uma representação “ideológica” da sociedade; mas é também uma realidade fabricada por essa tecnologia específica de poder que se chama “disciplina”. Temos que deixar de descrever sempre os efeitos do poder em termos negativos: ele “exclui”, “reprime”, “recalca”, “censura”, “abstrai”, “mascara”, “esconde”. Na verdade, o poder produz; ele produz realidade; produz campos de objetos e rituais da verdade. O indivíduo e conhe-

cimento que dele se pode ter se originam nessa produção. (Foucault, 2002, p. 161)

Alguns poderiam dizer que essa prática de formação de pessoas se restringe, contudo, ao ambiente militar e análogos. No entanto, o modelo de domesticação acima exposto é adotado em larga escala no modo de vida imposto pelo capitalismo formando massas, corpos dóceis e úteis que são forjados cotidianamente nas escolas, prisões, fábricas, hospitais. A modernidade é marcada pela descoberta do corpo como objeto e como alvo de poder, um corpo que se manipula, modela, treina, que obedece, responde. (Foucault, 2002, p. 117). O que vemos aqui é o mesmo princípio formativo, contudo, às avessas.

A descrição das práticas de sujeição que aparecem em *Vigiar e punir*, mas também em diversas outras obras de Foucault, também é base privilegiada para se pensar uma outra tarefa extremamente importante para Winnicott: o alojamento da psique no corpo. Sem pretender aqui me deter nesse ponto, que merece reflexão à parte, apenas indico que o sujeito constituído em um tempo integralmente útil – economicamente falando – será um sujeito integralmente útil como que uma máquina. Foucault está descrevendo com esses processos a criação naquele momento de um novo objeto: o corpo natural, que sujeitado a todas essas práticas se tornará ágil, rápido, eficiente, enquanto se torna frágil, vulnerável e doente.

A objetividade do tempo e a objetividade do espaço vai criar um humano heterônomo, dependente, passivo. A pressão do tempo objetivado e das estruturas espaciais serão determinantes na forma que terá o sujeito a partir daí, ou do não-sujeito, como diria Foucault ou um falso *self*, um psicótico e tantas outras formações possíveis bastante distantes do que Winnicott chamaria de saúde.

O anúncio que Foucault faz da morte do sujeito, historicamente morte prematura, pode ser lida com Winnicott, pois, se avaliarmos com calma, nem sequer esse sujeito foi integrado, afinal já na época de seu nascimento

– considerando o sujeito moderno –, todos os mecanismos sociais de sua destruição já estavam em curso.

A questão principal que quero trazer aqui é justamente provocar a reflexão sobre o que acontece quando temporalização e espacialização deixam de ser conquistas de estágios de um processo de amadurecimento humano e passam a atuar como tecnologias de poder, condições formais objetivas (o relógio, o controle dos intervalos, a imposição do ritmo, as punições dos atrasos, as salas, celas, cercas, enquadrinhamentos individualizantes)? A resposta parece óbvia: empobrecimento afetivo e morte do sujeito.

3. Continuidade de ser, ambiente suficientemente bom e cuidado de si

No que diz respeito à constituição da subjetividade, é à descrição das formas de exercício de poder e à consequente produção de uma subjetividade útil e dócil ou ainda às formas da biopolítica de governar as populações e suas minúcias que se resume a grande tese defendida na Filosofia de Foucault? Sabemos que não. Tem sido cada vez mais comum, na academia, os estudos do chamado último Foucault, e, nessa fase de sua obra, o discurso é bastante distinto, bem como os resultados. A subjetividade e sua formação parecem ainda ser suas grandes preocupações. Todavia, agora não é mais o olhar voltado para processos de normatização dos indivíduos que se generalizaram dos séculos XVII e XVIII, fixando identidades e gerenciando populações que será colocado em destaque. Foucault olha definitivamente para outro ambiente.

A constituição do sujeito no último Foucault é geralmente conhecida no âmbito de uma ou de sua *estética da existência*. Muitas leituras já consagradas, principalmente as que consideram os dois últimos volumes da *História da sexualidade*, vão reforçar agora a busca dos humanos pela vida bela como elemento a ser considerado na constituição de si. Muitos comentadores de Foucault defendem que há, portanto, um deslocamento do problema de

Foucault e o aparecimento de fato do problema do sujeito, considerando que até então, não havia sujeito. Concordo que, de fato, há um *deslocamento*, mas esse deslocamento não é de problemática filosófica – que permanece a mesma –, é um deslocamento do mundo vivido: Foucault sai do campo da avaliação da vida dos humanos em um ambiente hostil e passa a avaliar a vida humana em um ambiente que ele considera (por muitas razões que não enunciarei aqui) *sufficientemente bom* para a vida plena e bela.

É em obras como *O governo de si e dos outros*, *Hermenêutica do sujeito*, *História da sexualidade*, *A coragem de verdade* que o ambiente descrito é radicalmente distinto do anterior. Por ser outro o ambiente o que emergirá daí, é o discurso do *cuidado de si*, da autoconstituição de si e das práticas e técnicas de si necessárias a uma vida ética. E esse discurso tem cada vez mais sido vinculado às teorias winniciottianas, pois em Winnicott a ética tem a ver com um viver espontâneo, uma potencialidade inerente ao humano que, muitas vezes, se realiza apenas se não houver intrusões ambientais. Ao contrário do que vimos nas instituições disciplinares que *impedem de*, por falta de cuidado ambiental que muitas vezes engendrará violência e fará com que o sujeito seja ou se sinta impotente diante da vida. O ambiente que não falha ao propiciar a *continuidade de ser* possibilita que o sujeito cuide de si. Há, portanto, na obra de Foucault, uma troca de espaços de controle para espaços de facilitação.

Foucault vai pensar na última fase de sua obra na ética como cuidado de si e em um sujeito que cuida de si, se expressa e é livre (entendendo por liberdade não mais a liberdade individual limitada pelas instituições, mas sim uma liberdade que só se expressa nas relações intersubjetivas), capaz de resistir ao poder nas suas mais diversas formas. Esse sujeito descrito por Foucault vive no mundo antigo greco-romano, em um ambiente que o *convoca* ao cuidado de si e dos outros e, segundo Foucault, um ambiente que propicia ao indivíduo a busca por uma vida bela e plena. A estética da

existência será a vivência em uma cultura de si em termos de transformação, transfiguração, “ultrapassagem de si”.

Apesar de não usar a expressão, o *ambiente suficientemente bom* aparece implícito de muitas maneiras nos textos de Foucault, e fica bastante evidente nos textos dessa fase final de sua obra quando descreve momentos de trocas intersubjetivas como base da constituição e transformação pessoal, descreve um ambiente em que os humanos têm aliados, amigos, como diria Peter Sloterdijk⁷. Num primeiro momento de sua obra, Foucault se ocupa de descrever o *desamparo* que surge da falta de cuidado e do confronto ou passividade com diversas técnicas disciplinares, e, num segundo momento, do amparo dos laços de amizade.

Por fim, vale reforçar que o conceito de sujeito apresentado por Foucault, nesse momento, está longe de ser algo fechado em si-mesmo ou solipsista; a noção de sujeito em Foucault é sempre fraca e se manterá assim mesmo nessa fase de seu pensamento. Num primeiro momento de sua obra, temos uma subjetividade que é atravessada por elementos externos que a dominam e a submetem; no segundo momento, é uma subjetividade que só é na relação com o outro, e, portanto, sempre consubjetividade. A Ética apresentada por Foucault pressupõe confiabilidade, pois há sempre um outro em quem confiamos que está ali. Chamamos a atenção que em Winnicott, apesar da tendência para a integração em uma unidade, essa unidade sempre guarda um grau de vulnerabilidade, afinal não saímos da dependência absoluta para a independência absoluta, e sim da dependência absoluta para a independência relativa em relação aos outros e ao ambiente.

Foucault parece encontrar na vida criativa e bela – só possível em um ambiente suficientemente bom – um contraponto ao poder disciplinar e à biopolítica e, desse modo, ao desamparo estrutural da sociedade moderna. Vale arriscar dizer que a amizade funcionará nesse bem viver como espaço transicional que propiciará que o ambiente facilitador se constitua e, com

⁷ Vale ver os recentes trabalhos de Juliano Garcia Pessanha a respeito.

isso, em termos winnicottianos, uma vida saudável e que valha a pena ser vivida.

Referências

- Deleuze, G. (1982). *A Filosofia crítica de Kant*. Lisboa: Edições 70.
- Deleuze, G. (1986). *Foucault*. Lisboa: Edições 70.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro, Imago.
- Dias, E. O. (2008). A teoria winnicottiana do amadurecimento como guia da prática clínica. *Natureza Humana*, 10(1), 29-46.
- Fonseca, M. (2007). *A. Michel Foucault e a constituição do sujeito*. São Paulo: EDUC.
- Foucault, M. (2006). *Ditos e escritos IV*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2002). *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes.
- Kraemer, C. (2011). *Ética e liberdade em Michel Foucault*. São Paulo: Educ.
- Loparic, Z. (2000). O animal humano. *Revista Natureza Humana*, 2(2), 351-397.
- Revel, J. (1997). *Foucault: conceitos essenciais*. São Carlos: Claraluz.

A natureza do psíquico para Freud

Fátima Caropreso

Quando Freud começa a perceber que a identificação entre os campos do psíquico e da consciência era insuficiente para dar conta de uma série de fenômenos mentais, a psicologia ainda era, sobretudo, o projeto de uma ciência da consciência. As principais propostas de psicologia da época, como aquelas de Brentano (1874/1944), Wundt (1896) e James (1891/1978), sustentavam a identidade entre o mental e o consciente e consideravam a existência de processos psíquicos inconscientes uma impossibilidade de fato e de direito. A ideia de um psíquico inconsciente não será adotada de imediato por Freud. Vários anos se intercalam entre a percepção da necessidade de se supor a existência de processos inconscientes como determinantes dos sintomas neuróticos e o reconhecimento explícito de sua natureza psíquica (Caropreso, 2010). Neste capítulo, primeiramente, retomaremos a estratégia utilizada por Freud para introduzir em sua teoria a hipótese de um psiquismo inconsciente. Em seguida, abordaremos a questão da concepção freudiana acerca da natureza dos processos mentais em sua obra metapsicológica e, por fim, comentaremos a justificativa para a introdução da hipótese de um inconsciente psíquico. Procuraremos mostrar que, se, por um lado, a concepção freudiana da natureza da mente inconsciente é bastante explícita, por outro, a natureza da consciência permanece consideravelmente obscura e que esta é a grande lacuna da teoria metapsicológica elaborada por Freud.

1. A formulação inicial do conceito de psíquico inconsciente

No texto “Sobre a concepção das afasias” (1891), considerado por alguns autores (Roza, 1991, Simanke, 2006 e Caropreso, 2010) o passo inaugural da metapsicologia, Freud repensa o conceito de representação, a

partir da crítica às hipóteses localizacionistas, então predominantes, sobre o funcionamento normal e patológico da linguagem. Ao recusar a teoria neurológica localizacionista das afasias, Freud recusa também a concepção psicológica de representação a ela subjacente, a qual se apoiava em grande medida no associacionismo de James Mill (Caropreso, 2008). Nesse texto, ele adota a doutrina da concomitância defendida pelo neurologista inglês Hughlings Jackson – de acordo com a qual, todos os processos mentais, ou conscientes, se dariam em paralelo a certos processos cerebrais, sem que houvesse interferência causal de uma série sobre a outra (Jackson, 1884) – e argumenta que a representação seria o concomitante psíquico de um processo cortical associativo.

A identificação do mental ao consciente é explicitamente mantida no texto freudiano sobre as afasias. O autor afirma que os processos associativos corticais – os “correlatos” da representação – deixariam atrás de si modificações permanentes no tecido nervoso, as quais possibilitariam a repetição do mesmo processo mediante nova estimulação, ou seja, permitiriam a rememoração. No entanto, uma representação só voltaria a emergir com a repetição do processo anteriormente ocorrido, de forma que a representação – na verdade, todo o psíquico – seria necessariamente consciente.

Essa identidade entre o mental e o consciente começa a ser questionada nos textos sobre as neuroses publicados nos anos seguintes. Em “As neuropseses de defesa” (1894), por exemplo, Freud reconhece que é necessário supor a existência de processos inconscientes subjacentes aos sintomas neuróticos; no entanto, ele manifesta sua dúvida a respeito da legitimidade de considerá-los processos verdadeiramente psíquicos. O autor se pergunta, nesse texto, se os processos inconscientes não deveriam ser considerados processos puramente neurológicos, que poderiam influenciar o psiquismo, mas que não seriam, em si mesmos, psíquicos. A resposta a essa questão aparece apenas no “Projeto de uma psicologia”, texto redigido em 1895, mas publicado apenas postumamente em 1950. Nesse texto, encontramos a primeira formulação da hipótese do incons-

ciente psíquico. Freud formula, nesse momento, o conceito de inconsciente em sentido “dinâmico”, isto é, como processos que permanecem ativos no psiquismo embora insusceptíveis de se tornarem conscientes.

No “Projeto...”, Freud tenta explicar os processos mentais normais e patológicos a partir de dois postulados principais: a “quantidade” e o “neurônio”. Ele desenvolve a hipótese de um “aparelho neuronal”, onde ocorriam tais processos, cujo funcionamento e estrutura seriam determinados pelo “princípio de inércia”, isto é, por uma tendência a descarregar toda a quantidade que incidisse sobre o aparelho. O aparelho neuronal descreve processos que ocorreriam no sistema nervoso e que poderiam ser relacionados a regiões anatômicas do cérebro.

Para incorporar em sua teoria a noção de psíquico inconsciente, Freud passa a identificar os processos corticais associativos – que, em 1891, eram pensados como consistindo nos concomitantes neurológicos da representação – à própria representação. Os processos associativos envolvendo neurônios e quantidades que ocorriam na parte do cérebro correspondente ao sistema de memória (sistema *psi*) seriam, no “Projeto...”, a própria representação, e a consciência, em vez de ser pensada como uma qualidade intrínseca a todo processo psíquico, passa a ser pensada como uma qualidade que pode ou não vir a se acrescentar a uma parte das nossas representações, desde que cumpridas certas condições (Caropreso, 2010). Ao comentar a relação da sua teoria da consciência com as demais, Freud afirma:

Segundo uma teoria mecanicista avançada, a consciência é só um aditivo aos processos fisiológico-psíquicos, cuja supressão nada alteraria no curso psíquico. De acordo com outra doutrina, a consciência é o lado subjetivo de toda ocorrência psíquica, logo, inseparável do processo fisiológico mental. Entre ambas situa-se a teoria aqui desenvolvida. Consciência é, aqui, o lado subjetivo de uma parte dos processos físicos no sistema nervoso [...]. (Freud, 1950/2003, p. 190)

A consciência seria o “lado subjetivo” de uma parte dos processos físicos que constituiriam o psíquico inconsciente. Ela deixa de constituir a totalidade do psíquico e passa a constituir sua menor parte. A inconsciência, por sua vez, passa a ser o estado originário e predominante das representações e, com isso, a expressão “representação inconsciente” perde seu caráter contraditório e pode ser incorporada à teoria freudiana. Na seguinte passagem, Freud declara a independência dos processos psíquicos em relação à consciência:

Temos tratado os processos psíquicos como algo que possa prescindir do conhecimento dado pela consciência [...]. Se não nos deixarmos desconcertar por tal fato, segue-se desse pressuposto que a consciência não proporciona nem conhecimento completo, nem seguro, dos processos neuroniais; cabe considerá-los em primeiro lugar e em toda extensão como inconscientes e cabe inferi-los como as outras coisas naturais. (Freud, 1950/2003, p. 187)

Tendo isso em vista, a resposta que Freud encontra para a questão que ele havia levantado em “As neuropsicoses de defesa” (1894) poderia ser formulada da seguinte forma: os processos inconscientes determinantes dos sintomas neuróticos são processos cerebrais; contudo, esses processos podem legitimamente, em função de suas características, ser considerados “psíquicos”. Além disso, a existência desses processos mentais inconscientes não configura um funcionamento mental patológico, mas, ao contrário, trata-se de uma parte constitutiva de todo psiquismo, primária e, na verdade, mais ampla do que aquela parte do psíquico apta a se tornar consciente.

Thomas Nagel (1976) descreve da seguinte maneira a situação de Freud ao postular a existência de um psíquico inconsciente:

Freud parece ter chegado nessa suposição pelo seguinte processo de raciocínio: se for tentado construir a ciência da psicologia lidando apenas com processos conscientes, a tarefa parece ser impossível, porque existem demasiadas lacunas causais evidentes. O material consciente é fragmentário e não é sistemático e, portanto, improvável-

mente será compreendido teoricamente em termos que não vão além. É natural supor essas lacunas preenchidas por processos neurofisiológicos, os quais de tempos em tempos originam estados conscientes. E os propósitos da unidade teórica são mantidos supondo que, em vez de uma alternação e interação entre os processos físicos inconscientes e processos mentais conscientes, existe um sistema físico causalmente completo, entretanto, com alguns processos que como complemento têm a propriedade da consciência, ou têm concomitantes conscientes. Assim o mental surge como o efeito de um certo tipo de processo físico. Uma reflexão maior, contudo, sugere que talvez seja um erro identificar o mental com esses efeitos conscientes, e que ele deveria ser identificado com os próprios processos físicos [...]. Já que a natureza verdadeira dos processos mentais que se apresentam à consciência é física, com a consciência sendo apenas uma qualidade adicional deles, não pode haver objeção em também descrever como mentais esses processos intermediários, ocorrendo no mesmo sistema físico, os quais não se apresentam à consciência apesar de eles em muitos detalhes poderem ser física e funcionalmente semelhantes aos que se apresentam a ela. (Nagel, 1976, p. 27)

Assim, para incorporar em sua teoria a hipótese de processos psíquicos inconscientes, Freud parece ter deslocado o paralelismo que ele antes supunha existir entre os processos neurais e o psíquico como um todo para entre o psíquico inconsciente e a consciência. Esse deslocamento do paralelismo fica mais evidente na seguinte passagem do “Esboço de psicanálise” (1940):

Muitos, dentro e fora da ciência, satisfazem-se em assumir que apenas a consciência é psíquica; nesse caso, nada resta para a psicologia, a não ser discriminá-los nos fenômenos psíquicos, entre percepções, sentimentos, processos de pensamento e volições. Concorda-se, em geral, no entanto, que esses processos conscientes não formam séries sem lacunas, fechadas em si mesmas, de modo que não haveria outra alternativa a não ser adotar a suposição de uns processos físicos ou somáticos concomitantes do psíquico aos quais parece necessário atribuir uma perfeição maior do que às séries psíquicas, pois alguns deles têm processos conscientes paralelos e outros não. *Isto sugere, de*

maneira natural, pôr o acento, na psicologia, sobre esses processos sómicos, reconhecer neles o psíquico genuíno e buscar uma apreciação diversa para os processos conscientes. (Freud, 1940a/1998, pp. 157-158, itálicos nossos)

Nessa passagem, o autor reafirma a natureza física dos processos psíquicos inconscientes e defende que a consciência seria “concomitante”, ou “paralela”, a uma parte desses processos. Tal colocação de Freud nos permite levantar a hipótese de que quando ele diz, no “Projeto...”, que a consciência é o “lado subjetivo” dos processos corticais correspondentes ao sistema ômega, o paralelismo sustentado em 1891 está sendo deslocado para entre os processos nervosos que constituiriam o psíquico inconsciente e a consciência.

Vemos, assim, um posicionamento semelhante de Freud a respeito da natureza do mental e da relação entre a consciência e o inconsciente nesses dois momentos extremos de sua obra e podemos argumentar que há vários indícios de que, no período intermediário desta, essas mesmas concepções foram mantidas.

2. A natureza do psíquico a partir de *A interpretação dos sonhos*

A partir do capítulo 7 de *A interpretação dos sonhos* (1900), Freud abandona a tentativa de estabelecer uma correspondência anatômica para o aparelho psíquico – empreendida tanto em relação ao aparelho de linguagem de “Sobre a concepção das afasias”, como em relação ao aparelho neuronal do “Projeto...”. No entanto, ele não nega a existência de tal correspondência; ao contrário, no início da seção B desse capítulo, ele afirma:

Queremos deixar totalmente de lado que o aparelho psíquico de que aqui se trata é conhecido também como um preparado anatômico e tomaremos o maior cuidado para não cair na tentação de determinar essa localidade psíquica como se fosse anatômica. Vamos manter-nos em terreno psicológico [...]. (Freud, 1900/1980, p. 512, itálicos nossos)

Com a afirmação de que o aparelho psíquico é conhecido “também” sob a forma de um preparado anatômico, Freud reconhece que há algo no sistema nervoso que corresponde a tal aparelho; ele apenas se recusa a tentar identificar essa localização. Desde “Sobre a concepção das afasias”, a localização anatômica do aparelho tornara-se algo dispensável. Nesse texto, Freud recusara a ideia de que cada função da linguagem estivesse localizada em uma região diferente do cérebro e de que a fisiologia estivesse totalmente subordinada à anatomia, o que teve como consequência que apenas o modo como transcorrem os processos seja, de fato, decisivo para explicar a linguagem. Identificar o lugar anatômico onde ocorrem os processos envolvidos na linguagem não mais seria indispensável para o esclarecimento do seu modo de funcionamento. Este poderia ser inferido com base, principalmente, na análise do funcionamento normal e patológico da linguagem. Com isso, tornava-se perfeitamente possível explicar uma função sem se recorrer a qualquer localização anatômica precisa (Caropreso, 2008).

Tendo isso em vista, pode-se dizer que, em *A interpretação dos sonhos*, Freud abandona aquilo que, desde o texto de 1891, havia se tornado dispensável, a saber, a tentativa de estabelecer a localização anatômica do aparelho. Isso não significa, no entanto, que a existência de tal base seja negada, mas apenas que ele não se compromete em especificá-la. Por isso, podemos argumentar que o que teve maior importância para a psicanálise no rompimento com o localizacionismo empreendido por Freud em 1891 foi a possibilidade de se pensar os aspectos funcionais de forma relativamente independente dos anatômicos. Essa “independência” do funcional em relação ao anatômico permitiu a Freud dar continuidade às suas especulações metapsicológicas – as quais continuam sendo, ao menos implicitamente, especulações sobre os processos cerebrais que constituiriam o psíquico inconsciente – na ausência de uma referência anatômica explícita. Se o funcionamento dos processos fosse concebido como inteiramente determinado pela localização anatômica das funções, não seria possível

especular sobre esse funcionamento sem levar em consideração tal localização.

A identificação dos processos psíquicos inconscientes a processos físicos fica evidente em algumas outras colocações de Freud no sétimo capítulo de *A interpretação dos sonhos*. Na seguinte passagem, por exemplo, é dito o seguinte a respeito do estado ligado da excitação no processo secundário, que constituiria o sistema pré-consciente: “A mecânica desses processos é inteiramente desconhecida a mim; quem quiser levar a sério essas ideias deveria investigar as analogias fisicalistas e abrir um caminho em direção à ilustração do processo de movimento da excitação neuronal” (Freud, 1900/1980, p. 569).

Em carta a Fliess, de 22 de setembro de 1898, época em que a *A interpretação dos sonhos* estava sendo redigida¹, ele afirma que optou por permanecer no campo psicológico “como se” estivesse se confrontando apenas com tal campo e não “porque” se confronta, de fato, apenas com ele. Diz ele:

Não estou de modo algum em desacordo com você, nem tenho a menor inclinação a deixar a psicologia suspensa no ar, sem uma base orgânica. No entanto, à parte essa convicção, não sei como prosseguir, nem teórica, nem terapeuticamente, de modo que preciso comportarme *como se* apenas o psicológico estivesse em exame” (Masson, 1986, p. 327)

No primeiro capítulo de *A interpretação dos sonhos*, ao comentar a resistência dos psiquiatras em aceitar que o sonho apresente uma causalidade psíquica, Freud diz que o fato de permanecer no domínio psicológico não implica negar a base orgânica dos processos psicológicos e, tampouco, descartar a hipótese de que uma explicação completa destes deverá vir a incluir forçosamente os elementos orgânicos aí envolvidos:

¹ Segundo Ernest Jones, Freud iniciou a redação do seu livro sobre os sonhos por volta de dezembro de 1897 e a finalizou em setembro de 1899 (Jones, 1989/1953, p. 358).

[...] semelhante abstinência não revela pouca fé na validade da cadeia causal que se estende desde o corporal até o psíquico. Mesmo onde a investigação permite reconhecer no psíquico a ocasião primária de um fenômeno, um estudo mais profundo saberá descobrir, em cada caso, a continuação do caminho que leva até a fundamentação orgânica do psíquico. (Freud, 1900/1980, p. 66)

Essas passagens de Freud nos permitem pensar que sua decisão, manifestada no capítulo 7 do livro sobre os sonhos, de “permanecer no campo da psicologia” – isto é, de não dar continuidade a suas especulações neurológicas tal como havia feito no “Projeto...” – foi motivada pelas dificuldades encontradas para dar prosseguimento a tais especulações e não por uma mudança em sua concepção sobre a natureza do fenômeno mental. Parece ficar claro que ele não vê a abordagem exclusivamente psicológica como algo definitivo. Assim, apesar de não haver um comprometimento explícito com a neurologia, nesse momento da teoria, e embora Freud evite usar termos neurológicos e os substitua, na maior parte dos textos metapsicológicos, por termos psicológicos, não parece ter havido mudança na sua concepção sobre a natureza física do psíquico inconsciente.

Em todo o restante da obra freudiana, encontramos indícios de que ele manteve esse mesmo posicionamento. Em “O chiste e sua relação com o inconsciente” (1905/1998), por exemplo, ele afirma:

[...] já em “A interpretação dos sonhos” (1900) tentei, em harmonia com Lipps, situar o “psíquico genuinamente eficaz” nos processos psíquicos em si inconscientes e não nos conteúdos da consciência [...]. As experiências acerca da deslocabilidade da energia psíquica ao longo de certas vias associativas e acerca da quase indestrutível conservação dos traços dos processos psíquicos, têm me sugerido, de fato, tentar essa figuração do desconhecido. Para evitar um mal-entendido devo acrescentar que não pretendo proclamar como esses caminhos as células e feixes, nem os sistemas de neurônios que estão tomando o seu lugar hoje, embora seja forçoso que esses caminhos sejam figuráveis, de uma maneira que ainda não sabemos indicar, por

certos elementos orgânicos do sistema nervoso. (Freud, 1905/1998, p. 141)

Em “O interesse pela psicanálise” (1913), Freud comenta que a abordagem dos processos inconscientes a partir das categorias da psicologia da consciência é adotada devido à dificuldade encontrada, no momento, em tratar tais processos de uma perspectiva fisiológica. Diz ele:

De fato, desde o lado do seu nexo com o consciente, com o qual tem tantas coisas em comum, é fácil descrever o inconsciente e perseguí-lo em seus desenvolvimentos. Contudo, hoje, parece não haver possibilidade de se aproximar dele pelo lado do processo físico. Portanto, tem que continuar sendo objeto da psicologia. (Freud, 1913/1998, p. 181)

Na seguinte passagem do texto “Introdução ao narcisismo” (1914), ele novamente manifesta sua crença na provisoriaidade de uma abordagem predominantemente psicológica do mental ao dizer: “deve-se recordar que todas as nossas provisoriiedades psicológicas deverão, um dia, se assentar no terreno dos substratos orgânicos” (Freud, 1914/1982, p. 46).

Na segunda parte do artigo “O inconsciente” (1915), Freud volta a se manifestar contra o “localizacionismo” que ele havia criticado em “Sobre a concepção das afasias”. Ele argumenta novamente que, embora não seja possível localizar cada uma das funções psíquicas em regiões anatômicas delimitadas, é preciso reconhecer que o aparelho psíquico possui uma base anatômica. Diz ele: “Nossa tópica psíquica *provisoriamente* nada tem a ver com a anatomia; se refere a regiões do aparelho psíquico, onde quer que estejam situadas dentro do corpo, e não a localidades anatômicas” (Freud, 1915/1982, 133, itálicos do autor).

O próprio autor destaca a palavra “provisoriamente”, provavelmente para enfatizar que a existência de uma base anatômica continua sendo pressuposta. Nesse texto, mais uma vez, fica claro que sua opção por tratar o inconsciente de uma perspectiva psicológica – a partir das categorias da

psicologia da consciência – resultou da conveniência desse tipo de abordagem, e não de alguma crença sobre a natureza do seu objeto de estudo. Na seguinte passagem de “Além do princípio do prazer”, a natureza física dos processos psíquicos inconscientes e a provisoriaidade da abordagem exclusivamente psicológica é reiterada:

Ao julgar nossa especulação acerca das pulsões de vida e de morte, nos inquietará que apareçam nela processos tão inimagináveis como que uma pulsão seja forçada a sair fora por outra [...] e coisas parecidas. Isto só se deve ao fato de nos vermos obrigados a trabalhar com os termos científicos, isto é, com a linguagem figurada própria da psicologia (mais corretamente: da psicologia profunda). De outro modo, não poderíamos nem descrever os fenômenos correspondentes; mais ainda: nem se quer os teríamos percebido. *É provável que os defeitos de nossa descrição desapareçam se, em lugar dos termos psicológicos, pudéssemos já usar os fisiológicos ou químicos.* Mas, na verdade, também estes pertencem a uma linguagem figurada, ainda que nos seja familiar há mais tempo e seja, talvez, mais simples. (Freud, 1920/1982, p. 268, itálicos nossos)

Podemos pensar, portanto, que, a partir do capítulo 7 de “A interpretação dos sonhos” (1900), Freud passa a usar metáforas psicológicas para descrever os processos que compõem o aparelho psíquico, devido à dificuldade encontrada em dar continuidade à tentativa, iniciada no “Projeto...”, de descrevê-los em termos neurológicos, mas que ele sempre considerou essa abordagem exclusivamente psicológica como provisória e que manteve, sua crença na natureza física dos processos psíquicos inconscientes. Mas o que justifica a hipótese de um psíquico inconsciente nos termos em que Freud a formula? Passemos a essa questão.

3. A justificativa do inconsciente

A justificativa freudiana da hipótese de um psíquico inconsciente encontra-se dispersa em vários momentos de sua teorização. Wakefield

(1992) sistematiza tal justificativa de forma pertinente e argumenta que, reconstruído em termos modernos, ela é muito próxima à usada pelos cognitivistas contemporâneos. Esse autor observa que, em contraste com a psicologia típica das últimas décadas do século XIX, a psicologia cognitiva do fim do século XX assumiu a existência e a importância do domínio dos processos inconscientes para a explicação do pensamento e da ação, e o seu foco principal, no processo de delimitação de seu objeto e de seu campo de investigação, orientou-se para representações mentais conscientes e inconscientes. Segundo ele, Freud teria fornecido o argumento mais persuasivo, sistemático e fundamentado para essa mudança.

A sistematização da justificativa freudiana do conceito de inconsciente, proposta por Wakefield, se divide em três partes. A primeira parte do argumento envolve a seguinte questão conceitual: “mental” não significa necessariamente “consciência”, ou seja, a definição do termo “mental” não requer que estados mentais sejam conscientes. A “significação” de um termo de tipo natural e a “essência” à qual esse termo se refere seriam coisas diferentes. A definição da “essência” de um termo natural caberia à investigação científica, não se tratando, pois, de uma questão puramente semântica. Por exemplo, a palavra “água” foi inicialmente definida por referência ao líquido incolor encontrado nos rios, lagos etc. Mesmo antes de se descobrir qual era a “essência” da água, foi possível inferir, a partir de certas evidências empíricas, que o gelo também era água. Posteriormente, descobriu-se a estrutura molecular da água (H_2O), e essa estrutura permitiu compreender por que se tratava da mesma substância. Contudo, quando isso ocorreu, “água” não passou a significar H_2O . A significação do termo “água” continuou sendo, em parte, a mesma anterior, mas, a partir de então, a essência da água passou a ser conhecida como H_2O . Uma vez que se conhece que H_2O é a essência da água, se forem encontradas outras coisas que possuam essa mesma essência, estas também poderão ser chamadas de água. Portanto, decidir quais coisas do mundo podem ser consideradas como sendo água é uma questão que deve ser estabelecida a partir da investigação científica.

No entanto, mesmo antes de se descobrir qual é a essência do que é significado por um termo, é possível inferir que há outras manifestações daquela mesma essência desconhecida que também podem ser nomeadas por esse termo. Da mesma forma, o fato do termo “mental” ter sido definido primeiramente por referência a pensamentos, desejos, crenças etc., “conscientes” não implica que só possa ser considerado mental aquilo que é consciente. “Mental” não significa “consciente”, da mesma maneira como “água” não significa “líquido”. Se fatos empíricos revelaram que há fenômenos com as mesmas características daquilo que se chama de mental e que não são conscientes, seria legítimo considerar esses fenômenos como sendo mentais, da mesma maneira como o foi considerar o gelo como sendo água, apesar de ele não ser líquido, mesmo antes de se conhecer a estrutura molecular subjacente à água. Portanto, essa etapa da argumentação busca mostrar que não haveria obstáculo conceitual que impediria, em princípio, a suposição de uma mente inconsciente. Se há ou não justificativa para fazê-lo, seria outra questão que deveria ser resolvida pela investigação científica; tratar-se-ia de uma questão factual e não de uma questão semântica.

Quando Freud argumenta, no texto “O inconsciente” (1915), que a identificação do psíquico ao consciente consiste em uma convenção e que não há nenhum impedimento em abandoná-la, dado que essa convenção se revelou inadequada, ele está, de certa forma, desenvolvendo essa etapa “conceitual” da argumentação, mencionada por Wakefield.

Estabelecido que “mente inconsciente” não é uma impossibilidade conceitual, o segundo passo da argumentação é decidir se essa suposição é “teoricamente” possível, argumenta Wakefield. Para isso, em primeiro lugar, é preciso definir qual é a essência do mental e, então, estabelecer se coisas com essa essência podem ser inconscientes. É claro que, caso se parta do pressuposto de que a consciência seja a essência do mental, supor que há mente inconsciente seria um contrassenso. Contudo, para Freud, a essência do mental seria a representacionalidade dos estados cerebrais e esta seria uma propriedade que poderia ser aplicada a estados cerebrais

não conscientes. De fato, desde o “Projeto de uma psicologia”, Freud desenvolve a hipótese de que o mental é, sobretudo, o representacional – isto é, processos cerebrais com características específicas que se referem a um objeto, a um estímulo corporal, a uma palavra – e que a consciência é apenas uma qualidade que pode ou não se acrescentar a uma representação, como vimos.

Wakefield observa que a postulação de uma essência é, em grande parte, a postulação de uma causa subjacente ao fenômeno manifesto, a partir do qual a categoria foi selecionada em primeiro lugar. Por exemplo, o movimento de elétrons é a essência da eletricidade porque os fenômenos que primeiramente foram nomeados como eletricidade são, em última instância, explicáveis pelo processo subjacente do movimento de elétrons. Uma vez que esse movimento tenha sido estabelecido como a essência do fenômeno especificado, qualquer outro processo que tenha a mesma essência pode ser legitimamente categorizado como eletricidade. Mas, mesmo antes da essência ser conhecida, um fenômeno podia ser descoberto como fazendo parte da categoria eletricidade, a partir de evidências indiretas de que ele compartilha a mesma essência do fenômeno original. Wakefield argumenta que, assim como a maioria dos cientistas cognitivos atuais, Freud acreditava que o fator explicativo relevante do mental é a estrutura representacional dos estados cerebrais, independentemente do estatuto consciente ou não desses estados. A consciência seria apenas algo que se poderia acrescentar a um estado cerebral com estrutura representacional. Esta estrutura seria a essência “provisória” do mental e seria independente da consciência.

Wakefield chama a atenção para o fato de que, assim como os cientistas da cognição atuais, Freud estava ciente de que considerar a representacionalidade dos estados cerebrais a essência do mental era uma postura provisória e que uma resposta real sobre essa essência requereria uma especificação detalhada da natureza do sistema representacional do cérebro. No texto “Algumas lições elementares sobre psicanálise” (1940), ele

deixa claro que a verdadeira essência do mental ainda está por ser descoberta. Em suas palavras:

Se alguém perguntar o que é propriamente o psíquico, seria fácil lhe responder remetendo-o a seus conteúdos. Nossas percepções, representações, recordações, sentimentos e atos de vontade, tudo isso pertence ao psíquico. Mas, se essa inquirição prosseguisse e agora quisesse saber se todos esses processos possuem um caráter comum que nos permitisse apreender de uma maneira mais próxima a natureza ou, como também se diz, a essência do psíquico, seria mais difícil dar uma resposta. Se fosse dirigida uma pergunta análoga a um físico (por exemplo, acerca da essência da eletricidade), sua resposta – até há pouco tempo – teria sido: “Para explicar certos fenômenos supomos umas forças elétricas que são inerentes às coisas e partem delas. Estudamos esses fenômenos, achamos suas leis e ainda alcançamos aplicações práticas. Provisoriamente nos basta. Quanto à essência da eletricidade, não a conhecemos; talvez mais tarde, com o progresso de nosso trabalho, a encontraremos”. Confessamos que desconhecemos justamente o mais importante e interessante de todo o assunto, mas isso não nos perturba por hora. Nunca foi de outro modo nas ciências naturais. (Freud, 1940b/1998, p. 284)

Então, seria teoricamente possível conceber uma mente inconsciente porque se parte do pressuposto de que a essência “provisória” do mental – a representacionalidade dos estados cerebrais – pode se realizar na ausência da consciência. Essa essência só seria, de fato, inteiramente compreendida quando fosse possível especificar as características dos estados cerebrais que lhes conferem sua representacionalidade. Mas, mesmo antes de se alcançar esse esclarecimento, seria legítimo supor que a consciência não é uma propriedade inerente a todo o mental e, portanto, seria teoricamente legítima a suposição de uma mente inconsciente.

A terceira etapa da argumentação consiste em estabelecer se estados mentais inconscientes não são apenas conceitualmente e teoricamente possíveis, mas existem realmente. Desde o início de suas investigações sobre as neuroses, Freud se deparou com fenômenos que podiam ser toma-

dos como evidências empíricas da existência de processos mentais inconscientes: a sugestão pós-hipnótica, os sintomas neuróticos, os sonhos, os atos falhos. Wakefield considera que os estudos de caso de Freud constituem longos argumentos a favor da necessidade de se postular representações inconscientes para explicar o pensamento e o comportamento dos pacientes. Na verdade, a evidência empírica de que há processos mentais inconscientes foi o ponto de partida de toda a investigação freudiana.

Além das etapas descritas por Wakefield e retomadas acima, Freud dá muita ênfase em sua argumentação ao fato de que a suposição de uma mente inconsciente é condição para que a psicologia possa se configurar como uma ciência natural, uma vez que os fenômenos conscientes são lacunares e não podem ser explicados causalmente sem a suposição de processos inconscientes. Podemos dizer que esta consiste em uma justificativa heurística. Ele desenvolve também o que podemos chamar de uma justificação pragmática da suposição do inconsciente, quando alega que, a partir dela, foi possível criar um procedimento clínico de intervenção eficaz. Essas justificativas heurística e pragmática seriam, na verdade, desdobramentos da parte empírica da argumentação, tal como esta se encontra na sistematização de Wakefield, as quais não são analisadas separadamente por esse autor.

4. Considerações finais

Para incorporar em sua teoria a ideia de um psiquismo inconsciente, Freud identifica este último em processos cerebrais com certa organização específica e propõe que a consciência seja uma qualidade que acompanha apenas uma parte desses processos inconscientes. No entanto, se, por um lado, a natureza física do psíquico inconsciente é claramente reconhecida, a questão a respeito da natureza dos fenômenos conscientes e da relação entre a mente inconsciente e a consciência permanece bastante obscura no pensamento freudiano.

Já no “Projeto de uma psicologia”, e em diversos de seus textos metapsicológicos posteriores, Freud se preocupa em estabelecer quais seriam as condições que os processos psíquicos teriam que satisfazer para poderem despertar qualidades sensoriais e serem apreendidos conscientemente. No entanto, ele não entra na questão sobre como certos processos cerebrais poderiam dar origem à qualidade que caracteriza a experiência consciente, nem se isso seria possível, ou seja, se as qualidades sensoriais seriam ou não produtos de processos cerebrais. Ele não se compromete com afirmações ontológicas a respeito da consciência e limita-se a dizer, sem dar maiores esclarecimentos, que a consciência é “concomitante” ou “paralela” (Freud, 1940a/1998) aos processos físicos que constituem o psíquico consciente; ou que ela é o “lado subjetivo” (Freud, 1950/2003) deles.

Esse posicionamento do autor faz com que a questão mente-cérebro tenha que ser pensada em duas etapas na teoria freudiana (Simanke, 2009). Por um lado, há a relação entre os processos mentais inconscientes e os processos cerebrais e essa seria uma relação de identidade. Dada certa organização dos processos cerebrais, estes adquiririam propriedades que poderiam ser chamadas de mentais. Por outro lado, há a relação entre esses processos psíquicos inconscientes e a consciência. Seriam os fenômenos conscientes “concomitantes” ao psíquico inconsciente de natureza distinta dos processos físicos, de forma que Freud teria trazido um dualismo substancial para dentro do campo do mental? O seguinte comentário de Chomsky é pertinente em relação ao problema em questão:

Nós não somos forçados, como o foi Descartes, a postular uma segunda substância quando lidamos com fenômenos que não podem ser expressos em termos de matéria em movimento [...]. É uma questão interessante saber se o funcionamento e a evolução da mentalidade humana podem ser acomodados dentro do esquema das explicações físicas, assim como é entendido atualmente, ou se existem princípios novos, agora desconhecidos, que precisam ser revelados, talvez princípios que surgem apenas em níveis mais altos de organização do que

os que agora podem ser submetidos à investigação física. (Chomsky *apud* Nagel, 1976, p. 35)

A afirmação de Freud de que a consciência seria concomitante aos processos somáticos inconscientes seria apenas uma maneira encontrada para não se comprometer com alguma posição ontológica sobre a consciência? A impossibilidade de explicá-la em termos de processos físicos seria, a seu ver, uma impossibilidade definitiva ou provisória? Essas questões permanecem em aberto no pensamento freudiano, o que nos permite dizer que a grande lacuna que permanece na teoria metapsicológica, e que impede a afirmação incondicional do materialismo freudiano, é a natureza da consciência.

Referências

- Brentano, F. (1874/1944). *Psychologie du point de vue empirique*. Paris: Aubier.
- Caropreso, F. (2008). *O nascimento da metapsicologia: representação e consciência na obra inicial de Freud*. São Carlos: Edufscar.
- Caropreso, F. (2010). *Freud e a natureza do psíquico*. São Paulo: Anna-Blume/Fapesp.
- Freud, S. (1891). *Zur Auffassung der Aphasien: eine Kritische Studie*. Leipzig: Franz Deutick.
- Freud, S. (1894). Die Abwehr-Neuropsychose. In *Sigmund Freud Gesammelte Werke* (Vol. 1). Londres: Imago, 1952.
- Freud, S. (1900). Die Traumdeutung. In *Sigmund Freud Studienausgabe* (Vol. 2). Frankfurt: Fischer, 1982.
- Freud, S. (1905). Los chistes y su relación con lo inconsciente. In S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 8). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Freud, S. (1913). El interés por el psicoanálisis. In S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 13). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

- Freud, S. (1914). Zur Einführung des Narzissmus. In S. Freud, *Sigmund Freud Studienausgabe* (Vol. 3). Frankfurt: Fischer, 1982.
- Freud, S. (1915). Das Unbewusste. In *Sigmund Freud Studienausgabe* (Vol. 3). Frankfurt: Fischer, 1982.
- Freud, S. (1920). Jenseits des Lustprinzips. In *Sigmund Freud Studienausgabe* (Vol. 3). Frankfurt: Fischer, 1982.
- Freud, S. (1940a). Esquema del psicoanálisis. In S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Freud, S. (1940b). Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis. In S. Freud, *Obras Completas* (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu, 1998.
- Freud, S. (1950). Projeto de uma psicologia. In O. F. Gabbi Jr., *Notas a “Projeto de uma Psicologia”*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- Jackson, J. H. (1884). Evolution and Dissolution of the Nervous System. In J. Taylor (Org.), *Select Writings of John Hughlings Jackson*. Nova York: Basic Books.
- James, W. (1891). The Principles of Psychology. In *Great Books of Western World* (Vol. 53). Londres: Encyclopædia Britannica Col., 1978.
- Jones, E. (1989). *A vida e a obra de Sigmund Freud – volume 2*. Rio de Janeiro: Imago, 1953.
- Masson, J. M. (1986). *A correspondência completa de Sigmund Freud para Wilhelm Fliess*. Rio de Janeiro: Imago.
- Nagel, T. (1976). O antropomorfismo de Freud. In R. Wollheim (Org.), *Freud: uma coletânea de ensaios críticos, Tomo I*. Rio de Janeiro: Artenova.
- Roza, L. A. G. (1991). *Introdução à metapsicologia freudiana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Simanke, R. T. (2006). Cérebro, percepção e linguagem: elementos para uma metapsicologia da representação em “Sobre a concepção das afasias”. *Discurso – Revista do Departamento de Filosofia da USP*, 36, 55-94.
- Simanke, R. T. (2009). O problema mente-mente e o problema mente-corpo da metapsicologia: a lacuna explicativa na psicanálise freudi-

- ana. In C. Mauro, S. Miguens e S. Cadilha (Orgs.), *Mente e ação: artigos para a discussão*. Porto: Editora Campo de Letras.
- Wakefield, J. C. (1992). Freud and Cognitive Psychology: the Conceptual Interface. In *Interface of Psychoanalysis and Psychology*. Washington: American Psychological Association.
- Wundt, W. (1896). *Grundriss der Psychologie*. Leipzig: Alfred Kröner.

*Representação, linguagem e afeto em Freud: considerações ontológico-metodológicas**

Carlota Ibertis

Como toda obra realmente inovadora, a freudiana resulta muito difícil de catalogar. Para alguns, a chave para compreendê-la reside no seu naturalismo científico; outros resgatam a sua dimensão hermenêutica; ainda outros consideram que a linguagem é o que está verdadeiramente em jogo. Em nossa opinião, nenhuma interpretação unilateral consegue dar conta da complexidade da teoria elaborada por Freud. Com essa convicção, apresentamos uma leitura que salienta algumas peculiaridades teóricas em torno da noção de representação valorizando a dimensão afetiva e o papel das sensações na vida psíquica bem como evidenciando certa prudência antimetafísica por parte de Freud.

1. Linguagem, representação e objeto

Em *Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico*, texto de 1891, Freud apresenta as noções complementares de representação-palavra e representação-objeto para dar conta do fenômeno das afasias do ponto de vista mentalista por oposição à concepção localizacionista predominante à época. Nesse texto, ele propõe a noção de representação-palavra como um complexo construído com base em um intrincado processo de associações visuais, acústicas e cinestésicas (Freud, 1891/2013, p. 144). Mais especificamente, trata-se de associações entre imagem de som, imagem de

* O presente texto retoma, com ligeiras alterações, tópicos desenvolvidos em Ibertis 2005 e 2006, além da minha tese de doutorado (inédita) (Ibertis, 2008). Agradeço especialmente a Caroline Vasconcelos Ribeiro a oportunidade para avançar, mais um pouco, na tarefa de ler o texto freudiano.

movimento da fala, imagem visual da letra e imagem do movimento da escrita. Ao complexo de palavra vem se acrescentar um outro, correspondente às imagens sensíveis do objeto mentado. Emprestado de Stuart Mill¹, o conceito de representação-objeto freudiano se caracteriza por estar constituído de associações de imagens visuais, táteis, auditivas, olfativas, gustativas e sinestésicas. Assim, o complexo de palavra adquire significado quando associado ao complexo de objeto que nomeia: “A palavra conquista seu significado por meio da conexão com a representação de objeto ao menos se limitarmos nossa consideração aos substantivos” (Freud, 1891/2013, p. 102).

Freud estabelece a referência extralinguística da noção de representação sustentando, assim, uma concepção denotativa da linguagem, semelhante à de Mill² e derivada do conceito de objeto deste último (Mill, 2002, L. I, cap. II, p. 32). Se o objeto não é senão o conjunto das suas qualidades, não existindo nada como a coisa em si, então a representação-palavra, ao se associar com o complexo de imagens do objeto, está se associando ao objeto propriamente dito. Em outros termos, o objeto – entendido como o conjunto das sensações que desperta (Mill, 2002, L. I, cap. II, p. 31) – é referido pela palavra à qual se encontra ligado através da imagem de som do lado da palavra e da imagem visual do lado do objeto.

Se contrapomos a essa noção o conceito saussuriano de signo, é possível apreciarmos, para além das semelhanças acerca da reivindicação da

¹ Freud menciona a concepção de Mill acerca de o objeto ser, justamente, o conjunto de qualidades transmitidas através dos sentidos (Stuart Mill, 2002, L. I, cap. III, §7).

² Quanto à referência dos nomes, Mill contrapõe duas concepções: ou bem eles são nomes das ideias que temos sobre as coisas, ou bem eles nomeiam as coisas. Esta última é a tese defendida por ele: “Quando eu digo: ‘O sol é a causa do dia’ não entendo que minha ideia do sol causa ou excita em mim a ideia do dia, ou, em outros termos, que pensar acerca do sol me faz pensar acerca do dia. Entendo que um certo fato físico, chamado presença do sol (que, em última análise, se resolve em sensações e não em ideias) causa um outro fato físico chamado de dia. [...] É necessário considerar uma palavra como o Nome [...] da coisa sobre a qual queremos, pela intermediação da palavra, dar informações” (Stuart Mill, 2002, L. I, cap. II, p. 32).

imagem sonora e da arbitrariedade da relação entre os componentes, algumas diferenças importantes. Enquanto Saussure trata do signo entendido como a combinação do conceito ou significado e da imagem acústica ou significante, Freud concebe a representação como a ligação de complexos associativos de imagens sensíveis. Assim, segundo este último, o visado pela palavra não tem caráter conceitual, mas sensível. Essa diferença vê-se aprofundada se levarmos em conta que o complexo de associações do objeto é aberto, ou seja, sempre podemos ter novas sensações que venham enriquecer ou completar a experiência do objeto. Nunca chegamos a uma concepção acabada e estável do objeto.

Com essa maneira de conceber o objeto, Freud manifesta prudência antimetafísica, adotando uma atitude empirista ao compreendê-lo como o conjunto de qualidades sensíveis³. Ainda mais, o caráter aberto do complexo reflete uma ideia de experiência de objetos que supõe sempre a possibilidade de variar. No prefácio à edição de 1992 do texto das afasias, Leuschner afirma:

O presumido caráter aberto do complexo de representação de coisa permite assim a suposição de processos de simbolização extremamente subjetivos, que não admitem conformação definitiva alguma. Assim, pôde ser esclarecido que linguagem, sensibilidade, experiência e ação se interpenetram de tal modo que se torna possível a existência, em vasta medida independente da realidade, de um mundo de representações inconsciente, que se transforma ininterruptamente. (Leuschner *apud* Rossi, 2013, p. 161)

Embora não necessariamente conceber a experiência de algo como aberta e inacabada suponha entendê-la como subjetiva, no caso de Freud

³ Nesse sentido, não achamos feliz a expressão de Arrivé (2008, p. 35) quando se refere ao objeto significado pelas palavras/substantivos como “realidade substancial”.

é claro que assim é⁴. A concepção freudiana da experiência de coisas ou objetos exteriores como aberta e subjetiva assenta-se sobre o pressuposto acerca dos limites do conhecimento. A esse respeito, lemos em *O inconsciente*:

Assim como Kant nos alertou para não ignorar o condicionamento subjetivo de nossa percepção e não tomá-la como idêntica ao percebido incognoscível, a psicanálise adverte para não se colocar a percepção pela consciência no lugar do processo psíquico inconsciente, que é o objeto desta percepção. Tal como o físico, também o psíquico não precisa, na realidade, ser como nos aparece. Mas teremos a satisfação de verificar que a retificação da percepção interna não apresenta dificuldade tão grande como a da externa, que o objeto interno é menos incognoscível que o mundo exterior. (Freud, 1915/2010, pp. 107-108)

A cautela freudiana em relação à incognoscibilidade do mundo exterior diminui quando se trata da percepção interna. Em todo caso, interessa aqui salientar a perspectiva crítica por parte de Freud acerca do que é possível conhecer estritamente em se tratando das coisas externas.

2. Representação, linguagem e afeto

Além da noção de representação como união de representação-palavra e objeto, nos interessa especialmente o que diz respeito à vivência psíquica entendida em termos da dualidade representação-afeto. Embora Freud se refira ao afeto como possível fator de alteração do complexo da representação, ele não aprofunda nessa direção no texto sobre as afasias.

Todavia, nos escritos freudianos posteriores, percebe-se uma ênfase crescente no que diz respeito a afirmar a solidariedade entre representação

⁴ Essa afirmação fica mais clara se considerarmos a distinção entre realidade subjetiva e realidade objetiva ou realidade psíquica e realidade material, introduzida por Freud mais adiante.

e afeto para pensar as vivências. Em *Algumas considerações para um estudo comparativo das paralisias motoras orgânicas e histéricas*, lemos: “Cada acontecimento, cada impressão psíquica, é provido de um certo valor afetivo (*Affektbetrag*) da qual o eu se desembaraça ou por meio de uma reação motora ou por uma atividade psíquica associativa” (Freud, 1893/1976, p. 209).

A solidariedade entre um conteúdo representativo e seu correlato afetivo é indicada, por uma parte, com o termo “*Affektbetrag*”, que Freud traduz por “*valeur affective*”⁵ no texto francês; por outra, pela afirmação de que a atividade associativa é uma via de tramitação do afeto (Green, 1982, p. 27).

A introdução da perspectiva quantitativa, no *Projeto de psicologia*, abre o caminho para pensar a representação em relação ao corpo e, portanto, insere teoricamente a dimensão do afeto (Freud, 1895/2003, p. 184-185). Este, entendido como *quantum*, apresenta uma dupla origem: externa, ocasionada pelas impressões de objetos, e interna, pela liberação dos neurônios secretores (Gabbi Júnior, 2003, pp. 58-59, n. 107-109). De modo que, junto com a representação, Freud afirma a dimensão afetiva além da ideativo-semântica da sua *Concepção das afasias*.

Ora, o afeto abrange mais de uma conotação. Uma diz respeito à liberação de quantidade. Outra se refere à reprodução de vivências que acarreta essa liberação de quantidade. Ainda uma outra remete às sensações que esse processo desperta. De início, no *Projeto*, o termo apenas designava a reprodução de uma vivência dolorosa. Depois, passa a indicar qualquer reprodução que implique irrupção de quantidade, incluindo a da vivência de satisfação. Nesse sentido, “afeto” se refere a um complexo associativo de representações, vinculado às vivências dolorosas e de satisfação (Gabbi Júnior, 2003, pp. 58-59, n. 107-109).

⁵ A palavra “valor” abrange tanto a nuança de quantidade quanto a de qualidade (Green, 1982, p. 87n).

Nos *Estudos sobre histeria* e na segunda parte do *Projeto*, o trauma é a representação cujo afeto correspondente não pode, por algum motivo, ser ab-reagido. Assim, a concepção etiológica põe o afeto lado a lado com a representação, fazendo parte das vivências. O afeto represado encontra o caminho da conversão. Na *Comunicação preliminar*, encontramos a explicação do funcionamento da psicoterapia catártica:

Ele [o método de psicoterapia] anula a efetividade da ideia que originalmente não foi ab-reagida, ao permitir a seu afeto estrangulado o escoamento pela fala, e a leva à correção associativa, impelindo-a para a consciência normal (em hipnose mais leve) ou removendo-a por sugestão médica, como ocorre no sonambulismo com amnésia. (Breuer e Freud, 1893-1895/2016, V, p. 1, itálicos dos autores)

De acordo com isso, a mera recordação não basta; deve ter lugar a expressão do afeto estrangulado que é, assim, descarga. Como observa Monique Schneider, o afeto é uma noção patogênica e, ao mesmo tempo, curativa. Trata-se de duas acepções diferentes: afeto como impressão e afeto como expressão. O afeto do trauma produz um choque psíquico comparável com “um golpe sobre a nuca”: um estrangulamento que está “além ou aquém do experimentado e do representável” (Schneider, 1993, pp. 26-27).

Qualquer vivência pode se tornar traumática se suscitar afetos penosos sem a possibilidade de uma reação motora ou verbal adequada. Para Schneider, a saída não reside apenas em revelar o afeto, mas em “permitir-lhe tomar corpo”. Nesse sentido, ela interpreta o conselho freudiano: “despertar o afeto”. A catarse é cumprida na expressão do afeto (Schneider, 1993, p. 27). A essa função catártica da *talking cure* corresponde uma concepção de linguagem que não separe os aspectos ideativo e afetivo como propõe Jakobson (Schneider, 1993, p. 31). Lemos nos *Ensaios de linguística geral*:

Se se analisa a linguagem do ponto de vista da informação que veicula, não se tem o direito de restringir a noção de informação ao aspecto cognitivo da linguagem. Um sujeito, utilizando elementos expressivos

para indicar a ironia ou a fúria, transmite visivelmente uma informação, e é certo que este comportamento verbal não pode ser assimilado a atividades não semióticas como àquela nutritiva, que evocava, a título de paradoxo, Chatman [...]. (Jakobson, 1963, p. 215)

Para Jakobson, mesmo que a função cognitiva seja a preponderante em muitas mensagens, a participação secundária das outras funções – emotiva, fática, poética, metalinguística e conativa – deve ser tomada em consideração (Jakobson, 1963, p. 214). Por sua vez, Freud concebe a linguagem como substituta da ação motora, quase tão eficiente quanto à própria ação, para ab-reagir o afeto (Freud, 1893-1895/2016, II, p. 2). Na terapia catártica, “a linguagem liga associativamente a recordação ao acontecimento, assim como liga a carga estrangulada de afeto às representações” (Green, 1982, p. 27). A verbalização envolve algo mais que uma operação intelectual, ela opera uma descarga através das palavras:

A linguagem não se reduz a permitir que a carga se desbloqueie e seja vivida, ela é, em si mesma, ato e descarga pelas palavras. O procedimento utilizado permite ao afeto *verter-se verbalmente*; além disso, transforma essa carga afetiva e leva a representação patogênica a se modificar por via associativa atraindo-a para o consciente normal. (Green, 1982, p. 28)

Essa forma de conceber a linguagem não apenas concede à função expressiva ou emotiva um lugar tão importante quanto a informativa ou denotativa, senão também supõe a copresença do conteúdo representativo e do afeto. A condição do sucesso da terapia reside na interação recíproca. Como salienta Green (1982, pp. 28-29), o trauma, sua recordação e as representações patogênicas que dele derivam, o afeto não descarregado e a verbalização acompanhada de emoção ligam-se em uma rede indissociável na qual não se pode privilegiar apenas o elemento representacional, visto que o reaparecimento do afeto é fundamental. Nem sempre corretamente

apreciada, a relevância da dimensão afetiva parece-nos indiscutível em Freud.

Tal complementariedade entre representação e afeto é renovada quando Freud desenvolve a ideia da função de representar, no sentido de delegar, a pulsão no psiquismo. Como sabido, certa ambiguidade permanece em torno do conceito de *Trieb*, mas, apesar disso, representação e afeto permanecem como complementares. Em *Três ensaios sobre teoria sexual*, com a ideia de *Psychische-Repräsentanz*, traduzida às vezes por “representância” (Thomas-Quilichini, 2004, p. 72), a pulsão é concebida como representante psíquico de excitações vindas do corpo em contínuo fluir (Freud, 1905/1976, p. 153). Em *Pulsões e destinos de pulsão*⁶, é caracterizada como conceito-limite entre o somático e o psíquico, como representante psíquico dos estímulos interiores (Freud, 1915b/2010, p. 57). Já em *O inconsciente*, temos a afirmação da pulsão representada no psiquismo pela representação ou ideia, segundo a tradução adotada (Freud, 1915c/2010, p. 100), e, em *A repressão*, o afeto como o outro elemento do representante psíquico é chamado de “montante afetivo” (Freud, 1915a/2010, p. 91).

3. Considerações ontológico-metodológicas

Theodor Lipps, em *O conceito de inconsciente na psicologia*, evidencia a pertinência para a época da discussão metodológica em torno da psicologia, distinguindo o aspecto ontológico ou metafísico, por uma parte, e o metodológico, por outra: “Aquilo que pertence a esse encadeamento e que, nessa medida, é psíquico pode muito bem, ao mesmo tempo, pertencer a um encadeamento fisiológico e, desse modo, ser fisiológico” (Lipps, 1897/2001, p. 352).

Um pouco mais adiante, o autor acrescenta: “a psicologia é uma ciência empírica e, como tal, não lhe é permitido fazer hipóteses metafísicas.

⁶ Usamos a versão de Paulo César de Souza intitulada *Os instintos e seus destinos*, mas adotamos o termo pulsão para *Trieb*, por nos parecer mais adequado à teoria freudiana.

Ora, aquela identificação [do psíquico com o fisiológico] é uma questão metafísica que ultrapassa a experiência” (Lipps, 1897/2001, p. 353).

Loparic observa que o filósofo é mencionado pela primeira vez por Freud em uma carta a Fliess, de agosto de 1898, salientando o papel daquele na transformação científica freudiana (Loparic, 2001, p. 316). Embora em 1891 ainda não tivesse contato com Lipps, é notável o acordo entre eles na preocupação metodológico-teórica acerca da distinção entre o fisiológico e o psicológico da qual Freud argumenta contra os pressupostos localizacionistas. Reflexão metodológica que se encontra em pleno processo de elaboração já no texto acerca das afasias e que contribuiria com a criação da psicanálise.

Com efeito, a preocupação de Freud por esclarecer a relação entre fisiologia e psicologia encontram-se já presentes no texto das afasias. As dificuldades a esse respeito levam Freud à empreitada intelectual do *Projeto* sem muita confiança, pois *Sobre a concepção das afasias* parece prenunciar a mudança metodológica após *Projeto*. Acerca disso, Monzani defende a continuidade, desde 1891, dos princípios e orientações teóricas nas obras publicadas, considerando o *Projeto* uma ruptura (Monzani, 1989, pp. 136-137). Nos antípodas, Simanke sustenta a continuidade entre ambos os textos negando que este último tenha o caráter de desvio no pensamento freudiano (Simanke, 2005, p. 15).

Como é conhecido, o último capítulo do texto sobre as afasias, centrado no exame da palavra, desenvolve uma perspectiva diferente dos capítulos anteriores. Virada que parece ser uma opção metodológica, consequência de restrições científico-tecnológicas da época, assim como do crescente interesse de Freud pela clínica. Assim, a mudança para um ponto de vista mentalista pode ser interpretada como a adoção de uma das duas formas possíveis de abordar o mesmo fenômeno: como se fossem duas línguas diferentes para falar do mesmo. Em ambas, o que Freud enfatiza é a perspectiva funcionalista considerando cada um dos sistemas, o nervoso e o psíquico, como todos unitários separados. Tal opção obedeceria, então, à falta de conhecimentos mais aprofundados no campo das explicações

neurofisiológicas em comparação com as psicológicas, como também acenaria para sua preocupação clínica⁷.

Ao contrário, o *Projeto* representa a tentativa de explicar a vida psíquica em termos físicos, o que evidenciaria sua aspiração metodológica monista resultante de uma convicção metafísica também monista. Como se Freud se permitisse no manuscrito uma licença cientificamente inaceitável, o que explicaria por que ele nunca quis publicá-lo.

Como fica evidente, o objetivo do *Projeto* difere do de 1891. Neste momento, Freud busca estabelecer uma psicologia nos moldes da ciência natural e, portanto, as explicações envolvendo quantidades e neurônios devem responder ao tipo mecânico e biológico. Desde a posição dualista não metafísica, sustentada em 1891, a objeção central à tentativa reducionista de 1895 reside em que esta não consegue dar conta dos aspectos especificamente mentais. A crítica não gira apenas em torno à dificuldade de mostrar a forma por meio da qual as quantidades se transformam em qualidades, mas também como se articulam e complementam a dimensão de sentido com a dimensão material. Todavia, embora considerada por seu autor uma tentativa fracassada, o *Projeto* abre uma perspectiva importante para o desenvolvimento ulterior da teoria que se pode apreciar no desdobraamento da vivência psíquica nos aspectos afetivo e representativo.

4. A modo de conclusão

Dualista ou monista? Freud desiste do monismo metodológico do *Projeto* ao escolher o campo da psicologia como o próprio da psicanálise, mas não por isso abre mão da sua convicção ontológica monista e materialista. Defendemos aqui a tese de que Freud teria aderido a um dualismo metodológico como único caminho científico possível. Como bom empi-

⁷ Certos comentários em *Sobre a concepção das afasias*, como a continuidade entre normal e patológico, a influência do emocional sobre o funcionamento do aparelho da fala etc., parecem remeter a observações clínicas.

rista, ele reconhece o carácter incognoscível da realidade última das coisas exteriores. Como bom sensualista, valoriza o papel das sensações, reconhecendo a relevância do fato de sermos afetados por elas. Pensar as vivências em termos de representação e de afeto pressupõe uma ontologia dos objetos bem como uma concepção do sujeito para a qual tanto linguagem quanto afeto são fundamentais.

Referências

- Arrivé, M. (2008). *Mots et choses chez Freud*. In *Le linguiste et l'inconscient*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Freud, S. (1891). Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico (Traduzido por Emiliano de Brito Rossi). In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2013.
- Freud, S. (1893). Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas. In S. Freud, *Obras Completas* (Traduzido por José L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Freud, S. (1893-1895). Estudos sobre histeria. In S. Freud, *Obras Completas* (Traduzido por Laura Barreto). São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- Freud, S. (1895). Projeto de uma psicologia. In O. F. Gabbi Júnior, *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- Freud, S. (1905). Tres ensayos de teoría sexual. In S. Freud, *Obras Completas* (Traduzido por José L. Etcheverry). Buenos Aires: Amorrortu, 1976.
- Freud, S. (1915a). A repressão. In S. Freud, *Obras Completas* (Traduzido por Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Freud, S. (1915b). Os instintos e seus destinos. In S. Freud, *Obras Completas* (Traduzido por Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

- Freud, S. (1915c). O inconsciente. In S. Freud, *Obras Completas* (Traduzido por Paulo César de Souza). São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- Gabbi Júnior, O. F. (2003). *Notas a Projeto de uma psicologia: as origens utilitaristas da psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago.
- Green, A. (1982). *O discurso vivo: a conceituação psicanalítica do afeto* (Traduzido por Ruth Joffily Dias). Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- Ibertis, C. (2005). “Representação e traço mnêmico no texto freudiano das afasias”. *Revista Aurora*, 17(20), 11-23.
- Ibertis, C. (2006). “O conceito de representação da *Auffassung* ao *Entwurf*”. *Natureza Humana*, 8(2), 25-39.
- Ibertis, C. (2008). *As tramas de Mnemosine: a memória nos primórdios da teoria freudiana*. Tese de doutorado. Unicamp.
- Jakobson, R. (1963). *Essais de linguistique générale* (Traduzido por Nicolas Ruwet). Paris: Éditions de Minuit.
- Lipps, T. (2001). O conceito de inconsciente na psicologia (Traduzido por Zeljko Loparic). *Natureza Humana*, 3(2), 335-356.
- Loparic, Z. (2001). Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. *Natureza Humana*, 3(2), 315-331.
- Monzani, L. R. (1989). *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora Unicamp.
- Rossi, E. de B. (2013). Posfácio: Sobre a concepção das afasias: um estudo crítico. In S. Freud, *Obras Incompletas de Sigmund Freud* (Traduzido por Emiliano de Brito Rossi). Belo Horizonte: Autêntica Editora.
- Saussure, F. (2005). *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot.
- Schneider, M. (1993). *Afeto e linguagem nos primeiros escritos de Freud* (Traduzido por Mônica M. Seincman). São Paulo: Editora Escuta.
- Simanke, R. T. (2005). Memória, afeto e representação: o lugar do *Projeto...* no desenvolvimento inicial da metapsicologia freudiana. *Olhar*, 7(12-13), 12-40.
- Stuart Mill, J. (2002). *Système de logique déductive et inductive* (Traduzido por Louis Peisse), Chicoutimi.

Thomas-Quilichini, J. (2004). O conceito de representação. In *Dicionário de Psicanálise: Freud e Lacan* (Traduzido por Dulcinéa de Andrade Lima Araújo). Salvador: Ágalma.

*Ontología relacional en la formulación
sobre el juego de D. Winnicott*
Leticia Minhot

1. Los rasgos revolucionarios de una ontología

Loparic, desde una lectura kuhniana de la práctica científica, desarrolla una concepción del psicoanálisis winniciotano al que presenta como revolucionario paradigmático frente al psicoanálisis tradicional de Freud. En Loparic (1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2005, 2006, 2008, entre otros) se muestran y profundizan los aspectos de este cambio de matriz disciplinar. Adhiriendo a esta concepción, también lo hicieron Dias (2003), Dias e Loparic (2011), Minhot (2017, 2014, 2013, 2011), Soares Santos (2010), sólo por mencionar algunos. El espíritu general de estos trabajos se opone a la idea según la cual la innovación que la teoría de la maduración de Winnicott introduce es la de un simple ajuste de las principales teorías psicoanalíticas de Freud y Melanie Klein. Todo lo contrario, presentarlo como un cambio paradigmático implica defender una transformación mucho más radical: tiene el alcance que planteara el desafío de Kuhn a la racionalidad comunicativa de la práctica de la ciencia. La ruptura paradigmática puede verificarse en la presencia de nuevas comunidades que han encontrado en la teoría de la maduración de Winnicott una identidad científica diferente a la de aquellas comunidades seguidoras del psicoanálisis tradicional.

En este trabajo queremos centrarnos en un aspecto de ese cambio revolucionario: en la ontología. Entendiendo que este término refiere a *modelo ontológico*. Continuando con la lectura kuhniana, nuestro foco se dirige a las partes metafísicas, elemento de la matriz disciplinar que las principales comunidades winniciotanas comparten. La ontología de la que nos ocupamos es de la supeditada a la teoría de la maduración de Win-

nicott. Frente a ella nos interrogamos por aquellos rasgos que la hacen revolucionaria frente a los modelos de la matriz disciplinar generada por Freud. Nuestra heurística sostiene que las partes metafísicas de la teoría winniciotiana contienen compromisos ontológicos con una ontología relacional y éste es, justamente, el punto donde radica su rasgo revolucionario. No haremos una reconstrucción de toda la matriz disciplinar de la teoría de la maduración, nos limitaremos, en cambio, a una especificación de dicha teoría. Focalizaremos en la formulación sobre el juego en Winnicott (1971/2007).

Para ello abordamos, en un primer lugar, dicha formulación en el marco de la teoría de la maduración personal de Winnicott. En un segundo apartado, caracterizamos lo que se entiende por ontología relacional y de qué modo es que podemos adscribir un modelo ontológico tal a su formulación sobre el juego, tratando de reflejar la mudanza revolucionaria en esta estructura ontológica. Finalmente, profundizaremos en la idea del cambio de matriz disciplinar como una herramienta de análisis que permite captar de modo más apropiado el psicoanálisis winniciotiano y estableceremos un breve diálogo con cierto intento de psicoanálisis unificado de Green (2005/2007) y de Pontalis (2007).

2. ...una ontología del siendo

La formulación que Winnicott hace del juego sólo puede entenderse en el marco de su teoría de la maduración personal. Esta teoría desarrolla una concepción de ser humano que puede sintetizarse como una existencia física que es un siendo en dimensiones espacio temporales de tramas relacionales. Es una *existencia física* significa una existencia de un ser psicosomático. No tiene lugar aquí una concepción de un aparato psíquico independiente del cuerpo. Esta es la primera gran diferencia con el psicoanálisis freudiano. *Psicosomático* significa una psiquis que habita un soma y todos sus rasgos se derivan de este vínculo con el cuerpo. Hay dos nociones que cabe destacar: *psiquis* –diferente de mente – y *soma* – cuerpo

vivo no susceptible de ser estudiado fuera de su estado vital. La mente es una pequeña parte de la psíquis y se desarrolla posteriormente. Soma es un cuerpo que se llega a tener y es la base de nuestro sentimiento de que somos seres reales. La existencia psicosomática contiene impulsos madurativos hacia el desarrollo que se diferencian profundamente de los libidinales que sostiene el psicoanálisis tradicional. Los impulsos madurativos deben ser entendidos como una tendencia hacia la integración de la personalidad, por eso es que *madurar* se equipara con *integrar*. Estos impulsos hacen posible la constitución del *self*, razón por la cual no puede tener lugar una comprensión de una realidad psíquica separada de los procesos corporales. La psíquis, desde el origen, se ocupa de las elaboraciones imaginativas de estos procesos – no debe confundirse estas elaboraciones con representaciones mentales pues las segundas son consecuencias de las primeras. Tenemos así una integración de los procesos corporales por medio de las elaboraciones imaginativas que cada vez se va haciendo más compleja. Llega un momento en que el niño se establece como una unidad, momento en que se experimenta el sentimiento del yo soy.

Esta existencia física es la de un siendo, el bebé no es un *es* sino un *siendo*. Este siendo puede entenderse como *hilo de la continuidad del ser* (1965/2009, p. 85). Como los procesos de la tendencia a la integración no son mecánicos se presenta el gran riesgo de que ese hilo, esa continuidad, se interrumpa. Esto quiere decir que estos procesos no están garantizados de por sí, sino que debe haber una provisión ambiental suficientemente buena para que ellos tengan lugar. Cuando esta provisión está, entonces el bebé puede madurar a su propio modo, es decir, llevar a cabo los procesos de integración corporal de forma personal. Por eso, la maduración no es un mecanismo automático que lleva a cabo un ente individual. Winnicott se aparta de muchas abstracciones presentes en la teoría freudiana, tales como aparato psíquico e individuo, más bien anclado en la existencia física de un bebé que para continuar siendo requiere que haya un ambiente totalmente adaptado a él. El o la infante tiene necesidades, razón por la

cual es una abstracción sin sentido pensar en él o ella como una entidad aislada. El *siendo* del bebé requiere de una madre adaptada a estas necesidades, esto es, al estar identificada con el bebé sabe cómo satisfacerlas. Los primeros momentos de la vida de un bebé se caracterizan por una dependencia absoluta de un ser que lo cuida, etapa en la que el niño está en un estado de fusión, en el que no se ha separado aún el “yo” del “no-yo”. No podemos ni siquiera señalar a un bebé sin señalar los cuidados que recibe. Esto implica que este *siendo* no puede pensarse como el de una entidad aislada, este *siendo* es totalmente relacional, se da en la intimidad con otro. Cuando las necesidades son satisfechas, el bebé tiene experiencias buenas y puede entregarse a la tarea de continuar siendo. Cuando estas necesidades no son satisfechas y se genera un patrón de insatisfacción se registra como una falla del ambiente. Cuando esto sucede la confianza se ha malogrado. El *hilo de la continuidad del ser* corre riesgos y se genera una reacción traumática. Experimentar la ruptura en la continuidad de la vida provoca una ansiedad impensable frente a la cual se organizan las defensas primitivas, eso es el trauma. (1971/2007, p. 131). El *ser cuidado lo suficientemente bien* es la base de la vida sana pues permite que el pequeño/a puede entregarse a llevar a cabo las tareas de integración que esta etapa de la vida le demande y continuar desplegándose en su maduración hacia su self. *La continuidad del ser es la salud* (1988/2012, p. 180) y requiere de un ambiente suficientemente bueno, por lo que *siendo* y *ambiente* son inseparables.

Así, Winnicott postula al ser como continuidad del ser y ese hilo se da en el seno de una relación con otro, eso es el ambiente. Sólo desde este marco se puede considerar su formulación relativa al juego. La traducción al español de *Playing and Reality* (1971) que publicara la editorial Gedisa (2007) incluye la introducción de Pontalis a su traducción al francés. Hay algunas consideraciones de este autor que son muy relevantes para nuestro propósito. La primera es relativa al término *juego*. Aquí Pontalis señala la importancia de una doble diferencia que está presente en el inglés y no así ni en francés ni en español. Debe tenerse en cuenta, en primer lugar, la dis-

tinción entre *game* y *play*. El juego entendido como *game* es el aquel cuya condición se basa en reglas, el sentido de *play*, en cambio, está más cercano a un desarrollo más libre. No quiere decir que necesariamente en el segundo se de una ausencia total de reglas sino, más bien, el punto clave de su sentido no reside en el seguimiento riguroso de una regla. En un *game* hace falta alguien externo al juego que interviene evaluando si las reglas se cumplen e incluso organizando el juego. En cambio, el sentido que pretende darle Winnicott enfatiza el aspecto creador. Si el juego fuera sólo y simplemente *game*, acordamos con Pontalis en que Winnicott no se habría ocupado de este nunca. La segunda diferencia que destaca Pontalis es entre *play* y *playing*. Winnicott considera que la literatura psicoanalítica no ha considerado un aspecto fundamental del juego. A veces cegados por la búsqueda de interpretación se da prioridad al material del juego, es decir, al contenido, sobre la acción de jugar. *Jugar es hacer* (1971/2007, p. 64), es *una forma básica de vida*. (1971/2007, p. 75). Por eso, Winnicott desea formular, más que el juego, el jugar. Si hubiera focalizado en el *play*, es decir, en el juego, en su contenido, dice Pontalis: *habría sido un kleiniano*, por ende, su concepción sobre el juego no contendría ninguna novedad. Winnicott reclama que el psicoanálisis no haya observado al niño jugando, él mira el proceso y no el resultado, no el producto final. En esto se separa radicalmente del psicoanálisis tradicional. Le interesa el jugar como algo natural, como una *experiencia siempre creadora, y es una experiencia en el continuo espacio-tiempo, una forma básica de vida* (1971/2007, p. 75).

El jugar, como proceso vital y creador, necesariamente se da como experiencia en el continuo espacio temporal. Analizar este continuo se vuelve un requisito para comprender este hacer. Tomamos prestado dos conceptos aristotélicos sobre la acción que nos parece oportuno utilizar para profundizar en este hacer. Estos dos conceptos son *poiesis* y *praxis*. El hacer, la acción, puede ser pensada como *poiesis* o como *praxis*. La *poiesis* tiene una estructura en la que el proceso es separable de su resultado. La acción es un medio para un fin. La *praxis*, en cambio, tiene dos rasgos que

la hacen profundamente diferente de la anterior: no se puede descomponer en agente-acción-resultado – estas partes no son separables – y siempre envuelve a otro ser humano. El rasgo de no separabilidad implica la imposibilidad de tratarla como una acción mecánica. Nunca puede ser llevada a cabo por un autómata, requiere de un ser vivo. No puede darse como pasos a seguir en un protocolo, es decir, no es formalizable, por eso no es separable ni de quien ejecuta la acción ni del resultado. Centrarse en el objeto es una abstracción posibilitada por una concepción del hacer como *poiesis* debido a que el objeto está separado del proceso por el cual se llega. En el jugar, como en la praxis, el hacer y el contenido están fusionados, no hay un objeto separable. Mientras que la *poiesis* puede implicar mecanización del proceso y por ende formalización, la *praxis* no, es creadora y siempre asociada a la vida. Las tareas de la vida, de la maduración no son del orden de la *poiesis* sino de la *praxis*. Además, Aristóteles considera que tanto la política como la ética son formas de la *praxis*. Es decir, se trata de una acción que no puede ser concebida como llevada a cabo por un ser aislado sino que se da en una relación con el otro. Es lo que tienen en común la política y la ética. Lo que nos interesa de este concepto es que *praxis* es una acción que lleva a cabo un ser vivo – en su condición de tal, no reductible a autómata – y en vínculo con otros seres humanos. Es en esta lógica que debe entenderse el sentido que Winnicott intenta darle al jugar. Winnicott (1971/2007), para su formulación sobre el jugar, retoma un artículo suyo sobre objetos transicionales, lo retoma para ir más allá, para cambiar totalmente la estructura de su mirada. Pontalis sostiene que Winnicott comprende que focalizar en los objetos transicionales para formular el juego es más de lo mismo, es caer en lo que critica al psicoanálisis: más objetos. Es necesaria una reversión efectiva del psicoanálisis tradicional, esto no significa que niega los objetos transicionales sino que los pone en una lógica diferente. No interesa el objeto en el jugar, este, su contenido, es secundario. Lo que interesa es el proceso en el continuo espacio temporal. El jugar es la primera manifestación del vivir creador, por eso jugar y creatividad siguen la misma lógica. La creatividad

tampoco es entendida en función de la obra, sino que también es un hacer. Winnicott insiste en que no hay que permitir que la obra nos impida ver la creatividad del artista. En ambos casos se trata de un hacer natural, vital, básico de la vida. Por eso, creatividad y juego están ligados a la salud. Y vida y salud son experiencias de una continuidad espacio temporal del siendo, y ese siendo siempre es con otro siendo.

La dimensión temporal del jugar se percibe en la distinción de cuatro etapas en las que se puede apreciar la iniciación del jugar. Esta dimensión temporal nos enseña que el objeto se va constituyendo a través de cada una de estas etapas y no puede separarse de la acción del jugar, ni siquiera con fines interpretativos. Es imposible automatizar el jugar y, por ende, no se puede universalizar, en el sentido de volverlo abstracto, ninguno de sus rasgos. Siempre es personal. En una primera etapa hay una fusión entre el bebé y el objeto, por eso sólo puede tener una visión subjetiva de éste. La función de la madre consiste en hacer real aquello que el niño está apto para descubrir. En la segunda etapa, el objeto comienza a ser percibido objetivamente en un proceso de ir y venir, esto es, de aceptación y rechazo. Aquí, una figura materna participativa es clave en este proceso. La tercera se caracteriza por la cercanía de la madre. Juega solo pero con la presencia de alguien que lo ama y en quien el niño confía. Esta presencia permanece cuando se la recuerda luego que se la olvidó. En la cuarta etapa permite otra zona de juego. En un comienzo la madre se adapta a la propuesta del niño pero, poco a poco, introduce su propio modo de jugar, de ese modo se va preparando la capacidad para incluir otro en el juego. (1971/2007, pp. 71-72). Vemos que no se puede separar el jugar de la relación madre-bebé.

Caracteriza la dimensión espacial a través de la noción *espacio potencial entre el bebé y la madre* (1971/2007, p. 65). Este lugar se diferencia tanto del mundo interior como del exterior.

No se encuentra adentro según acepción alguna de esta palabra [...]. Tampoco está afuera, es decir, no forma parte del mundo repudiado, el no-yo, lo que el individuo ha decidido reconocer [...] como verda-

deramente exterior, fuera del alcance del dominio mágico. (1971/2007, p. 64)

El espacio potencial es fundamentalmente un espacio relacional que requiere de un estado de confianza producido por el cuidado suficientemente bueno que impartió la madre. Gracias a este estado pueden vincularse los procesos intrapsíquicos con los objetos externos independientes de la omnipotencia.

La confianza en la madre constituye entonces un campo de juegos intermedio, en el que se origina la idea de lo mágico, pues el niño experimenta en cierta medida la omnipotencia [...]. Yo lo denomino campo de juego porque el juego empieza en él. Es un espacio potencial que existe entre la madre y el hijo, o que los une. (1971/2007, pp. 71-72)

En este continuo espacio temporal se da la existencia del bebé como un siendo. Cuando todo marcha bien es posible el impulso creador y, por ende, su primera manifestación que es el jugar.

3. La ontología relacional

Para entender el alcance de nuestra heurística debemos distinguir dos sentidos de *relacional*. Un primer significado es metateórico y lo caracterizamos mediante la posición de Cassirer. El segundo es ontológico. *Ontología*, en sentido kuhniano, quiere decir *parte metafísica de las matrices disciplinares*. En el primero, los objetos son derivados de las estructuras conceptuales, es decir, están subsumidos a las categorías científicas y esa subsunción se reconstruye desde el plano metateórico como operación matemática. Toda ontología es relacional porque los objetos siempre son de segundo orden, si bien, en rigor, el término *ontología* se aplica más apropiadamente al significado kuhniano. Con este vocablo Kuhn se refiere a las metáforas y analogías admisibles que ayudan a caracterizar lo que es

aceptado como explicación y como solución de enigmas, es decir, los modos como se representan y constituyen los fenómenos que estudia la teoría. El caso que nos interesa es cuando los fenómenos resultan de sus relaciones con otros fenómenos. En ambos sentidos lo relacional se expresa como yuxtaposición: mientras en la perspectiva metateórica los conceptos, mediante sus operaciones, producen acercamientos de los que se derivan los objetos, en la perspectiva metafísica kuhniana, en cambio, hay una convergencia ontológica. Nuestra heurística toma el sentido kuhniano de ontología y en ese plano afirma el carácter relacional.

Para Cassirer (1923/1953), la ontología científica resulta de las relaciones generadas por los conceptos. Estos son estructuras funcionales matemáticas que constituyen espacios relationales. De esos espacios surgen los objetos con sus propiedades. Este tipo de estructura elimina la posibilidad de propiedades esenciales, pues las propiedades siempre son relativas a estructuras funcionales que hacen posible a los objetos. De este modo, la relación, a diferencia de lo que sucede en el corpus aristotélico, no depende de los objetos sino que es condición de ellos. La relación es categorial-formal. Los conceptos de las teorías son estructuras dinámicas que llevan a cabo procesos operativos de los que resultan los objetos con sus propiedades. Lo fundamental del concepto no apunta a responder qué es sino cómo opera y, por operación, entendemos la generación de series. En esas series los elementos que las componen se constituyen como objetos cuyas propiedades emergen de las yuxtaposiciones, de las vecindades que la estructura formal-categorial-funcional ha generado. Para Cassirer (1923/1953), lo que el concepto significa se determina a través de la consideración de éste como portador de ciertas reglas, es decir, como una totalidad de relaciones posibles. El concepto no es el elemento en común que tienen las unidades de la serie, sino aquello que genera la vecindad. Las relaciones que genera el concepto le confieren a éste primacía, en sentido lógico, sobre los objetos. Éstas no son substancializadas pues no son un elemento de la serie sino, más bien, son su condición de posibilidad. Los elementos son tales en la medida que mantienen entre sí la relación

expresada por la función-concepto. Como podemos ver, la conexión está en la dimensión formal. El concepto atribuye propiedades a un elemento de la serie cuando lo hace miembro de la misma. Asimismo, estas conexiones no están dadas para siempre, se transforman si se modifica el espacio conceptual. El significado del concepto no se agota en la enumeración de los miembros individuales sino que se visibiliza cuando se explicita el principio generador, la operación, que permite conectar los miembros individuales en una totalidad funcional. Identificando los conceptos principales de una teoría científica podemos identificar los objetos con los que esa teoría se compromete, pues, los conceptos nos dan las vecindades producidas en la serie que, a su vez, brinda las propiedades de los miembros de la serie.

Por lo dicho anteriormente, como toda ontología está supeditada a un espacio epistemológico, desde una perspectiva metateórica, toda ontología es relacional. Esto significa: todo objeto es de segundo orden. Sin embargo, en ciertas ontologías de algunas teorías científicas, a diferencia de otras, las relaciones se dan en el plano ontológico. Con Cassirer, la relación es del orden categorial-formal, ahora la relación tiene un sentido más metafísico, sin que eso implique su substancialización. Dejamos de lado la perspectiva metateórica y pasamos a focalizar en los compromisos metafísicos de las teorías mismas. Esto es, sus modelos ontológicos. Mientras algunas teorías desarrollan modelos semejantes a la estructura substancia-propiedad, otras postulan procesos por los cuales una entidad individual llega a ser tal, es decir, considerar lo pre-individual. Cuando el modo de representar los fenómenos sigue la lógica substancia-propiedad, en todas las analogías y metáforas referidas a los fenómenos estudiados la substancia es anterior a cualquier relación con otra substancia. En cambio, nos referimos con *ontología relacional* a aquellos modelos que representan los fenómenos siguiendo una lógica diferente. En éstos, la relación es anterior a las entidades y las propiedades que éstas puedan llegar a tener provienen de vínculos anteriores. Esto es, la relación no se da entre dos términos que son individuos previos a la relación. La estructura de substancia aristotélica no

sólo constituye el mundo de entes trascendentales que pueblan la metafísica de Aristóteles, sino que esa estructura persiste en muchas teorías científicas. Por ejemplo, la ciencia newtoniana construye objetos idealmente aislados como base del conocimiento. Dicha estructura también está presente en la metafísica freudiana (cf. Minhot, 2011, 2013, 2014).

El modo de concebir los objetos como portadores fijos de propiedades estables o mutables – las primeras serán las esenciales – es herencia de la metafísica aristotélica y se mantuvo en la modernidad. La estructura substancia-accidente es correlativa de la estructura sujeto-predicado de los juicios. Tenemos así, teorías científicas cuyos modelos ontológicos se basan y estructuran con la lógica sujeto-predicado o substancia-accidente. Otras teorías, en cambio, utilizan modelos ontológicos relacionales. Sostenemos, en este trabajo, que la estructura ontológica de la teoría de la maduración de Winnicott es relacional. Un rasgo de estos modelos ontológicos consiste en que no parten de entidades separables consideradas como dadas sino que, más bien, presentan procesos por los cuales se llega a ser. Estos procesos no tienen lugar a partir de un núcleo inicial, en ese sentido, no pueden considerarse como una ontogénesis. Uno de los conceptos fundamentales de la teoría de la maduración de Winnicott es *ambiente*. Vimos que el ambiente es indisociable de la dependencia absoluta del recién nacido, por eso, el rasgo fundamental que dicha categoría postula es la existencia como *ser con*. Cada ambiente es un modo de *ser con*, modos de *entre*, modos de *con*. Como dijimos, el ambiente, en el inicio de la vida, se da en relación a las necesidades del bebé y cuando éstas son satisfechas se garantiza que no haya interrupciones en la continuidad del ser. Esta es la base de la confianza y, por ende, de la creatividad que se manifiesta desde el comienzo en el jugar. La necesidad nos pone ante un ser humano que no es un individuo aún, que no es autosuficiente y, para llegar a ser, depende absolutamente de la adaptación del ambiente al bebé. De este modo, la necesidad es una categoría ontológica de la existencia humana. La necesidad nos hace *ser con* en un sentido originario y preindividual. El hilo de la continuidad del ser siempre es con otro y aun cuando se llega a la auto-

nomía, la independencia siempre es relativa, por lo que siempre el ser humano está *siendo* y está *siendo con*.

La dimensión temporal del jugar nos mostró cómo la capacidad de jugar depende del *ser con* la madre. Primero, ésta manteniendo viva la ilusión de omnipotencia, luego oscilando entre ser lo que el bebé puede descubrir y ser ella misma esperando ser encontrada. Después manteniéndose a una distancia prudente para que el niño o niña pueda entregarse con confianza al jugar para, finalmente, introducir su propio modo de jugar. La dimensión del espacio potencial nos enseñó que la zona de juego no puede caracterizarse como una realidad psíquica interna y tampoco como un mundo externo, sino que

El juego implica confianza y pertenece al espacio potencial existente entre (lo que era al principio) el bebé y la figura materna, con el primero en un estado de dependencia casi absoluta y dando por sentada la función de adaptación de la figura materna. (1971/2007, p. 76)

La salud, el impulso creativo y su manifestación en el jugar no son rasgos de entidades individuales aisladas sino que son *modos de existir con*. Resultan de la existencia con otro. Así, la ontología del *siendo* implica necesariamente el otro, el hilo se mantiene si hay otro. Observando el jugar, Winnicott pudo reafirmar la ontología relacional del llegar a ser. El vivir creador, piedra fundamental de la salud, es posible gracias a la confiabilidad del espacio potencial, el cual, fundamentalmente, es un *entre*.

4. La ruptura paradigmática

Por un lado, Pontalis, en su introducción, advierte contra la posible tentación de considerar la formulación de Winnicott como imposible de integrarse al pensamiento psicoanalítico. Por otro, Green (2005/2007) sostiene que ante la pregunta ¿un psicoanálisis o varios? No se ha encontrado respuesta o se ha postulado algo así como un psicoanálisis plurimodal.

Ante esto propone que las direcciones divergentes son una consecuencia de la ambigüedad presente en la obra de Freud. Centrado en una de esas direcciones, la de la British Society, es que hace su análisis de la obra de Freud. Respecto a la situación babólica del psicoanálisis ¿inglés? sostiene

[...] el psicoanálisis parece una lengua hablada en muchos idiomas [...] a fin de conservar un cuerpo psicoanalítico unido, aun cuando en realidad no hay ningún acuerdo. Esta tolerancia sólo es aparente y, de hecho, más allá del silencio, es fácil percibir desaprobaciones, desacuerdos, incluso desprecio. (Green, 2007, p. 62)

Luego se aboca a describir las diferencias cruciales entre Freud y Winnicott y entre Klein y Winnicott. Sin embargo, considera que una tarea inevitable para aportar verdad a las hipótesis y hacer avanzar las teorías consiste en reunir las obras de aquellos que aportaron al psicoanálisis: Freud, Klein y Winnicott.

La idea de muchos idiomas podría sugerirnos la de múltiples paradigmas, esto significaría, en términos kuhnianos que el psicoanálisis está en estado preparadigmático, no por la carencia de uno sino por la presencia de muchos. Al comienzo de este trabajo hablamos de la revolución paradigmática que representa la teoría de la maduración de Winnicott. Con esto pareciera que estamos acordando con el diagnóstico de Green de que un cuerpo psicoanalítico unido es sólo una apariencia y que en realidad hay que trabajar mucho para lograr tal unidad. Pareciera también que caímos en una de las tentaciones señaladas por Pontalis de pensar en la imposibilidad de integrar la obra de Winnicott al psicoanálisis. En realidad, cuando se sostiene el carácter revolucionario de Winnicott no se quiere decir ninguna de las dos cosas. Ni un psicoanálisis ni muchos: dos. Se puede aceptar sin ningún inconveniente la presencia de revoluciones paradigmáticas en campos como la física o la química, pero no en psicoanálisis. Muchos epistemólogos que no lo aceptan confunden las escuelas psicoanalíticas con matrices disciplinares diferentes. La obra de

Winnicott es psicoanalítica pero funda otra práctica normal en esta disciplina, por eso sostendemos que es revolucionaria. La teoría de la maduración de Winnicott no hace ajustes a las teorías de Klein y de Freud, muchas de las diferencias cruciales que señala Green no son resultado de precisiones, de correcciones. Winnicott, más bien, rompe con aquellas teorías. Su cambio es de lógica, de ontología, de ejemplares, de valores. Pero además, lo que no permite tanto a Pontalis como a Green dimensionar esta ruptura es que permanecen en las teorías como entidades abstractas. Para evaluar las rupturas paradigmáticas hay que observar las comunidades. Estos idiomas diferentes de los que habla Green son idiomas hablados por comunidades psicoanalíticas. Dice Green:

Ahí puede verse la diferencia entre un movimiento kleiniano organizado y la ausencia de una verdadera escuela winniciotiana. Las ideas de Winnicott están diseminadas entre personas, a veces también críticas. Melanie era una conductora, Winnicott no. Él no hubiera aceptado ser un maestro sin tener la impresión de traicionarse. La falta de dogmatismo es buena, pero desgraciadamente poco eficaz frente a grupos militantes. (Green, 2007, p. 73)

Green, por un lado, piensa sólo en las teorías y en sus autores pero, por otro lado, como en esta última cita, mira la comunidad kleiniana y frente a ella considera la circulación de las ideas winnicotianas como dada sólo entre personas aisladas. Las comunidades surgen, a veces, conjuntamente con la teoría, pero, otras veces, lo hacen posteriormente. Desde la actualidad, la afirmación de *ausencia de una verdadera escuela winniciotiana* es falsa, lo mismo que la de ideas *diseminadas entre personas*. Quizás por centrarse en la British Society y dejar de lado lo que sucede en otras partes es que no puede registrar la presencia de *verdadera escuela winniciotiana*, entendiendo por esto comunidades organizadas por la matriz disciplinar derivada de la teoría de la maduración de Winnicott (Minhot, 2017). Quizás, *conservar un cuerpo psicoanalítico unido*, aunque sea en apariencia, es un objetivo político de la British Society, pero que dicho

objetivo no provoque negligencia de circulaciones de las ideas de Winnicott que han cristalizado en auténticas comunidades psicoanalíticas. Comunidades que hicieron de los casos de Winnicott verdaderos ejemplares seminales. Este sentido kuhniano, *comunidades científica* admite en su seno diferencias pero se definen por lo que comparten, esto es, la matriz disciplinar. Así, como se ha mostrado en los tantos trabajos señalados al comienzo de este artículo, las matrices disciplinarias en psicoanálisis son, básicamente, dos.

Referencias

- Cassirer, E. (1923). *Substance and Function e Einstein's Theory of Relativity*. Chicago: Dover Publications, 1953.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.
- Dias, E. O. e Loparic, Z. (2011). Prefácio. In *Winnicott na Escola de São Paulo*. São Paulo: DWW editorial.
- Green, A. (2007). *Jugar con Winnicott*. Buenos Aires: Amorrortu. (Versión original: Green, A. *Jouer avec Winnicott*. France: Presses Universitaires de France, 2005)
- Loparic, Z. (1995). Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Psicologia USP*, 6(2), 36-61.
- Loparic, Z. (1996). Winnicott: uma psicanálise não edipiana. *Percurso*, 17, 41-47.
- Loparic, Z. (1997). Winnicott e Melanie Klein: conflito de paradigmas. In I. E. M. Catafesta (Org.), *A clínica e a pesquisa no final do século: Winnicott e a universidade*. São Paulo: Lemos.
- Loparic, Z. (1998). Psicanálise: uma leitura heideggeriana. *Veritas*, 43, 25-41.
- Loparic, Z. (1999). A teoria winniciotiana do amadurecimento pessoal. *Revista Infanto*, 7(1), 21-23.
- Loparic, Z. (2000). O “animal humano”. *Natureza Humana*, 2 (2), 351-397.

- Loparic, Z. (2001). Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. *Natureza Humana*, 3(2), 315-331.
- Loparic, Z. (2002). Winnicott's paradigm outlined. *Revista Latinoamericana. Psicopatología Fundamental*, 1, 61-98.
- Loparic, Z. (2003). De Kant a Freud: um roteiro. *Natureza Humana*, 5(1), 231-245.
- Loparic, Z. (2005). Elementos da teoria winniciottiana da sexualidade. *Natureza Humana*, 6(2), 311-358.
- Loparic, Z. (2006). De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática. *Natureza Humana*, 8 (especial), 21-47.
- Loparic, Z. (2008). O paradigma winniciottiano e o futuro da psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 42(1), 137-150.
- Minhot, L. (2011). El psicoanálisis, las ontologías de la ciencia y el pensamiento de la existencia. *Natureza Humana*, 13(2), 100-115.
- Minhot, L. (2013). Ética y Psicoanálisis: supuestos filosóficos compartidos. In Z. Loparic (Org.), *Winnicott e a ética do cuidado*. São Paulo: DWW editorial.
- Minhot, L. (2014). Dos concepciones ontológicas de sociedad. *Natureza Humana*, 16(1), 28-36.
- Minhot, L. (2017). Over the Shoulders of a Giant. In Z. Loparic e C. Vasconcelos Ribeiro (orgs), *Winnicott and the Future of Psychoanalysis*. São Paulo: IWA.
- Pontalis, J. B. (2007). Encontrar, acoger, reconocer lo ausente. In D. W. Winnicott, *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa.
- Soares Santos, E. (2010). *Winnicott e Heidegger. Aproximações e distâncias*. São Paulo: DWW editorial.
- Winnicott, D. W. (1965). Un caso de psiquiatría infantil que ilustra la reacción tardía ante la pérdida. In D. W. Winnicott, *Exploraciones psicoanalíticas II*. Buenos Aires: Paidós, 2009.
- Winnicott, D. W. (1971). *Realidad y juego*. Barcelona: Gedisa, 2007.
- Winnicott, D. W. (1988). *La naturaleza humana*. Buenos Aires: Paidós, 2012.