UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

LUCAS CHARAFEDDINE BULAMAH

O sujeito winnicottiano entre o recentramento e o descentramento:

Considerações ético-políticas a partir da noção de self anônimo

São Paulo

2019

LUCAS CHARAFEDDINE BULAMAH

O sujeito winnicottiano entre o recentramento e o descentramento:

Considerações ético-políticas a partir da noção de self anônimo

Tese apresentada ao Instituto de
Psicologia da Universidade de São Paulo
como parte dos requisitos para a obtenção do
grau de Doutor em Psicologia Clínica
Área de concentração: Psicologia Clínica
Orientador: Prof. Dr. Daniel Kupermann

São Paulo

2019

[illegible]

LUCAS CHARAFEDDINE BULAMAH

O sujeito winnicottiano entre o recentramento e o descentramento:

Considerações ético-políticas a partir da noção de self anônimo

(Versão original)

Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da
Universidade de São Paulo para obtenção do título de
Doutor em Psicologia Clínica.

Aprovado em

Banca examinadora

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Prof. Dr.: _____

Instituição _____ Assinatura: _____

Para a Gabi

AGRADECIMENTOS

Escrever uma tese sobre política e psicanálise mostrou-se uma tarefa muito mais difícil do que anteriormente poderia antecipar. Enquanto pesquisava, escrevia e pensava, o mundo à nossa volta (e o país, particularmente) parecia se despedaçar em brutalidade, ameaças a instituições já precarizadas, e na dissolução da segurança e da esperança em um futuro que, por algum tempo, estivemos inclinados a acreditar.

Por isso, gostaria de agradecer antes de tudo às pessoas que, além disso, tiveram a paciência de resistir ao meu próprio período de caos e isolamento (produtivo, espero), que não se afastaram definitivamente e permaneceram por perto. À Gabriela Riani, por ter construído esta casinha que levamos a todo canto, pelo entusiasmo que me dá de abrir os olhos todos os dias, pelo amor e pela capacidade de estar só e tolerar a minha própria necessidade de estar só. À minha mãe, Laila Charafeddine, pela vida e pelo suporte em momentos cruciais da minha vida acadêmica, e também a meus irmãos Rodrigo e Gustavo. Quanta alegria poder chamar vocês de minha família, e que sorte a minha. Agradeço a meu pai também, mesmo que ainda não tenha aberto mão, por seu orgulho de sempre, das promessas recém-feitas de recuperação de um passado masculino triunfante.

Agradeço também à acolhida de minha nova família: Marcella Riani, Rosane Ferreira, Mariazinha Ferreira, Tiovla e Tia Eugênia.

Um imenso obrigado aqui também a meu orientador, Prof. Dr. Daniel Kupermann, que finalmente agora já posso não chamar mais de orientador, restando-me a continuidade e o porvir da amizade. Que belo percurso de quase 10 anos de estudos e pensamentos, processo formativo de tanto ânimo que desejo a todos que pretendem adentrar ao mundo da pós-graduação.

Aos participantes do psiA-Laboratório de Pesquisas e Intervenções em psicanálise, especialmente ao Luiz Eduardo de Vasconcelos Moreira (vulgo Ludu), obsessivo que foi providencial na conclusão das etapas burocráticas desta tese. À Patrícia Mafra de Amorim, ao Bartholomeu Vieira, ao Wilson Franco (que será obrigado a ler as próximas páginas), à Sabrina Veloso, à Ana Paula Brancaloni e a todos os colegas, novatos e veteranos, de nosso grupo de orientação. Seguirei com vocês sempre e com muito carinho.

Aos colegas de percurso na pós e na clínica psicanalítica, além das caneladas no futebol de segunda: Rafael Raicher, Rafael Alves Lima, Pedro Ambra, Paulo Beer, Rafael Cossi, Hugo Lana, Luiz Fernando Botto, Andrea Nunes Marin e Andrea Morganti.

Por todos os dias de enfrentamento de perrengues e especialmente pelo conforto de se trabalhar em um lugar tão bonito e com gente tão bacana, a meu compadre João Felipe Domiciano, à Anna Turriani e à Heloísa Silva, além de todas as outras parceiras do dia a dia na clínica.

Ao Prof. Dr. Stephen Frosh, pela acolhida em Londres e por todas as conversas tão críticas, estimulantes e divertidas. Espero poder vê-lo novamente e traduzir algum dia esta tese para testar sua paciência. Agradeço também à Birkbeck University of London, pela chance de passar seis meses estudando junto a seus professores e alunos. E que saudade dos amigos que fiz durante o período londrino, e que sorte poder manter contato com todos ainda hoje. Especialmente a Aline Souza Martins, que é brasileira mesmo e mora aqui perto.

Aos amigos de longa data: Tereza Ruiz, Vitor Souza, Pedro Felício, Carlos Lemos e Carolina Medina, Rodolfo Mói Oliveira, Artur Prado e Adriano Galvão. E também aos novos velhos amigos da faculdade de Psicologia: Daniel Goulart, Alexandre Moisés, Leandro Rosa, Carolina Carvalho, Lizandra Barbosa, Rafaela Aragão, Marcella Cassiano, Wadson Alonso, Rodrigo Biondo e Carolina Ferreira. Que carnaval a vida com vocês, e muito obrigado por fazerem de tudo mais profundo, colorido e vivo.

Agradeço também aos professores que contribuíram à qualificação desta tese, Profa. Dra. Jô Gondar e Prof. Dr. Fabio Belo, os quais espero estarem presentes na defesa e nos próximos debates que, se tudo der certo, emergirão desta pesquisa. Agradeço também à Profa. Dra. Karla Martins, que mesmo sem precisar, leu este texto com bastante zelo.

Ao querido parceiro Eduardo Rozenthal, que nos deixou neste ano e deixou-nos tanta saudade, mas também a impressão de que é possível mesmo estar vivo na hora da morte.

E, finalmente, à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, *in memoriam*) – código de financiamento 001, pelo estímulo financeiro a esta pesquisa.

RESUMO

Frente ao posicionamento contemporâneo de Donald Winnicott como proponente do “recentramento” do sujeito, por oferecer uma antropologia psicanalítica interpretada como relacional e intersubjetivista, no presente trabalho propusemos a investigação de uma noção relativamente pouco explorada de sua teorização, qual seja, a noção de *self* nuclear incomunicável. Além de um estudo da metapsicologia deste núcleo, orientado para a reflexão acerca do relacionamento com objetos subjetivos e da noção de informe (*formless*), percorremos a formação do sujeito em Winnicott para, finalmente, responder à apropriação ético-política do psicanalista inglês através de dois eixos: a identidade e o reconhecimento. Propomos a noção de *self* anônimo como correspondente à noção de verdadeiro *self* e como instância que guarda a potencialidade de resistência à captura identitária e ao reconhecimento intersubjetivo, apresentando-a como resposta para a proposição do recentramento supostamente avançado por Winnicott.

Palavras-chave: Winnicott, Donald Woods, 1896-1971; teoria psicanalítica; pós-modernidade; self; reconhecimento (psicologia)

ABSTRACT

Donald Winnicott has been credited as the proposer of a subject “recentering”, allegedly since he advances a psychoanalytic anthropology interpreted as relational and intersubjectivistic. In this research, we aimed to investigate the relatively unexplored winnicottian notion of core *incommunicado* self. Alongside a study of the metapsychology of this core, oriented to reflecting upon the relationship with subjective objects and the notion of formlessness, we analysed the subjective formation according to Winnicott to respond to the ethical-political extraction of the English psychoanalyst through two main axes: identity and recognition. We proposed the notion of anonymous self as corresponding to the notion of true self, and as an instance that retains the potential of resistance to the identitarian capture and the intersubjective recognition, presenting it as a response to the proposition of recentering the subject supposedly advanced by Winnicott.

Keywords: Winnicott, Donald Woods, 1896-1971; psychoanalytic theory; post-modernity; recognition (psychology)

RESUMEN

En vista de la proposición contemporánea de Donald Winnicott como defensor del "recentramiento" del sujeto, al ofrecer una antropología psicoanalítica interpretada como relacional e intersubjetivista, en el presente trabajo nos propusimos a investigar una noción relativamente inexplorada de la teorización del psicoanalista inglés, a saber, la noción de *self* nuclear incomunicado. Además de un estudio de la metapsicología de este núcleo, orientado a la reflexión sobre la relación con los llamados objetos subjetivos y la noción del sin forma (*formless*), pasamos por la formación del sujeto en Winnicott para responder finalmente a su apropiación ético-política a través de dos ejes: identidad y reconocimiento. Proponemos la noción de *self* anónimo como correspondiente a la noción de *self* verdadero y como una instancia que tiene la potencialidad de resistencia a la captura identitaria y el reconocimiento intersubjetivo, presentándola como una respuesta a la propuesta del "recentramiento" supostamente operada por Winnicott.

Palabras-clave: Winnicott, Donald Woods, 1896-1971; teoría psicoanalítica; posmodernidad; reconocimiento (psicología)

Sumário

Introdução	13
<u>Primeira parte: O sujeito contemporâneo e o lugar de Winnicott</u>	
Capítulo 1. O <i>self</i> contemporâneo	29
1.1. A psicanálise e a modernidade: <i>self</i> , autonomia e descentramento	29
1.2. A tradição inglesa das relações objetais	34
1.3. Winnicott e a integração do <i>self</i>	37
1.4. Formas do sujeito e seus malogros	44
1.5. Os paradoxos do espelho: alienação e reconhecimento	47
Capítulo 2. O <i>self</i> winnicottiano e suas histórias de origem	52
2.1. O <i>self</i> -bolha e o centro de gravidade	53
2.2. O gesto espontâneo e os elementos “masculino” e “feminino”	62
2.3. A dupla volta: <i>being</i> e sujeito	65
<u>Segunda parte: O núcleo incommunicável do <i>self</i></u>	
Capítulo 3. As fiscais da fronteira	72
3.1. A cisão constitutiva	76
3.2. O segredo, as mães enxeridas... ..	83
3.3. ... e os filhos enxeridos	88
Capítulo 4. O silêncio do <i>self</i>	93
4.1. O núcleo, seus objetos e a comunicação silenciosa	94
4.2. O informe (<i>formless</i>)	101
4.3. A influência e as dúvidas sobre o <i>self</i>	106
<u>Terceira parte: Identidade e reconhecimento</u>	
Capítulo 5. A questão da identidade	112
5.1. A desconstrução das identidades	115
5.2. A identidade como jornada individual: Erik Erikson	118
5.3. Autoidentidade em face da modernidade tardia: Winnicott em Giddens	122
Capítulo 6. Reconhecimento e intersubjetivismo	129
6.1. O reconhecimento em Jessica Benjamin	131
6.2. Honneth, o intersubjetivismo e a base habermasiana	139
6.3. Reconhecer o irrepresentável	149
Capítulo 7. O painel de vidro quebrado	156
7.1. A soma das estratégias de submissão	160
7.2. A negatividade e o re-desconhecimento	171
7.3. As fronteiras sem fiscais	181
Conclusão: o <i>self</i> anônimo	187

*Les hommes se distinguent par ce qu'ils montrent et se
ressemblent par ce qu'ils cachent*

Paul Valéry

I am there from where no news even of myself reaches me

Aforismo persa

Introdução

Muito recentemente, um livro pioneiro foi lançado. Desde seu título, *D. W. Winnicott e a teoria política: recentrando o sujeito*¹ (Bowker & Buzby, 2017), já se antecipa um intuito provocativo face às discussões acadêmicas contemporâneas. Dar preeminência a um sujeito centrado, em oposição a seu descentramento – conforme voga boa parte da apropriação contemporânea da psicanálise – é tido pelos autores como uma contribuição caracteristicamente winnicottiana para o debate político em suas distintas vertentes inspirado na herança freudiana.

O livro reúne uma série de autores e temas pertinentes à investigação sociológica, ética e política (multiplicidade reunida sob o termo “transdisciplinar”) que evocam noções winnicottianas como a transicionalidade, o brincar, a integração e o uso do objeto. Os contribuintes, escalados de forma propositiva, como Bonnie Honig e C. Fred Alford, além dos próprios editores², já haviam constituído boa parte de seus percursos acadêmicos associando noções winnicottianas ao empreendimento de articular a psicanálise à transdisciplinaridade. Algo relativamente inédito, na medida em que mesmo que Winnicott nunca tenha deixado de se interessar pela ampliação da psicanálise a temas políticos, sua posteridade costumeiramente restringiu-se a se sustentar em sua perspectiva estritamente clínica.

O fio que amarra esta coletânea é indisfarçadamente reativo quanto a um “alvo” comum. Conforme afirmam os editores logo na abertura: “Discursos da disrupção, do descentramento e mesmo da “morte” do sujeito (cf. Lyotard, 2008)”, característicos da chamada pós-modernidade,

espelham processos psíquicos que minam o desenvolvimento de sujeitos nascentes. Se tais discursos são representativos de atitudes gerais quanto aos sujeitos (i.e., pessoas), na medida em que eles são proeminentes na vida política, cultural e intelectual, o “ambiente” que facilitaria subjetividades e intersubjetividades saudáveis será consideravelmente prejudicado. (p. 3)

¹ No original, *D. W. Winnicott and political theory: recentering the subject*, sem tradução em português. Para uma resenha de nossa autoria, publicada na *American Imago*, cf. Bulamah (2019).

² Cf. Bowker (2016), Buzby (2013), Fred Alford (2014) e Honig (2017).

É notável que os autores lancem um libelo contra uma das características mais apreciadas da invenção freudiana pelos estudiosos que atentam para a potência da crítica e da subversão feita pela psicanálise, reunidas em torno do tema do descentramento: o homem, como ecoa a definição autoelogiosa de Freud e sua terceira chaga no narcisismo da humanidade, após a descoberta do Inconsciente, já não seria mais senhor em sua própria casa (Freud, 1917[1916]/1992c), quer dizer, seu Eu. Freud via-se como um remetente rigoroso do projeto moderno do Iluminismo, cuja tentativa não seria propriamente a de invocar os poderes das forças subterrâneas da vida mental *contra* o progresso das luzes, mas apropriar-se das mesmas para o avanço da racionalidade científica.

Ele era, como bem definiu Chasseguet-Smirgel (1986, apud. Whitebook, 1992), um explorador Apolíneo do Dionisíaco. Todavia, Joel Whitebook (1992) acerta ao dizer que o legado freudiano tomou vida própria: o descobrimento do inconsciente desenraizou consequências que não são facilmente contidas no projeto da modernidade. “O projeto de Freud pode ser visto como um último esforço heroico”, de acordo com Whitebook, “para estender o projeto do Iluminismo a um novo domínio que antes era visto como fora de seu alcance, um esforço que de fato apenas serviu para explodir tal projeto de dentro para fora” (p. 98).

O campo no qual Bowker e Buzby se movimentam caracteriza-se, grosso modo, por uma polarização entre duas distintas atitudes com respeito à reflexão acerca do homem e da sociedade, atitudes que se orientam por posturas divergentes quanto a caracteres que costumamos atribuir à modernidade. Na mira dos autores está uma corrente de contribuições que, apesar de variáveis em seus focos e métodos – inclusive colocando ênfase em uma crítica ao que se entende enquanto método –, possui como organizador central um inquérito acerca dos limites do conhecimento e das instituições, limites definidos como diferenças e seus efeitos, transformações, mudanças e reavaliações (Williams, 2005). A instabilidade é considerada em oposição à estabilidade, o poder que capilariza e produz toma preeminência frente ao poder como aquilo que apenas oprime e submete, a potência da ruptura e da subversão entra em choque com a norma e a convencionalidade.

Em meio a tais considerações, o homem moderno enquanto categoria ontológica supostamente estável e transcendental não é poupado, sendo completamente historicizado na via mais radical desta corrente, seu *self* e suas identidades emergindo como um

epifenômeno contingente, *produzido* em uma imbricação de redes de saber e poder (Foucault, 2007, 2009) e não nas veredas de biografias individuais ou enquanto resultado da evolução da espécie. A esta corrente, que costumamos chamar de pós-moderna ou pós-estruturalista, interessa a intromissão freudiana do Inconsciente enquanto instância crítica frente à reificação do Eu e da Razão.

Aos defensores do sujeito descentrado, tal noção é de fundamental importância na medida em que, do ponto de vista epistêmico e ontológico, se contrapõe ao conceito de um indivíduo autônomo e transparente, que seria tanto produto e ideal central da cultura moderna da Europa. Vista por esta, na cristalização de seu mais proeminente movimento intelectual, o indivíduo autônomo seria uma norma apropriada tanto para seu desenvolvimento ético quanto para a própria prática psicanalítica. Todavia, para seus críticos, trata-se de um modo distorcido da formação do *self* que reflete por sua vez as distorções atomísticas, antropocêntricas e, principalmente, imperialistas da própria cultura que a engendrou (Whitebook, 1992). A este respeito há, portanto, também um programa ético e político de crítica a um modelo de homem autônomo, maduro e integrado, capaz de manejar as forças da natureza através do Logos enquanto ideal global que disfarça um propósito colonialista. Colonialista na medida em que esse mesmo Ideal é forçado enquanto medida e intenção, sendo que seu Outro, os refugos do projeto moderno, nos binarismos característicos da modernidade, seriam os exemplares da imaturidade: os primitivos, os degenerados, os loucos, os infantis, as mulheres, os perversos. Neste cenário, não há alteridade respeitada enquanto alteridade.

Para os representantes da corrente pós-estruturalista, a psicanálise apresenta sua força justamente pela qualidade de colocar em questão a autonomia e a integração do sujeito enquanto possibilidades almejavéis, desconstruindo a normatividade que opera em silêncio na criação de categorias autoevidentes. O dualismo freudiano – Eros e Tânetos enquanto contendores de igual capacidade – não permite que seu Eu domine o cenário a não ser que a balança penda apenas para um dos lados do dualismo. O Eu, segundo Freud, tem um lugar apertado, difícil, atacado em três frentes, pela força das pulsões do inconsciente, a severidade do Supereu e o princípio, frustrante, da realidade. Mesmo que “onde havia Isso, Eu devo advir” (Freud, 1933[1932]/1992b, p. 74) sirva como um princípio norteador para uma espécie de “ética da honestidade” (Rieff, 1979) ou uma “ética da maturidade”, como propõe Zaretsky (2005), revelando a crença de Freud no

projeto científico e positivista da modernidade, o brado do Eu perdendo a senhoria de sua própria casa representava, para a posteridade, a herança da peste freudiana.

Com efeito, é seguindo esse gesto de impertinência frente aos ideais caracteristicamente modernos que a leitura de Jacques Lacan do texto de Freud ganhou preeminência no circuito de interesses dos pós-estruturalistas. Sem querer sintetizar com justeza as complexas proposições lacanianas, pode-se afirmar que um dos grandes projetos do psicanalista francês foi o de tentar implodir as correntes adaptativas e conformistas que se reproduziam nas interpretações e práticas psicanalíticas, especialmente via seus representantes institucionalizados. Sua leitura do Eu é um dos melhores exemplos desse projeto. Conforme fica claro pelas metáforas que emprega para caracterizar seu estatuto e lugar – tais como um acessório cenográfico, uma ilusão mistificante, etc – o Eu da estrutura do aparelho psíquico é uma ficção montada enquanto recurso contra o desamparo da fragmentação e divisão subjetiva (Lacan, 1949/1998).

Enquanto Lacan promovia uma leitura da psicanálise que reunia em suas proposições os interesses e as ideias intempestivas de diversos debates e correntes tanto intelectuais – incluindo, é claro, o estruturalismo em seu apogeu – quanto artísticas, no rescaldo da Segunda Guerra Mundial, a Inglaterra viu não tanto um retorno a Freud, mas antes um retorno à Mãe (Phillips, 2007). Muito à parte da preocupação abstrata com a “morte do sujeito” característica do estruturalismo e de seus herdeiros, e com a inserção da psicanálise e do inconsciente nos sistemas sincrônicos da linguagem interpretada enquanto estrutura, com efeito, a psicanálise inglesa do pós-guerra ganhou contornos bastante concretos e pragmáticos, e notadamente concernida com as condições reais dos ambientes em que crianças são recebidas e cuidadas.

Além de John Bowlby, que imediatamente vem à mente, Winnicott também é contado como um dos representantes da psicanálise acima descrita. Infelizmente, porém, devido a sua pertinência neste rol particular de interesses, além de suas teorizações voltadas – em uma primeira mirada – à busca pelas condições suficientemente boas para a emergência de um sujeito integrado, saudável e maduro, Winnicott parece ter sido legado ao quarto de despejo da psicanálise articulada ao pensamento transdisciplinar contemporâneo. Benilton Bezerra Jr. e Francisco Ortega (2007) levantam alguns fatores para tal refugio:

Por conta de suas premissas naturalistas e do estilo quase coloquial presente em seus escritos, que revelam a ausência de uma formulação mais claramente sistemática de seu pensamento, Winnicott foi com frequência considerado um psicanalista de consistência menos substantiva, cuja teoria se aproximava excessivamente de concepções do desenvolvimentismo psicológico e cuja clínica estaria comprometida, de forma enviesada, com ideais culturais de adaptação. (p. 8)

Os próprios Bezerra Jr. e Ortega (2007), todavia, sinalizam para um reavivamento da psicanálise de Winnicott no pensamento transdisciplinar contemporâneo, especialmente, segundo eles, devido ao declínio da influência do estruturalismo e da saída de Lacan do cenário psicanalítico no início dos anos 80. Apesar de discordarmos deste suposto declínio do pensamento lacaniano, acreditamos ser bem-vinda a reconsideração da obra de Winnicott sem assumir de saída um fosso intransponível entre ele e a tradição com a qual Lacan dialogava e contribuía. Ao nosso ver, para além da formação de escolas excludentes e dogmáticas, acenando cada qual à sua maneira e linguagem com a bandeira do “corte epistemológico” ou da “revolução paradigmática” (Andrade, 2016; Loparic, 2006) reunidas em torno de “líderes carismáticos” (Franco & Figueiredo, 2013), emerge atualmente um cuidadoso e sofisticado exame das problemáticas legadas por Freud e seus herdeiros.

Neste cenário, em que a política e a ética não aparecem cindidas da clínica e das teorias da subjetividade oferecidas pela psicanálise e por seus principais autores, Winnicott tem sido apropriado de formas particulares. Uma consulta relativamente detida na literatura dá notícias de que o apelo de Bowker e Buzby (2017) que vimos acima tem dado o tom desta apropriação do psicanalista inglês. Possivelmente por Winnicott ter enfrentado em seu dia-a-dia enquanto clínico e pensador casos considerados difíceis para os enquadres e procedimentos técnicos clássicos da psicanálise – em boa parte na esteira de Ferenczi, que antecedeu muitas de suas ideias e estilo clínico –, os chamados casos-limite ou *borderlines*, que necessitavam de um novo ambiente e outro tipo de manejo³ que oferecesse provisão às necessidades mais fundamentais de suas existências

³ Por exemplo, em uma obra capital e de grande inspiração winnicottiana, Gilberto Safra (1999), logo na abertura, escreve que

O mundo atual apresenta problemas e situações que levam o ser humano a adoecer em sua possibilidade de ser: ele vive hoje *fragmentado, descentrado de si mesmo*, impossibilitado de encontrar, na cultura, os elementos e o amparo necessários para conseguir a superação de suas dificuldades psíquicas (p. 13, grifos nossos)

traumatizadas, sua marca frutificou na posteridade como um autor demasiadamente otimista e excessivamente benevolente.

Porém, seria seguro dizer que, a partir dos casos de graves de cisão e prejuízos na constituição fundacional do *self*, pode-se automaticamente derivar um outro modelo de subjetividade, ou um outro paradigma, opositivo ao de Freud e ao da chamada psicanálise clássica, orientada para as neuroses? O quanto este modelo de subjetividade (aplicado ou não ao pensamento ético-político), tido como capitaneado por Winnicott, não tem se tornado excessivamente rígido e até normativo, mesmo sob os argumentos de sua utilidade e frescor frente à rigidez do modelo dito “freudiano” ou mesmo “lacaniano”, apregoados, como se diz, exclusivamente na clínica e na técnica das neuroses clássicas? Se tais casos são marcados pela precariedade da constituição subjetiva primitiva, resultando na falha ou mesmo falta de um senso de *self*, poderíamos concluir a partir daí, como em um *passe-partout*, que a psicanálise winnicottiana pretende recentrar o sujeito?

A virada winnicottiana

Deste movimento atual de se encontrar em Winnicott (e também em Ferenczi) o capitão de uma revolução paradigmática na psicanálise, mais atenta aos processos de constituição primitiva da subjetividade – o sentido de existir e de viver, em suma –, contra a suposta negligência destes pela psicanálise ortodoxa, clássica, freudiana ou lacaniana, deriva-se também o ímpeto de se aventar a mesma revolução ao campo transdisciplinar, que inclui a filosofia, a ética e a política.

Zeljko Loparic (2007), por exemplo, trouxe muitos adeptos a uma “escola” dita “winicottiana”, tipicamente lançando mão dos slogans e das leituras ossificadas que mais fecham que abrem a leitura do autor à criatividade que servia, no texto de Winnicott, de propósito primário à escrita e ao estilo do texto (Luz, 2007). Distintamente de psicanalistas (ou dissidentes) que reivindicavam a si a solidão contraventora do líder de escola, Winnicott – bastante atento aos efeitos apassivantes da submissão a um mestre (Rodman, 1987) – nunca fez e nunca quis fazer de suas ideias um séquito e de seu nome uma escola. Porém, na ausência de sua própria iniciativa, não faltaram aqueles que intentaram fazer isso por ele (Franco, 2014; Franco & Figueiredo, 2013).

O problema destas iniciativas e brados quanto à volta (ou ao retorno, se pensarmos por exemplo na herança ferencziana de Winnicott) a um autor ou a uma ideia perdida orientados ao propósito de fundar uma tradição ou escola é, além da mistificação que a nós parece um tanto óbvia, o uso forçoso da noção de revolução paradigmática de Thomas Kuhn (2013) e o ressecamento de ideias que não contribuiriam para a formação de uma escola ou tradição endogâmica. Apesar de toda a ginástica que costuma se performar para promover um ou outro autor como vetor de uma revolução paradigmática (Andrade, 2016; Loparic, 2007), os dejetos costumeiramente rejeitados por esta iniciativa nunca deixam de bater à porta dos fundos dos centros de formação e transmissão reunidos em torno de algum autor. Whitebook (2017) sintetizou precisamente esta ocorrência. Diferentemente das ciências naturais, o pensamento filosófico (e psicanalítico, acrescente-se), “não progride de maneira que uma posição posterior represente um avanço inequívoco em relação à anterior”, a qual não deveria – apesar das tentativas – ser relegadas à “mera pré-história da verdade” (p. 291). Por esta iniciativa,

Em vez de serem “resolvidos” com a mudança para um novo paradigma, problemas filosóficos perenes tipicamente emergem transfigurados em um contexto teórico diferente. (...) A retórica peremptória das mudanças de paradigma – com sua tentação de usar epítetos depreciativos em vez de argumentos para rejeitar objeções legítimas – obscurece frequentemente esses deslocamentos, dando, assim, a impressão de que problemas anteriores foram de fato enfrentados. Isto, por sua vez, tem o efeito de suprimir e evadir desafios sérios. (pp. 291-292)

Desafios sérios, acrescentamos, que muitas vezes estão presentes no arcabouço teórico do próprio autor promovido a líder de escola e catalisador de uma revolução paradigmática.

Listamos acima algumas iniciativas interessadas na colocação de Winnicott como autor-chave na mudança de paradigma da psicanálise em sua vertente teórico-clínica. Porém, mais especificamente, estamos interessados em analisar os efeitos (e os dejetos) desta mesma iniciativa realizada no campo do pensamento transdisciplinar, ético-político. Neste mesmo campo, temos observado uma curiosa proposição, qual seja, a de uma “virada winnicottiana”. Este termo é explicitamente usado por David McIvor (2017), um dos contribuintes da coletânea de Bowker e Buzby, enquanto epíteto para fato de que, segundo o autor,

Teóricos proeminentes da democracia têm se voltado a Winnicott repetidamente para pensar as condições da liberdade democrática em uma era de crise e desencantamento. (p. 208)

Entre estes teóricos, um lugar especial é reservado a Bonnie Honnig, que citamos acima, e também a Axel Honneth, que ocupará um espaço amplo na última parte desta tese. Ainda segundo McIvor (2017), Honneth é da opinião de que “as teorias das relações objetais formaram um aspecto essencial da *virada* na teoria crítica para as questões sobre o reconhecimento” (p. 208, grifo nossos). Esta nota reflete algo bem maior que apenas a redescoberta de Winnicott para a teoria política: o autor tem sido escalado como um representante da teoria inglesa das relações objetais, apto a contribuir ao debate político como um aliado à teoria da razão comunicativa e a intersubjetividade da compreensão mútua, ambos conceitos do filósofo frankfurtiano Jürgen Habermas.

Em outro contexto, mas visando a propósitos semelhantes aplicados à filosofia, Juliano Garcia Pessanha (2018), curiosamente, emprega o mesmo epíteto de “virada winnicottiana” para demarcar a influência do psicanalista inglês em outro filósofo alemão, qual seja, Peter Sloterdijk. “Se as filosofias do século XX dialogaram sobrejamente com a psicanálise de Freud e Lacan”, escreve Pessanha,

parece que uma das novidades do pensamento de Sloterdijk é substituí-los como mestres em assunto antropológico por Donald W. Winnicott. Tal substituição acarreta uma mudança de acento e uma virada de *Stimmung*⁴, pois o tom trágico e agônico dos dois psicanalistas primeiramente mencionados dá lugar a um pensamento mais centrado nas figuras do amparo e da sustentação. A aliança do autor inglês é compreensível também à luz da rejeição sloterdijkiana das antropologias da carência e da “síndrome pessimista” do século XX. Nesse sentido, *Winnicott não só aparece no lugar de Freud e Lacan, mas contra esses dois autores* e outros como Gehlen, Schmitt e Adorno. Para Sloterdijk, muitos desses autores são modernizadores da doutrina do pecado original. (p. 53, grifos nossos)

Recentramento, descentramento e o self incomunicável

Poucos discordariam que o estado atual das sociedades capitalistas, ou a “modernidade tardia”, segundo termo proposto por Giddens (1990, 1991), tem

⁴ *Stimmung* é um termo que possui uma longa tradição na filosofia alemã. Para avanço do argumento e sem debater as distintas apropriações da palavra, sugerimos que o leitor tenha em mente a tradução simples do termo, qual seja, “humor” ou “disposição”.

consolidado um sentimento desolador de destacamento entre o sujeito e a cultura, da sensação de que não mais criamos o mundo, além do derretimento da solidariedade e da sensação consequente de que o vizinho é alguém violento, que deve portar uma arma e, pior, deve adorar algum “Mito”. Porém, esta sensação (e a reflexão adjacente a ela) traz uma alternativa que acreditamos ser um tanto complicada: o desinvestimento da criatividade no mundo *atual* necessariamente deveria levar à proposição de que o sujeito, em um ambiente (uma família ou um país ou uma democracia) suficientemente hospitaleiro, poderia ser centrado e integrado, não-agonístico com seus vizinhos, transparente e não isolado? Se sim, não correríamos o risco de tender a uma certa predição e prescrição dos parâmetros normativos ideais para o desenvolvimento de sujeitos, igualmente ideais e, portanto, excludentes daqueles que não se conformariam a estes parâmetros?

Em outras palavras e mais concernidos com o tema desta investigação, seria o negativo, compreendido como as formas contrárias à proposição do centramento intersíquico e a “harmonia” intersubjetiva, algo exclusivo apenas a situações e ambientes marcados pela crise?

O propósito desta tese é, portanto, duplo: em primeiro lugar, refletiremos acerca da concepção de sujeito em Winnicott, tendo como hipótese a de que o descentramento do sujeito winnicottiano é parte indissociável de sua teoria, servindo enquanto instância opositiva à proposição do psicanalista inglês como contribuinte central de uma virada em direção ao intersubjetivismo e ao relacionalismo. Em segundo, buscaremos expandir esta reflexão em um debate crítico aos proponentes da “virada” winnicottiana no pensamento transdisciplinar. Ao final, sintetizaremos estas reflexões ao apresentar a noção de *self* anônimo, com a qual prendemos abarcar a instância da subjetividade avessa aos relacionamentos intersubjetivos, sobrepondo-a à noção de núcleo incomunicável do *self*, apresentada por Winnicott (1963/1990f) como um correspondente do verdadeiro *self* nos casos ditos “cindidos”.

Para isso, daremos um lugar de destaque a um texto que, para estes propósitos, a nós parece fundamental: o ensaio de 1963 intitulado *O comunicar e o não comunicar levando ao estudo de certos opostos*. Deste texto, do qual destacaremos postulados e reflexões incomuns e até aparentemente contraditórias tanto para o estilo quanto para algumas noções winnicottianas tidas como consensuais, tomaremos a proposição de um “núcleo” isolado e incomunicável do *self* e a famosa epígrafe, “*é uma alegria estar*

escondido, mas um desastre não ser encontrado” (p. 186) como inspiração central de algumas questões norteadoras. O que é este núcleo? Por que ele é tido como central e incomunicável? Da mesma maneira que acerca desta proposição, o verdadeiro *self* é tido como central à subjetividade (sendo o falso *self* a parte periférica). Assim, com efeito, qual seria a relação conceitual entre o núcleo dito incomunicável e o verdadeiro *self*? Se, conforme Winnicott sugere, o isolamento deste núcleo é correspondente à cisão dos casos de subjetividades traumatizadas, haveria uma mudança no estatuto da cisão e, até mesmo, do trauma?

Desenvolveremos a sugestão winnicottiana de que o núcleo incomunicável, incognoscível e isolado do *self*, é uma proposição que corresponde à noção de verdadeiro *self* nos casos não-gravemente traumatizados. Porém, por seu caráter negativo, de uma instância⁵ que não se pode encontrar nem se relacionar com a alteridade (tornada de fato alteridade), emerge uma outra forma de se compreender o verdadeiro *self* (e também o falso *self*), que tende a reaproximar Winnicott da tradição do descentramento subjetivo. A hipótese que percorremos é a de que, se levadas a seus limites, as consequências deste postulado negativo guardam uma potência crítica face às proposições de recentramento do sujeito, supostamente a principal contribuição de Winnicott ao pensamento ético-político contemporâneo (Bowker & Buzby, 2017).

Consequentemente, para testarmos esta hipótese, elegeremos dois dos principais eixos de contribuição e articulação das noções winnicottianas neste campo: a noção de identidade e reconhecimento. Intimamente articuladas, ambas noções têm obtido da psicanálise winnicottiana, na leitura de alguns autores influentes, os insumos para compreensão da identidade enquanto resultante de uma jornada individual rumo à narrativa integrada e coerente de si, que capacita o sujeito a caminhar pelas areias movediças da modernidade tardia e do reconhecimento enquanto dispositivo intersubjetivo essencial à formação desta mesma identidade e da situação efetiva do sujeito no campo político.

Enquanto pesquisa que se volta ao campo transdisciplinar da ética e da política, não estamos interessados neste momento em deslindar qual seria, especificamente, a concepção de ética e política contida explícita ou implicitamente na obra winnicottiana.

⁵ Compreendemos a instância no sentido do uso freudiano dado ao termo, que se refere a uma concepção ao mesmo tempo tópica e dinâmica da subjetividade.

Estamos interessados, antes, em extrair consequências éticas e políticas de algumas noções centrais da psicanálise winnicottiana, posto que acreditamos que há nestas mesmas noções potencialidades de crítica às iniciativas de “virada” que têm sido feitas em nome do autor.

Por onde caminharemos?

Portanto, optamos por não explorar, nesta iniciativa, os textos em que Winnicott explicitamente trata da política, aplicando a ela suas noções psicanalíticas. Optamos, antes, por uma volta mais “radical” ao modelo de sujeito winnicottiano, dada a proeminência que detectamos – e refletiremos sobre – do modelo de sujeito descentrado da psicanálise e apreciado pela teoria política contemporânea, além da proposição do sujeito recentrado que o psicanalista inglês supostamente avança em sua obra.

Winnicott apresenta, como é característico para um homem inglês de seu tempo, uma concepção de política um tanto restritiva, atinente à estrita divisão entre o público e o privado⁶. A primeira definição do dicionário Oxford (1995) para o verbete “*politics*” é ilustrativo. Política é o conjunto de atividades concernentes à obtenção e ao exercício de poder na vida pública, capazes de influenciar decisões que afetem um país ou uma sociedade. Com efeito, Winnicott aplicava seu pensamento psicanalítico em seus textos, por exemplo, sobre a delinquência e a tendência anti-social (Winnicott, 1984/2015), a monarquia (Winnicott, 1970/1986b), o feminismo (Winnicott, 1964/1986c) e o papel do voto secreto na democracia representativa (Winnicott, 1950/1965) tendo em mente que de suas teorias sobre o desenvolvimento eram extrapolados de seus caracteres estritamente privados⁷, mas fundamentalmente ligados a estes.

Porém, a concepção que orienta este trabalho não se orienta pela divisão entre o público e o privado, mas assumindo que a política enquanto exercício e consequência do exercício do poder é indissociável do estabelecimento das relações humanas. Curiosamente, inclusive, uma das principais macro-definições de política para Abbanagno (2007) é “o estudo dos comportamentos intersubjetivos” (p. 900). É

⁶ Para uma boa reflexão acerca deste tema, cf. Beer e Franco (2017).

⁷ Ainda hoje há quem defenda que a psicanálise, suas teorias e sua ética, são um ofício estritamente privado e a política deve ser algo deixado para políticos e agitadores sociais. Algo sobre o que, evidentemente, discordamos.

justamente apoiado nesta definição abrangente de política que acreditamos que a ética, compreendida como o conjunto de considerações (que Abbanagno chama de ciência) acerca da conduta humana, não se dissocia da política: a forma de organização, distribuição e exercício do poder é distinto em cada momento histórico e cada localidade, ou seja, algo tão contingente quanto e indissociável do conjunto de normas que organiza o norte ético de um determinado grupo ou sociedade.

Por isso iniciaremos esta pesquisa com uma leitura acerca do sujeito moderno e dos efeitos que teve a psicanálise e sua proposição do Inconsciente enquanto perturbação do ideal de centramento. Destacaremos o lugar que Winnicott ocupa em uma leitura comparada tanto à intromissão freudiana na concepção moderna de sujeito quanto à teoria psicanalítica das relações de objeto, intentando demonstrar o lugar particular ocupado pelo psicanalista inglês em relação à sua tradição de origem. Em seguida, deitaremos uma mirada mais detida nas “histórias de origem” do sujeito winnicottiano, buscando sedimentar as bases de nossa leitura que virá a desaguar nas direções que apontaremos para a compreensão do que é o *self* nuclear incomunicável.

Compreensão que será estruturada em seguida, na segunda parte desta pesquisa, na qual refletiremos acerca do estatuto metapsicológico, intrapsíquico e intersubjetivo desta proposição o isolamento central do sujeito. Investigaremos os impactos potenciais de tal proposição à noção de cisão e de integração da personalidade e também os componentes do núcleo, quais sejam, os objetos subjetivos e o estatuto do informe (*formlessness*).

Na terceira parte, partiremos para o debate com as linhas predominantes de apropriação winnicottianas no pensamento ético-político percorrendo as temáticas às quais o psicanalista inglês parece ter oferecido maior inspiração, quais sejam, a da identidade e do reconhecimento. Buscaremos demonstrar que a noção de núcleo incomunicável no cerne da concepção de sujeito avançada pelo psicanalista inglês apresenta uma potência de negatividade que, se levada em consideração, pode deslocar a posição de Winnicott nos debates em torno destas duas temáticas.

Finalmente, no epílogo desta pesquisa, buscaremos sintetizar a proposta winnicottiana de correspondência entre o núcleo incomunicável do *self* e o verdadeiro *self* juntamente às reflexões que construiremos nas três seções desta tese em torno da noção de *self* anônimo.

Como lemos Winnicott?

Esta investigação se insere na tradição de pesquisas conceituais-teóricas em psicanálise em sua articulação transdisciplinar. Particularmente, tomamos a nebulosa noção de núcleo do *self* em Winnicott e, através de uma interpretação desta, pretendemos tensionar as apropriações das teorias do psicanalista inglês feitas justamente por autores inseridos nestas tradições transdisciplinares. Por esta razão, a leitura não está presa a um cânone ou a alguma *doxa* dita winnicottiana, e acreditamos que o conflito, agonístico inclusive, de autores de distintas tradições e orientações epistêmicas tem tido resultados interessantes (Belo, 2012; Gondar, 2014; Kupermann, 2008a; Mizrahi, 2010). Ainda à guisa de método, gostaríamos de fazer uma notação acerca de como corre a leitura e a reflexão nas linhas desta investigação.

Há um Winnicott que corre de forma rigorosa na argumentação de suas obras, comunicando o que quer comunicar às mais distintas plateias. Todavia, há um outro Winnicott, que afirma o contrário do que antes havia afirmado, em parágrafos crípticos ou provocativos, ou notas de rodapé que invertem uma proposição fundamental para toda a argumentação. Coletar este Winnicott que se esconde, aparece num lapso – frequentemente vestindo a fantasia de um “artista” – para logo depois esconder-se novamente, é como ter topado o convite a um jogo, evidentemente, uma brincadeira de esconde-esconde onde o caos toma preeminência frente à ordem. Um exemplo disso, diga-se de passagem, é a primeira nota de rodapé de *Desenvolvimento emocional primitivo*, em que lemos que, através da expressão artística, “podemos ter a esperança de mantermo-nos conectados com nossos *selves* primitivos, dos quais derivam os sentimentos mais intensos e mesmo as sensações mais pavorosamente agudas, e somos realmente muito pobres se apenas são” (Winnicott, 1945/1987a, p. 150).

“Essas ideias “, escreve Ogden (2014) acerca dos ensaios winnicottianos, “são difíceis de transmitir, em parte devido à extrema compactação da linguagem de Winnicott e, em parte, porque ele não elaborou totalmente as ideias que apresenta” (p. 123). Ademais, ainda segundo Ogden, o que Winnicott escreve “não pode ser dito de qualquer outra forma (o que quer dizer que a escrita é extraordinariamente resistente à paráfrase)” (p. 118). Resistir à paráfrase é, simplesmente, resistir à tradução esclarecedora, resistir a apresentar de maneira mais clara o que foi apresentado no original. Talvez nada antecipe

melhor o que encontraremos ao investigar a noção de *self* incomunicável do que isso. Em Winnicott, estilo e conteúdo são inseparáveis. “A escrita de Winnicott, como guia”, escreve Ogden, que só tem o intuito de fazer se perder, “garante que nunca entenderemos de forma definitiva, e nunca nos importamos” (p. 128).

Porém, mesmo que os textos winnicottianos sejam resistentes à tradução esclarecedora, tratando-se de um trabalho conceitual, optamos por ler os principais textos de Winnicott aqui trabalhados no original. Por isso assumimos os encargos de quaisquer problemas na compreensão dos mesmos. Tal opção serve como medida de buscar maior fidelidade exploratória aos fins a que se presta esta pesquisa, além de evitar os desgastes presentes nas traduções brasileiras, em boa parte pouco comprometidas com as particularidades do texto winnicottiano. Um bom exemplo é a própria versão do título *Communicating and not communicating*, que foi traduzido para o português como Comunicação e falta de comunicação. A substituição do substantivo verbal (algo bastante usado pelo autor, como em *Playing and reality*) é muito mais que uma tradução descuidada, é a supressão de um estilo pessoal intimamente ligado a uma teorização marcada pela preeminência dos processos frente aos fins.

Com efeito, há algo de insólito em se escrever uma tese sobre Winnicott, inevitavelmente passando por tentativas de parafrasear suas ideias tão indissociáveis de sua escrita. Mas deve ser assim, cremos, caso queiramos preservar algo desse estranhamento enquanto uma espécie de admoestação, posto que – salvo algumas exceções que poderão ser vistas nesta pesquisa – boa parte das leituras que tentam elucidar Winnicott o fazem presas à letra de seus textos, ganhando uma característica notavelmente seca, direta e forçosa. “Sua linguagem indefinida e enigmática”, conforme lemos novamente em Ogden (2014), “não preenche o vazio com conhecimento; abre o espaço para pensar, imaginar, e experimentar sem receio” (p. 137).

Esta pesquisa nasceu do encontro entre duas linhas de força. A primeira é a de um interesse particular em psicanálise e política, o qual produziu uma dissertação de mestrado intitulada *História de uma regra não-escrita: a proscrição da homossexualidade masculina na história do movimento psicanalítico* (Bulamah, 2014). Nesta pesquisa, refletimos acerca dos arquivos da recusa do movimento psicanalítico em aceitar para a formação em psicanálise representada pelas sociedades ligadas à IPA (Associação Psicanalítica Internacional) candidatos homossexuais, bem como as razões para tal. A partir da década de 70 e até os dias de hoje, tal negativa, uma regra tácita de exclusão –

reunida no termo “regra não escrita” – tem sido confrontada por uma injunção à reunião dos grupos excluídos, especialmente nos Estados Unidos, em torno de uma identidade: os homossexuais. Tal fato é consoante com as “lutas por reconhecimento” que caracterizou boa parte das lutas sociais do final do século XX e início do século XXI, eventos que dispararam a renovação do interesse de diversas disciplinas do campo das humanidades, inclusive da psicanálise, no tema do reconhecimento (Zaretsky, 2005). Conforme vimos acima, leituras influentes de Winnicott têm ocupado um importante lugar neste debate em apropriações que pretendemos examinar criticamente.

O que nos leva a esclarecer a segunda linha de força que gestou esta pesquisa, qual seja, nosso interesse particular por Winnicott. Nunca fomos formados por nenhuma “escola” winnicottiana ou orientados por qualquer direção de leitura do autor dita mais “correta” que outras, muito menos inclinados a acreditar que Winnicott e suas ideias sejam mais apropriadas para o “mundo contemporâneo” que a de outros pensadores criativos. Por isso, lemos Winnicott com o mesmo interesse que outros autores inventivos o suficiente para estender e complexificar questões que não aceitam respostas simplificadas. Com efeito, o que se verá aqui é uma leitura irreverente, o que entendemos como uma leitura particular que reivindicamos como tendo algo do espírito da apropriação que o próprio Winnicott faz da psicanálise, seu “uso” particular da tradição. Irreverente, no sentido forte do termo: preocupada com o rigor, mas “desconcernida” (*ruthless*)⁸ com a agenda de reverência e submissão à letra do autor.

⁸ *Ruthlessness*, no inglês de Winnicott – que pode ser traduzida por impiedade ou ataque impiedoso –, é uma noção importante que se articula aos primeiros movimentos da vida do sujeito em desenvolvimento. Para o psicanalista (Winnicott, 1963/1990g), o ataque impiedoso é a própria agressão primária que o sujeito ainda indiferenciado lança a seus objetos subjetivos, destruindo-os e explorando a capacidade destes de sobreviver a seu gesto. No contexto da pesquisa junto às ideias do autor – ressoando com a proposta de Juliet Mitchell (2005) da leitura dos textos e teorias como atos destrutivos, no sentido winnicottiano – se formos suficientemente sortudos, a teoria sobreviverá, necessariamente deslocada de seu lugar anterior. Com efeito, a insistência da teoria em se manter incólume, no mesmo lugar, é uma espécie de morte.

Primeira parte

O sujeito contemporâneo e o lugar de Winnicott

Capítulo 1. O *self* contemporâneo

“Uma palavra como ‘*self*’”, escreve Winnicott, “sabe mais do que nós; ela nos usa e pode nos comandar” (Winnicott, 1960/1990b, p. 158). Ao conjecturar que ela saiba mais que nós – certamente mais os anglo-saxões que os falantes das línguas latinas –, Winnicott parece querer dizer que a palavra *self* tenha uma história que o atravessa, acerca da qual ele fará um *uso* idiossincrático: sem respeito erudito a referências e conceitos, filologias ou uma inserção rigorosa e elucidativa na tradição, dando preeminência à apropriação pessoal do objeto em questão. Utilizaremos este capítulo para refletir sobre o lugar do psicanalista inglês em um dos principais impactos que se atribui à psicanálise na ideia de sujeito, qual seja, o descentramento. Temos em mente aqui algo que vimos há pouco: a atribuição de um gesto de “recentramento” do sujeito a Winnicott, uma reação supostamente necessária aos supostos males que o pensamento e a atitude pós-moderna infligiu ao indivíduo humano e seu ambiente (Bowker & Buzby, 2017).

Para esta reflexão, deitaremos uma mirada sobre a teoria do desenvolvimento de Winnicott, destacando o processo de integração do *self* e buscando sustentar a hipótese que se localiza aí a inclinação em se considerar que Winnicott “recentra” o sujeito descentrado pela psicanálise. Antes, porém, gostaríamos de elucidar o que se entende enquanto descentramento e as complexidades com as quais Freud realizou este movimento.

1.1. A psicanálise e a modernidade: *self*, autonomia e descentramento

Aos teóricos anglo-saxões, parece não haver muito acordo quanto ao referente e à extensão do termo *self*. Ora a palavra aparece enquanto sinônimo do pronome “eu”, do Ego, do sujeito ou do indivíduo, ora da identidade. De qualquer forma, sem muita diferenciação. Nesse sentido, Anthony Elliott (2014) afirma, com razão, que muito mais que qualquer outra figura, Freud tenha sido aquele que “mais teve influência nas concepções modernas do *self*” (p. 54), tendo atingido o cerne das características que até então eram atribuídas, pela modernidade, ao sujeito e a praticamente todos os referentes de *self* acima enumerados.

O que ocupa boa parte do projeto freudiano pode ser visto como uma crítica radical à orientação do pensamento ocidental em considerar o indivíduo como reunido em torno de suas faculdades autônomas, auto-reflexivas e passíveis de serem abordadas e compreendidas pelos métodos científicos imperativos até então. “Ao questionar o *self*”, escreve Elliott (2014) novamente, “Freud encaixou um golpe certeiro à autoconsciência do indivíduo ocidental autônomo” (p. 56). Em termos dos valores burgueses do final do século XIX, segundo os quais a disciplina das paixões era de grande importância, a ênfase em uma “outra cena” governada por lógicas estranhas à Razão e à consciência era ao mesmo tempo perturbadora e perigosa.

Perturbadora no sentido de que, ao romper com a equivalência entre autoconsciência e a mente racional, Freud deslocou o foco de seu inquérito do Eu para um domínio regido por regras muito distintas. Perigosa no sentido de que, seguindo-se ao deslocamento copernicano do universo compreendido pelo homem enquanto medida nuclear e ao deslocamento darwiniano da humanidade nos quadros do reino animal, Freud, como até hoje reverbera na posteridade, estabeleceu que “*o eu não é o senhor em sua própria casa*” (Freud, 1917[1916]/1992c, p. 135, grifos nossos).

O Eu cartesiano, transparente, maduro e racional, ao invés de ocupar o epicentro do processo evolutivo, servindo como medida para os propósitos de controle da “natureza” – incluía-se aí as paixões e a desrazão –, conforme atualmente se denuncia enquanto vieses da tradição iluminista e moderna (Foucault, 2010), em Freud passa a ser crivado pelo conflito, pela exigente luta, em um front, com as forças do inconsciente e suas exigências hedonistas e, em outro, com o poder da realidade e seus limites.

A característica mais notável na formação do Eu freudiano é o fato de que se trata de um processo contingente, marcado pelo choque entre os desejos inconscientes pelos objetos de seu entorno e suas frustrações, os quais ocorrem em um deslindar histórico. É além de tudo móvel, conformando-se na dinâmica destes mesmos desejos em seu processo de encontro e desencontro com tais objetos e contrapondo-se aos ideais de uma aquisição evolutiva solipsista, pré-determinada e universal. De acordo com uma de suas últimas asserções, o Eu seria formado precariamente como um precipitado de relações amorosas, conforme o que define o conceito fundamental de identificação. “O caráter do eu”, escreve o psicanalista (Freud, 1932/1992) em uma de suas mais famosas epígrafes, “é uma sedimentação dos investimentos de objetos resignados, contendo a história destas escolhas de objeto” (p. 31). Ou seja, utilizando o termo ainda em voga, que ressalta o

caráter precário e espontâneo de uma obra, o Eu é uma *bricolagem* de peças oriundas do desapontamento com relações amorosas impossíveis, sendo a cola, na continuidade desta metáfora, o expediente da identificação.

Todavia, há certa pressa e um vício costumeiro de se tributar a Freud uma subversão unidimensional e voluntária no desenvolvimento da racionalidade ocidental. A crítica à voz soberana da autonomia do sujeito pertinente ao colonialismo ocidental não pode apoiar-se tão firmemente assim nas teses de Freud. Joel Whitebook, tendo realizado uma série de importantes argumentações contrárias à promoção unidimensional de Freud enquanto demolidor do projeto iluminista, afirma que

Por um lado, Freud pode ser posto como um remetente rigoroso do Iluminismo – que é sem dúvida como ele via a si próprio – que pretendia não exaltar as forças subterrâneas que ele desenterrou na vida mental, mas se apropriar delas para o progresso da racionalidade científica. (Whitebook, 1992, p. 97)

Com efeito, contra a argumentação corrente de que Freud intencionalmente quis derrubar o projeto moderno, Whitebook propõe que o descentramento do Eu em relação ao Inconsciente seja na realidade um resolutivo avanço do projeto do Iluminismo. O descentramento, afirma Whitebook (1992), “longe de se opor à autonomia do Eu, é uma pré-condição necessária para o progresso desta mesma autonomia” (p. 106). Por exemplo, é possível vermos em Freud a concretização empírica da filosofia prática de Immanuel Kant. Enquanto o filósofo alemão elaborou uma teoria da autonomia em termos estritamente filosóficos, Freud formulou uma teoria empírica que especificou o processo necessário para sua aquisição concreta. Em um texto muito explorado atualmente, *O que é o Iluminismo?*, Kant (1784) descreveu o processo de iluminação como a superação da imaturidade autoimposta, sendo a mesma definida, conforme lemos logo no primeiro parágrafo, como

sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem. Tal menoridade é por culpa própria, se a sua causa não residir na carência de entendimento, mas na falta de decisão e de coragem em se servir de si mesmo, sem a guia de outrem. Sapere aude! Tem a coragem de te servires do teu próprio entendimento! Eis a palavra de ordem do Iluminismo. (p. 1, grifos nossos)

Em Freud, a direção do pensamento é congruente, mesmo que formulada em termos mais prosaicos e menos filosóficos que os de Kant. Por exemplo, em *Os romances*

familiares e coincidentemente também no primeiro parágrafo, Freud (1909[1908]/1992a) afirma que

Para o indivíduo que cresce, sua libertação da autoridade parental é uma das operações mais necessárias e também das mais dolorosas do desenvolvimento. É absolutamente necessário que isso ocorra, e é lícito supor que em todo homem normal isso se tenha cumprido em certa medida. (...) Por outro lado, há uma classe de neuróticos em cujo estado se distingue, enquanto condicionante, justamente o fracasso nesta tarefa. (p. 217)

Freud, com efeito, compreende enquanto maturidade a libertação do indivíduo de tendências que seriam, em um dos binarismos característicos da modernidade, tributários de um estado originário, atávico e associado à natureza. O progresso de seu desenvolvimento se dá, portanto, através de frustrações de moções contraditórias ao processo civilizatório realizadas justamente por este último. É a partir deste prisma que se deve pensar a inserção das restrições paternas, no âmbito do Complexo de Édipo, aos desejos incestuosos do sujeito emergente.

Em um dos textos mais resgatados atualmente para justificar a posição progressista de Freud acerca da polimorfia da sexualidade, no contexto da questão da bissexualidade e da escolha de objeto, isto fica claro. “A independência da escolha objetual em relação ao sexo do objeto”, escreve ele,

a liberdade de dispor igualmente dos objetos masculinos e femininos, *tal como observada na infância, nas condições primitivas e na época pré-histórica, é a base original* da qual, mediante a restrição num sentido ou no outro, desenvolvem-se tanto o tipo normal como o invertido. (Freud, 1905/1973a, p. 132, grifos nossos)

Pode-se compreender então que a passagem de um estado infantil às exigências da civilização, por mais doloroso que seja, é equivalente à formação das estruturas do Eu. Em um sentido kantiano, as determinações do Isso – também do Supereu – cedendo à autonomia do Eu maduro guarda paralelos claros com a progressão da heteronomia para a autonomia. A partir desta compreensão, podemos entender o que está em jogo no clássico e polêmico dito: “Onde havia Isso, Eu devo advir [*Wo Es war, soll Ich werden*]” (Freud, 1933[1932]/1992b, p. 74), ainda mais se observarmos o trecho na íntegra:

De qualquer forma, admitiremos que os empenhos terapêuticos da psicanálise escolheram um ponto de abordagem semelhante. *Com efeito, seu propósito é fortalecer o Eu, torná-lo mais independente do Supereu, ampliar seu campo de percepção e ampliar sua organização de maneira que se possa apropriar-se de novos fragmentos do Isso. Onde havia Isso,*

*Eu devo advir. É um trabalho de cultura, tal como a drenagem do Zuiderzee*⁹. (p. 74, grifos nossos)

Por outro lado, Whitebook (1992) sustenta que, apesar do projeto que se estendeu por toda a obra de Freud, sua autocompreensão e suas intenções, a “descoberta do inconsciente desencadeou consequências que não podem ser contidas no projeto do iluminismo e que minaram o projeto que ele próprio buscava avançar” (p. 98). Boa parte desta implosão adveio da apropriação de Freud no que se diz ser o próprio berço do Iluminismo, por meio de um amálgama das ideias mais críticas do fundador da psicanálise junto a correntes do pensamento que criticamente punham em xeque o estatuto do Eu herdado pela modernidade¹⁰.

O representante imediato desta apropriação, revestida pelo clássico bordão do “retorno a Freud” é, evidentemente, Jacques Lacan. A contenda do psicanalista francês e sua leitura de Freud fica clara na medida em que observamos a escolha de suas armas e principais alvos. A tese central defendida por Lacan com relação ao Eu ganhou preeminência entre os teóricos pós-modernos: o Eu, a rigor uma ilusão formada no encontro do sujeito com sua imagem no espelho (Lacan, 1949/1998) – oferecendo um remédio para a realidade de seu corpo fragmentado e anintegrado – é o sintoma humano por excelência (Lacan, 2009).

Com efeito, o Eu é tido como constituído através da identificação do infante com sua imagem no espelho, da internalização de sua *imago* unificada, tão “alienante” e “fictícia” quanto a trajetória do desenvolvimento que a partir daí se instala (Lacan, 1949/1998). Nesse sentido, além de ser mais um agente de mal-reconhecimento (*méconnaissance*) do que de reconhecimento, a formação do Eu é “ortopédica” no sentido em que tenta impor sua unidade artificial nos objetos (Lacan, 2010), enquanto narcisicamente protege o indivíduo da alteridade ao mesmo tempo em que viola a alteridade do Outro.

Em um esforço de tentar preservar a “peste” freudiana de qualquer forma de apropriação adaptativa, como se viu exemplarmente na Psicologia do Ego norte-americana, Lacan opôs-se a todo tipo de finalidade, reconciliação e síntese. Para ele, a

⁹ A drenagem do Golfo Zuiderzee foi um projeto colossal visando à expansão das terras habitáveis na Holanda, tendo se estendido por mais de 50 anos e cobrindo uma área de 5000km². A escolha por Freud justamente dessa obra faustiana de engenharia, considerada uma das sete maravilhas do mundo moderno, enquanto metáfora para a relação do Eu com o Isso, demonstra muito claramente o entusiasmo de Freud com a modernidade.

¹⁰ Fazendo a afirmação de Yovel (1993), de que Freud era um “iluminista sombrio”, ainda mais apropriada.

impertinência de Freud consistia na “subversão” da noção dita pré-psicanalítica do Eu (Lacan, 2010), quer dizer, o Eu transparente, autocentrado e cognoscível da filosofia cartesiana. Em suma, a subversão consistia no descentramento do Eu em relação ao Isso, propondo que o “sujeito do inconsciente” estaria, antes, em outro lugar, alheio ao que se propunha até então enquanto núcleo do indivíduo.

Lacan se tornou assim, um *locus classicus* (Whitebook, 1992) para a crítica pós-moderna do Eu autônomo, inaugurando a partir de Freud a posição corrente de que a emancipação e autonomia são, em si próprias, uma das ilusões de grandiosidade da modernidade, a negar onipotentemente nossa finitude e inescapável incorporação na linguagem e suas estruturas simbólicas. Em sua derivação ético-política, amplamente investida pelos estudiosos da psicanálise em conjunção com a teoria social, o descentramento é, com efeito, a condição de possibilidade para a pluralidade de macro e microformas de vida.

Se Lacan promoveu em sua teorização um viés exclusivo na direção da essencialização da fragmentação, pondo em marcha uma espécie de “monismo da pulsão de morte” (Whitebook, 1992, p. 103) que não harmonizava com a contenda igualitária entre Eros e Tânatos freudiana, e vimos que o contrário aconteceu com a Psicologia do Eu, qual seria o lugar ocupado pela tradição anglo-saxã das relações objetais? Seria Donald Winnicott pertinente a esta mesma tradição?

1.2. A tradição inglesa das relações objetais

A tradição predominantemente britânica das relações objetais operou uma grande mudança na investigação psicanalítica da subjetividade, enfatizando o papel da alteridade na estruturação do psiquismo e, portanto, das relações reais com outros concretos, as quais assumem preeminência sobre o modelo intrapsíquico freudiano. Conforme a síntese de Elliot (2015):

A necessidade emocional da conexão e reconhecimento leva à incorporação psíquica de representações da alteridade no *self*; e são precisamente tais representações dos outros que se mostram essenciais à formação da estrutura psíquica. Significativamente, o outro lado da moeda é que as distorções ou patologias interpessoais também serão incluídas na estruturação do *self*. Na teoria das relações objetais, são os relacionamentos socialmente destrutivos que pervertem a capacidade do

self de relacionar-se com outras pessoas. Com efeito, as condições culturais são responsáveis por problemas na organização do *self*. (p. 27)

Como é visto exemplarmente nas obras de Michael Balint e Ronald Fairbairn, dois dos pioneiros da referida tradição, esta asserção é sustentada pelo expediente de uma busca fundamental do sujeito não pela satisfação de seus desejos e as vicissitudes das interdições que os frustram, mas pela própria necessidade de relacionar-se. Em Balint (1985), a vida psíquica é caracterizada em si mesma pela procura pelo “amor primário” e Fairbairn (1952/1994) explicitamente postula que o *self* é caracterizado primariamente pela busca pelo objeto, e não pelo prazer. As pulsões, segundo o resumo das ideias de Fairbairn feitas por seu discípulo, Harry Guntrip (1968),

podem apenas operar satisfatoriamente quando pertencem a um ego estável e, portanto, não podem ser a fonte da energia do Eu para os relacionamentos objetivos. Parece mais concebível que a energia do ego para o relacionamento com objetos seja a energia primária. (p. 422)

Se a qualidade da vida psíquica é tributada à qualidade dos relacionamentos reais, sejam familiares ou socialmente mais amplos, isso diminui em muito a importância que Freud dera à luta atávica entre o amor e o ódio no cerne da subjetividade e sua tensão com o ambiente, algo que aponta para a plena satisfação como um horizonte impossível. Troca-se o conflito e a insatisfação essencial dos desejos pela prescrição de comportamentos ideais aos objetos que respeitem a direção “natural” do desenvolvimento do sujeito humano. Em paralelo, a importância do pai no modelo edípico, enquanto exemplo paroxístico da interdição dos desejos onipotentes da criança, é diminuída em virtude da valorização da mãe e dos cuidados primários. Ou seja, há um deslocamento do foco heurístico do modelo edípico ao modelo pré-edípico.

Este deslocamento não poderia deixar de ter enormes consequências para o tradicional interesse da psicanálise no pensamento crítico acerca da sociedade. Se vimos que, em Freud, o descentramento da subjetividade e o postulado da vida inconsciente e pulsional trouxe a marca da decepção onde antes havia a promessa de domínio racional e autonomia característica da modernidade, é possível dizer que a psicanálise em sua versão das relações objetais, em boa parte, retira o pensamento sobre o sujeito dos domínios do ominoso. “Para os teóricos das relações objetais”, escreve Elliot (2015), “a modernidade tardia cria perturbações severas nos relacionamentos” (p. 28).

Particularmente para Fairbairn e Balint, que vimos acima, a natureza destrutiva da modernidade causa impactos muito precoces no vínculo entre mãe e bebê, com prejuízos

sensíveis ao estabelecimento da confiança em si mesmo e no outro e a consequente busca por objetos substitutivos. Em síntese, o que poderia ser o atributo de um Eu forte, herdeiro de vínculos precoces de cuidado atento e dedicado, é prejudicado pelo ritmo e caos da modernidade tardia.

A orientação conservadora desta modalidade de pensamento psicanalítico – mas de forma alguma restrita a ele – não é difícil de apreender. A celebração de um modo de cuidado e relacionamento intersubjetivo primário, junto à previsão antecipatória das formas de seu sucesso ou malogro, são frequentemente seguidos por algum elogio ao passado e seus costumes anteriores, formas de sujeito e modos de subjetivação que já não se mostram mais predominantes. O exemplo do *self* em Fairbairn serve para ilustrar esta postura: seu postulado de um Eu integrado e unificado, remanescente de relações objetais ideais na primeira infância, é marcado pelo essencialismo. “Ela relembra o tipo de visão a-histórica acerca da natureza humana que Freud explicitamente se opõe”, critica Elliot (2015), “privilegiando a unidade consoladora da identidade pessoal frente às fraturas do desejo inconsciente” (p. 29).

Ainda seguindo a crítica de Elliot, é de se questionar que se caso houvesse realmente um núcleo atemporal de integridade pessoal, então as possibilidades sociais, culturais e políticas de transformação do *self* também resultam bastante minguadas. É esta posição, que ressalta os triunfos perdidos do passado frente ao contemporâneo, que costuma pousar um olhar de suspeita à tradição das relações objetais enquanto conservadora e prescritiva¹¹.

Sem contar que, desde o privilégio da integração enquanto norte, e tendo em vista que as profundidades da vida psíquica em Freud são marcadas pela fratura e rebeldia às formas assertivas da Razão e da subjetividade, o próprio Isso passa a ocupar, ironicamente, um lugar incômodo para estes teóricos. Elliott (2015) sumariza o caso ao escrever que

Há uma assunção explícita na perspectiva das relações objetais de que o inconsciente é um epifenômeno – objetos fantasmáticos internos sendo meramente derivados de falhas nas relações reais com o ambiente. Desde este ângulo, a fantasia não é tanto generativa ou criativa, mas, antes, serve

¹¹ Um exemplo bastante caricato disso, produzido e reproduzido em território nacional, são as teses defendidas por psicanalistas acerca do declínio das boas formas de maternagem que resultariam no aumento do predomínio de “vícios” do comportamento, incluindo a homossexualidade. Como exemplo disso, em sua versão “winnicottiana”, ver Abadi (1997) e Dias (1998).

como um consolo para, ou um escape da frustração externa. Ao invés de enxergar o inconsciente como uma fonte constitutiva e produtiva da subjetividade, como é o caso em Freud, a abordagem de autores como Fairbairn, Guntrip e Balint enxergam nos processos inconscientes uma distorção do desenvolvimento humano. Nesta medida, há um paralelo com o teórico alemão Jürgen Habermas, que tributa ao inconsciente um exemplo primordial de “comunicação sistematicamente distorcida”. (p. 29)

Esta citação vale a pena ser notada e reproduzida na íntegra dado que mostra, ao olhar de Elliott (2015), tanto a aliança com a razão comunicativa e sua distorção, segundo a teorização de Habermas – acerca da qual nos deteremos na terceira parte desta tese – quanto a não-inclusão de Winnicott neste grupo.

1.3. Winnicott e a integração do *self*

Elliott (2015), em seu comentário acerca da tradição das relações objetais e a evitação da experiência fragmentária do inconsciente, além das consequências para a noção de *self*, conforme vimos, não inclui Winnicott entre aqueles que se esquivam da radicalidade do inconsciente na história do pensamento moderno acerca do sujeito. E isto se dá, segundo o autor, na medida em que Winnicott distintivamente encontrou um lugar para o entrelaçamento “da imaginação e do desejo com as relações objetais precoces do entorno ambiental” (p. 29), ao invés de tentar colocar entre parênteses (*to bracket*)¹² a impertinência dos processos inconscientes.

Esta não é a opinião de Stephen Frosh (2010), porém. Lançando mão de um argumento muito semelhante ao de Elliott, o autor nota que a reflexão de muitos psicanalistas, tanto em questões clínicas quanto políticas, opera no sentido de “compreender a psicopatologia como um colapso da subjetividade [*selfhood*] subsequente a falhas no *holding* materno e reconhecimento psicológico” (p. 115). Sua crítica avança a questão de se “a ideia da integração psíquica deveria ser posta como uma norma desenvolvimentista ou de saúde mental” (p. 116). O que nos levaria a questionar se a

¹² O “colocar a angústia e os processos inconscientes entre parênteses”, utilizando este mesmo termo, *bracketing*, dá o tom da apropriação de Winnicott pelo sociólogo Anthony Giddens. Veremos mais sobre isto oportunamente, quando refletirmos acerca da interface entre o pensamento winnicottiano e questão identitária.

representação do *self* ou o conhecimento egoico do *self* (tal como aqueles exemplificados nas narrativas integradas de si) não seria, antes, um processo ativamente defensivo. Segundo ele,

dado que a psicanálise seja, de diversas formas, *desconstrutiva* na medida em que investiga a decomposição analítica de todos os fenômenos que confronta, não seria a busca pela integração, refletida nas visões de *self* e da identidade presentes em boa parte da literatura psicanalítica, uma forma de obturar os insights mais radicais da própria psicanálise? (p. 116)

O libelo de Frosh (2010), todavia, perde de vista que mesmo a busca pela integração e a matiz identitária deste processo se dá imersa em uma compreensão paradoxal da experiência. “Para Winnicott”, escreve Elliott (2015),

a emergência de um núcleo estável da subjetividade [*selfhood*] depende do estabelecimento de um tipo de relacionamento que é ao mesmo tempo liberador e suportivo [*supportive*], criativo e dependente, definido e informe [*formless*]. (p. 30)

O grifo que Elliott usa para destacar as conjunções ressalta o fato conhecido de que, em Winnicott, os paradoxos devem ser aceitos em detrimento de um raciocínio que privilegie, na vida subjetiva e no desenvolvimento, a preeminência de uma proposição sobre a outra. Todavia, há verdade também na crítica de Frosh (2010), especialmente se levarmos em conta o destino das leituras dominantes de Winnicott e, conforme veremos mais à frente, como tais frutificaram na reflexão transdisciplinar contemporânea.

A orientação de leitura dominante do desenvolvimento do *self* em Winnicott é, em poucas palavras, a compreensão do sujeito como orientado por uma tendência inata ao desenvolvimento, o qual deve resultar, através do apoio de um ambiente facilitador, em uma totalidade integrada em uma identidade e capaz de oferecer uma narrativa reconhecível de si a si próprio e ao outro. Por isso qualifiquemos de prescritiva e teleológica esta concepção, entendendo que teleologia refira-se a qualquer tipo de doutrina que identifica a presença de metas, fins ou objetivos últimos guiando a natureza humana (Abbagnano, 2007). Este é um resumo que parece imediatamente descrever *toda* a contribuição teórico-clínica de Winnicott à psicanálise (e suas disciplinas “amigas”), e antes de vermos por que este resumo totalizante falha de uma maneira fundamental, vejamos um pouco mais acerca de como ela se articula com a questão do descentramento do sujeito em Freud.

As perguntas que sugerimos serem feitas, para iniciar esta discussão acerca desta teleologia integrativa do *self*, começam pela formulação simples: o que é o *self* para

Winnicott e qual sua relação com o Eu (ego)? Em seguida, veremos como o psicanalista compreende a tendência inata ao desenvolvimento e o apoio ambiental necessário para que isto seja levado a cabo. Por fim, veremos as formas subjetivas divisadas por Winnicott enquanto *télos* do encontro entre estas duas linhas.

Assim como não há consenso acerca da extensão do termo entre aqueles que comumente utilizam a palavra *self* (Elliott, 2014, 2015; Frosh, 1991, 1999, 2010), também em Winnicott a busca por uma especificação conceitual revela algo bastante elusivo. Em seus escritos, por vezes explicitamente, Winnicott reivindica a distinção entre a noção de *self* e a de Eu (o Ego, segundo a tradução problemática de James Strachey), mas na realidade utiliza-o indiscriminadamente como, por exemplo, ego ou psiquê. Junto a Jan Abram (1997), porém, é cabível dizer que o que há de mais seguro a se reivindicar para a noção de *self* em Winnicott seja algo que se confunde com a contribuição que animou sua empresa psicanalítica durante a vida toda: *self* é um termo que compreende a experiência subjetiva, relativa ao sentir-se (ou não) real.

Em uma carta tardia, escrita para uma tradutora francesa que se encontrava em apuros por não conseguir traduzir a palavra *self*¹³, temos uma descrição longa do próprio Winnicott que pretende esclarecer a especificidade do *self* em relação ao ego, a qual vale ser citada na íntegra:

Para mim, o *self*, que não é o ego, é a pessoa que sou eu, que é apenas eu, que tem uma totalidade baseada na operação do processo maturacional. Ao mesmo tempo, o *self* tem partes, e de fato é constituído por estas partes. Estas partes se aglutinam em uma direção interior-exterior no curso da operação do processo maturacional, auxiliado como deve ser (de modo máximo nos primórdios) pelo ambiente humano que o segura e maneja [*holds and handles*] e, de forma vivaz, facilita. O *self* se encontra naturalmente assentado no corpo, mas pode em certas circunstâncias tornar-se dissociado do corpo, nos olhos e expressão facial da mãe e no espelho que pode vir a representar o rosto da mãe. Eventualmente, o *self* chega a um relacionamento significativo entre a criança e a soma das identificações que (depois de suficientes incorporações e introjeções de representações mentais) tornam-se organizadas na forma de uma realidade interna psíquica viva. (Winnicott, 1971, apud. Khan. 1992, p. xxxix)

O *self*, portanto, é um termo descritivo utilizado para tentar compreender uma dimensão radicalmente idiossincrática da experiência. Deste fato, aliado à atitude suspeitosa de Winnicott quanto à erudição e predileção pela escrita evocativa, advém as

¹³ Situação que, diga-se de passagem, mereceu um comentário no famoso dicionário dos termos filosóficos intraduzíveis de Barbara Cassin (2004).

dificuldades na conceituação do que seria o *self*. Por outro lado, conforme aponta Fulgencio (2014), o ego em Winnicott compreende um “termo teórico”, “um conceito, um nome dado a um conjunto de experiências que o indivíduo agrupa numa unidade pessoal” (s/p).

No texto de 1962, *A integração do ego no desenvolvimento da criança*, vemos a tentativa mais extensa de Winnicott (1962/1990) de definir o ego, logo de saída descrito como “aquela parte da personalidade humana que tende, sob condições apropriadas, a se integrar em uma unidade” (p. 56). Ao ego é dado preeminência temporal no desenvolvimento humano, na medida em que a própria ideia de um começo (que é uma soma de começos) é indissociável do surgimento de um ego. O ego é, assim, ao mesmo tempo o dispositivo da integração e o próprio resultado desta integração.

É próprio do ego, portanto, que o sujeito antes não integrado progressivamente se encontre reunido em torno de uma totalidade integrada e cognoscível. Este movimento corresponde à manifestação de algo que Winnicott tribute ao processo desenvolvimental ou à tendência ao amadurecimento, “o ídolo em torno do qual seu trabalho é reunido” (Phillips, 2007, p. 13).

Todavia, a reunião das teorizações de Winnicott em torno do processo maturacional não poderia ocorrer sem a inclusão de outro fator ao qual também poderia ser atribuído o estatuto de ídolo: o suporte ambiental. No estágio de dependência absoluta – a partir do qual seguirão a dependência relativa e o rumo à independência –, no qual um bebê não pode ser compreendido como entidade, indissociável que é do arranjo que compõe com o ambiente que lhe oferece seus cuidados, ocorrem alguns processos vitais que Winnicott dedicou-se a teorizar.

No célebre *Desenvolvimento emocional primitivo* (Winnicott, 1945/1987a), o psicanalista esboça uma descrição dos processos tributários ao movimento do ego que progressivamente se desenvolve. São eles, de acordo com a sequência em que ocorrem (em torno dos cinco ou seis meses de vida): integração, personalização e realização. A primeira, que vimos um pouco acima enquanto função própria ao ego, corresponde à reunião em um todo do que antes eram pedaços espalhados, não-integrados da experiência de si que ainda, por essa razão, não poderiam ser atribuídos como experienciadas por *um self*. Seguindo-se à integração, a personalização marca o processo fundamental daquilo que Winnicott chamou de “a psiquê encontrando morada [*indwelling*] no soma”

(Winnicott, 1970/1989, p. 264), resultando na possibilidade de a criança reunir em torno de seu corpo seu sentimento recém-adquirido de *ser um self*.

Por último e não menos importante, está o processo de realização, no qual o bebê aos poucos passa a apreciar os atributos da realidade externa enquanto distinta e independente de si. Porém, e aqui está um aspecto diferencial de Winnicott (1945/1987a) na tradição psicanalítica, a realidade externa é tão mais enriquecida quanto mais o bebê teve a oportunidade iterativa de tê-la criado: “um pedaço de experiência que a criança pode tomar *tanto como* sua alucinação *ou* uma coisa pertencente à realidade externa” (p. 152). Esta experiência de onipotência facilitada pelo ambiente que se adapta ativamente ao ritmo do bebê é essencial à emergência da criatividade no sujeito. Aos três processos citados acima, a integração, personalização e realização, correspondem também três atitudes expectáveis do ambiente: “A integração coincide com o *holding*; a personalização coincide com o manejo [*handling*] e o relacionamento objetal coincide com a apresentação dos objetos” (Winnicott, 1962/1990, p. 60).

Na última correspondência elencada por Winnicott, entre o relacionamento objetal e a apresentação dos objetos, está localizada boa parte das contribuições mais distintivas e importantes de Winnicott, pertinentes ao processo de realização. Para nossos propósitos, vale ressaltar três ocorrências da vida subjetiva que se põem em marcha durante este processo, quais sejam, o espelhamento, o uso do objeto e o estabelecimento do espaço potencial e dos fenômenos transicionais.

Em sua reflexão acerca do espelhamento, Winnicott, influenciado pela leitura da reflexão de Lacan, enfatizará antes de tudo a *função* do rosto do outro enquanto *precursor* do espelho, quer dizer, da reflexão escópica da imagem do sujeito a si próprio. Todavia, antes do próprio encontro com o rosto do outro, há um destaque para a importância das outras funções atribuídas ao ambiente no estágio da dependência absoluta, o segurar e o manejar que possibilitam a integração e a personalização do bebê. “Agora, em algum momento o bebê olha em seu entorno”, escreve Winnicott (196/2005), possivelmente “o bebê não olhe para o seio. Olhar para o rosto é mais provavelmente uma característica. Mas o que o bebê enxerga ali?” (pp. 150-1).

A resposta é caracteristicamente winnicottiana, envolvendo a não reivindicação, neste momento precoce e delicado, do que seria pertinente ao eu ou ao outro: “sugiro que, normalmente, o que o bebê enxerga é ele próprio ou ela própria. Em outras palavras, a mãe está olhando para seu bebê e *como ela se parece está relacionado ao que ela vê ali*” (p. 151). O bebê olha e tem refletido, em suma, algo que será uma peça constitutiva de

seu inventário subjetivo: a experiência *de se ver através* de uma superfície viva e adaptada aos movimentos expressivos que afirmará, progressivamente, seu próprio sentimento de existência. “Quando olho sou visto, portanto existo. Agora consigo olhar e ver” (p. 154), resume Winnicott em uma breve construção poética.

É evidente, porém, que Winnicott enfatize, como de costume, a exigência que faz ao ambiente que segura e, neste caso, reflete o sujeito emergente. Caso não se adapte ativamente ao bebê que descobre seu próprio rosto através de uma superfície lábil e atenta, ou melhor, caso imponha um humor dissociado ao da criança que poderia enxergar na mãe um espelho – semelhante à ilusão de ter criado o que já estava ali –, Winnicott oferta um expediente taxativo: “o bebê acomoda-se à ideia de que quando ele ou ela olha, o que é visto é o rosto da mãe [e não o seu próprio]. A face da mãe não é, portanto, um espelho” (p. 151).

Abre-se assim o campo em que se emprega a habilidade do bebê de se adaptar, de forma submissa, à rotina do outro, reagindo ao invés de colocando em cena seu gesto espontâneo. Em outras palavras, em uma leitura bastante direta, seu falso *self* toma preeminência sobre seu verdadeiro *self*, o primeiro protegendo o último das ameaças da intrusão aniquiladora da espontaneidade: “minha necessidade pessoal deve ser recolhida senão, do contrário, meu *self* central sofrerá um insulto” (p. 152).

Uma outra “exigência” de Winnicott (1963/2005) diz respeito à transição entre aquilo que ele chama de “relacionamento” com objetos ao “uso” de objetos. O primeiro se refere à relação que se estabelece com objetos subjetivos, dispostos ao controle onipotente do sujeito na medida em que precocemente tenha havido a experiência de ilusão da criação de tais objetos. É pertinente ao processo de realização um evento delicado e fundamental, além de repetitivo, para a colocação dos objetos fora do processo de controle onipotente do sujeito: a negação (destruição) dos objetos, em fantasia, e a sobrevivência dos mesmos. É ainda neste domínio que Winnicott lança sua contribuição para a relação, outrora marcada pela frustração, do sujeito com a realidade externa, caracteristicamente encontrando um lugar para as potências da criatividade:

após [a posição] do “sujeito se relaciona com o objeto” advém o “sujeito destrói o objeto” (na medida em que se torna externo); em seguida pode advir o “*objeto sobrevive* à destruição pelo sujeito”. Todavia, pode haver ou não a sobrevivência. Uma nova característica surge a partir daí na teoria das relações de objeto. O sujeito diz ao objeto: “eu destruí você”. “Eu te amo”. “Você tem valor para mim por ter sobrevivido à minha destruição

de você”. “Enquanto te amo, estou o tempo todo destruindo você na minha *fantasia* (inconsciente). (pp. 120-121)

No âmbito destas ressalvas, de que a sobrevivência e o espelhamento podem ou não ocorrer, está localizada a exigência do psicanalista às mães, assim sintetizada por Phillips (2007):

A mãe, aquela psicanalista winnicottiana original, deve reconhecer e refletir de volta o que a criança inicia, e deve ser resiliente de forma não-retaliatória quando a criança busca o reconhecimento inerente à destrutividade. É parte da demanda de Winnicott às mães que elas sejam robustas; se ela de algum modo a rejeita, a criança tem que se submeter à sua resposta. (p. 132)

Se Winnicott inspirou-se em Lacan para formular seu próprio ensaio sobre o espelhamento, o contrário ocorreu quando da teorização pelo psicanalista francês do conceito de objeto *a* (Lacan, 2005), inspirado pela contribuição fundamental de Winnicott à psicanálise: a noção dos fenômenos transicionais e objeto transicional (Winnicott, 1953/1987). Grosso modo, os objetos transicionais são expedientes usados pela criança no processo complexo de separação da mãe-ambiente, da passagem do puramente subjetivo ao relacionamento com a realidade objetiva, servindo como fundamento para a capacidade do uso de símbolos.

Desde muito antes da publicação de *Objetos transicionais e fenômenos transicionais*, em 1953, Winnicott já acenava para a confluência entre duas linhas vindas de direções opostas, que ao encontrarem-se produziam uma experiência. Conforme lemos em *Desenvolvimento emocional primitivo* (Winnicott, 1945/1987a), além deste aceno, há também a sinalização para uma abstração fundamental para o pensamento do autor:

Vejo tal processo [o encontro do bebê que ataca o seio da mãe que deseja ser atacada pelo bebê faminto] como se duas linhas viessem de direções opostas, passíveis de chegarem perto um do outro. Se eles se sobrepõem há um momento de *ilusão* – um pouquinho de experiência que o infante pode tomar *tanto* como sua alucinação *quanto* como uma coisa pertencente à realidade externa. (p. 152)

Tal abstração é justamente o postulado de um espaço no qual a determinação de pertença a um ou a outro polo do encontro intersubjetivo, ou da realidade interna com a realidade externa, não deva ser feita. “Acerca do objeto transicional”, escreve Winnicott (1971/2005b),

pode ser dito que consiste em uma questão de acordo entre nós e o bebê que a ele nunca será feita a pergunta: “Você concebeu isso ou isso lhe foi apresentado de fora?”. O ponto importante é que não se espera nenhuma decisão a respeito deste ponto. A questão não deve ser formulada. (p. 17)

Além de constituir uma grande parte da experiência infantil facilitada por um ambiente suficientemente bom, é conhecida a fórmula de Winnicott de que, a partir da “primeira posse não-eu”, o objeto transicional, o fenômeno da transicionalidade é “retido na experiência intensa que pertence às artes e à religião e à vida imaginativa, além do trabalho científico criativo” (p. 19). Ou seja, a experiência dos fenômenos transicionais é o preâmbulo da interação criativa e fundamentalmente paradoxal com a cultura.

1.4. Formas do sujeito político e seus malogros

A partir da síntese que vimos, e coerente com a concepção da teleologia integrativa do *self*, pode-se dizer que aos potenciais desenvolvimentistas inerentes à natureza do homem deve corresponder uma expectativa quanto ao potencial promissor dos objetos “suficientemente bons”; uma equação que serve à primeira vista como alternativa à inevitável divisão e descentramento do sujeito freudiano. Winnicott esteve atento, em vida, à confusão que gerou sua noção de que uma criança tem o potencial de se desenvolver posto em marcha quando acompanhado de uma “mãe suficientemente boa”. “Você usa as palavras *boa experiência*”, escreveu Winnicott em uma carta para Helm Stierlin,

A mim me parece importante que em meus escritos sempre digo *suficientemente boa* ao invés de apenas *boa*. Penso que a palavra *suficientemente boa* ajuda a afastar o leitor para longe do sentimentalismo e da idealização. (Winnicott, 1969, apud. Rodman, 1987, p. 195)

Uma das intenções primordiais de Winnicott ao tentar retirar o sentimentalismo daquilo que tardiamente passou a chamar de “mãe-ambiente” era a preservação do papel do ódio e da destrutividade, que não devem ser subestimados em sua teoria do desenvolvimento especialmente quando se considera os mecanismos que produzem e sustentam a diferença e a separação (Winnicott, 1968/2005). Todavia, a questão problemática que resta após se retirar o sentimentalismo do caminho é relativa à própria teleologia e à forma acabada de sujeito que ela promete, ao mesmo tempo em que antecipa que as falhas na constituição subjetiva deverão ser tributárias de relações objetais precoces que não foram suficientemente boas.

Conforme lemos no próprio Winnicott (1971/2005a) a respeito do que considera um dos atributos mais preciosos da existência, a criatividade:

Tendo garantida uma capacidade cerebral razoável, inteligência o suficiente para permitir que o indivíduo se torne uma pessoa que vive e participa da vida da comunidade, tudo que acontece é criativo, exceto até o ponto em que o indivíduo está doente, ou está em apuros por fatores ambientais que sufocam seu processo criativo. (p. 91)

O exemplo mais pertinente disso, porém, para os fins desta investigação, é a questão da identidade. Segundo as linhas que vimos resumidas acima, a partir da tendência natural ao desenvolvimento, espera-se que a identidade se assente em uma base sólida, o próprio ego e o *self* do indivíduo, respectivamente do ponto de vista descritivo e experiencial.

É a partir desta base sólida, individualizada e identitária, que ao sujeito pode ser atribuída a conquista de um desenvolvimento pessoal bem-sucedido e a experiência de participação em sua comunidade ampla. Em poucas linhas e de forma muito direta, aí estão colocadas as bases da emergência de um sujeito político. A partir da semântica winnicottiana que equivale o ego maduro à conquista do estágio do Eu sou (Winnicott, 1990), do *ser (being)* que emana de uma experiência primordial de alteridade adaptada que baseia o *fazer (doing)* (Winnicott, 1971/2005a), Fulgencio (2014) resume esta progressão:

Em termos das experiências de si mesmo, pode-se afirmar que o indivíduo segue uma linha que vai do Sou para o Eu Sou, que embasa o Eu Faço, seguindo em direção, na saúde, a um Eu sou uma pessoa inteira que se relaciona com pessoas inteiras, caminhando para um horizonte cada vez mais amplo (sempre sujeito a instabilidades, regressões e progressões também dependentes do ambiente e da situação ambiental) do Eu sou um cidadão do mundo. (s/p)

Frosh (2010), do ponto de vista do estudioso da contribuição psicanalítica para o pensamento ético e político, e tomando como base a compreensão integrativa e a promessa de pertinência exemplificada na citação acima, critica a compreensão da identidade que se funda no emprego de uma categoria como o verdadeiro *self*. O autor aponta que diversos psicanalistas operam a partir de um conjunto de assunções semelhantes a esta, compreendendo a psicopatologia enquanto malogro de falhas subsumidas ao holding materno e ao “reconhecimento psicológico” (p. 115).

Ou seja, é coerente com a noção de um sujeito que progressiva e naturalmente encontra sua forma acabada em uma identidade pessoal e potencialmente criativa que o mesmo seja cognoscível por um outro, e especialmente que dependa deste reconhecimento para poder se estabelecer enquanto sujeito em seus primórdios. Isto se

revela distintamente em uma importante citação de Winnicott (1960/1990c), a respeito de sua atitude quanto à análise baseada naquilo que chamou de falso *self*:

Este trabalho não recompensado é apenas proveitosamente encurtado quando o analista pode apontar e especificar uma ausência de alguma característica essencial: “Você não tem boca”, “Você ainda não começou a existir”, “Fisicamente você é um homem, mas você não tem nenhuma experiência do que é a masculinidade”, e por aí vai. Estes reconhecimentos de fatos importantes, clarificados nos momentos certos, abrem caminho para a comunicação com o *self* verdadeiro. (p. 152)

Ou seja, a partir do reconhecimento da ausência de caracteres fundamentais, neste contexto, da personalização – incluindo aí a masculinidade enquanto predicado identitário que deva corresponder aos contornos anatômicos –, Winnicott aventa a possibilidade de um reconhecimento preciso do sujeito.

Todavia, seria mesmo o *self* passível de ser correta e precisamente reconhecido, e mais especificamente, haveria a possibilidade de comunicação com o que é chamado de *self* verdadeiro? Por um lado, o verdadeiro *self* é, conforme veremos extensamente no percurso desta pesquisa, um postulado teórico rigorosamente alheio ao princípio de realidade¹⁴, de acordo com o próprio Winnicott (1963/2005). Por outro lado, à parte empregarmos o termo “reconhecimento” na teoria do desenvolvimento winnicottiano para os primeiros momentos da vida do *infans* como relativo à recepção dos movimentos expansivos do bebê (por exemplo, o *holding* e o *handling* que possibilita os contornos de seu psique-soma), veremos também que reconhecer implica uma operação indissociável dos caracteres normativos disponíveis na cultura, os quais ditam quais sujeitos são ou não são passíveis de reconhecimento (Butler, 2005).

Ou seja, apesar de Winnicott enredar, em sua teorização dos processos constitutivos do sujeito na primeira infância enquanto indissociáveis da relacionalidade com um outro, há uma problematização fundamental a ser feita quando adentramos no campo da ética e da política: este não é o campo da harmonia, da adaptação e dificilmente também da criatividade que emanaria de sujeitos acerca dos quais poderíamos dizer que “tudo correu bem” na fragilidade e vulnerabilidade de seus desenvolvimentos emocionais

¹⁴ Um dos dois princípios do funcionamento mental (o outro sendo o princípio do prazer), o princípio de realidade, para Freud (Freud, 1911/2010), sucede o princípio do prazer no desenvolvimento subjetivo. Economicamente, força o psiquismo a adequar sua busca por satisfação às condições da realidade, resultando em modulações, adiamentos e sofisticções relacionadas à atividade egoica (como a consciência, o juízo, a memória e o próprio pensamento).

primitivos. Propomos que há elementos para pensarmos isso no próprio Winnicott, e estabeleceremos as bases para esta reflexão à frente, na segunda parte desta tese.

1.5. Os paradoxos do espelho: alienação e reconhecimento

Visando ao início da discussão acerca do quanto o núcleo incomunicável do *self* em Winnicott tensiona a teleologia integrativa apresentada acima, gostaríamos de colocar uma questão sobre a distinção entre a teorização acerca da função especular em Winnicott e outra influente reflexão psicanalítica que lança mão da mesma metáfora, qual seja, a de Jacques Lacan. Tal distinção serviu e continua servindo como um índice rigoroso da diferença entre os dois psicanalistas (Kellond, 2019). Em Winnicott, conforme vimos, costuma-se destacar o rosto do outro real e concreto refletindo precisamente, “se tudo correr bem”, o rosto do *self* emergente do bebê. Com efeito, a alienação, neste cenário, aparece como consequência de um espelhamento não-adaptativo que, conforme Figueiredo (2009), “não poderá efetivar a tarefa do reconhecimento, criando imagens falsas e alienantes do *self*”, compreendidas como prejuízos à “instalação da autoimagem e da autoestima (dimensões do *self*)” (p. 138).

Com efeito, como versa o raciocínio costumeiro e sintetizado em *Distorção do ego em falso e verdadeiro self* (Winnicott, 1960/1990c), o *self* do indivíduo incorrerá em uma cisão, na qual uma parte dita “verdadeira” se retrairá, afastando-se do contato com o outro real para uma esfera protegida (alienada, pode-se dizer) por uma outra parte da cisão, “falsa”, que se adaptará ao outro que se impõe às necessidades do *self* imaturo. Com efeito, este é um cenário exclusivista e patológico que arrasta a noção de cisão como uma ocorrência extraordinária e desafortunada do desenvolvimento, trazendo consigo também a possibilidade de uma interpretação em que o decentramento do sujeito seja equivalente a este prejuízo na tendência integrativa.

Por sua vez, o espelho de Lacan, resumido acima, é a operação paroxística da instalação do imaginário, do engodo de totalidade que recobre o corpo despedaçado originário e aliena o sujeito no desejo do Outro. Kupermann (2014) sintetiza com precisão a diferença entre as duas figurações do espelho:

Desde Freud, a psicanálise nos apresenta variadas espécies de espelho. Há o espelho da neutralidade descrito no contexto de seus artigos sobre a técnica, segundo o qual o psicanalista nada faria além de refletir para o analisando as suas próprias fantasias atualizadas na transferência; há o

estádio do espelho formulado por Jacques Lacan, signo da alienação do sujeito capturado permanentemente na quimera narcísica construída a partir do desejo do Outro; e há o espelho sustentado pelo rosto da mãe no qual, segundo Donald Woods Winnicott, a criança reconhece seu gesto espontâneo e a experiência legítima de onipotência, criadora de si e do mundo que a circunda. (p. 18)

Peter Sloterdijk (2004) é ainda mais enfático quanto à distinção entre a posição de ambos os psicanalistas quanto ao papel e função do espelho no desenvolvimento. Seu argumento é o de que Lacan incidiu em um erro grosseiro, sobrevalorizando exclusivamente a imagem escópica da superfície refletora em detrimento da coerência de seu corpo, adquirida pela sustentação de um outro em momentos muito mais precoces. “A imagem própria especular, como tal”, escreve o filósofo,

não pode acrescentar à “auto”-averiguação da criança nada que não estivesse plantado desde há muito no nível dos jogos de ressonância vocais, táteis, interfaciais e emocionais e dos seus sentimentos internos. Antes de todo e qualquer encontro com a própria imagem no espelho um *infans* não descuidado “sabe” muito bem e com precisão o que significa viver de maneira não traumatizada no interior de uma dualidade continente e sustentadora. (p. 119)

O uso dos vocábulos “jogos” e “dualidade continente e sustentadora” remetem imediatamente ao fundo winnicottiano de sua crítica. Mesmo que Sloterdijk não tribute especificamente a Winnicott a alternativa “correta” frente ao “erro” de Lacan, encontramos no psicanalista inglês, conforme já vimos, as bases para fundamentarmos o encontro da criança com o rosto de seu cuidador primordial enquanto derivado de uma ação prolongada de sustentação não-intrusiva e que lhe ofereça, antes do registro escópico do rosto-espelho, a oportunidade para que seu *self* assente morada em seu próprio corpo que se supõe, então, integrado. Em síntese, em Lacan, o espelho resume a alienação do sujeito frente ao desejo do Outro e, em Winnicott, o espelho do rosto do cuidador atento e vivo reflete o que vê sua criança no transcorrer de seu *self* verdadeiro, de seu gesto espontâneo. Mas isso seria tudo?

Para Roberto Graña (2011), Lacan e Winnicott se aproximam na medida em que ambos textos, embora extremamente influentes, ignorem dimensões fundamentais do que o psicanalista brasileiro chama de “paradoxo da subjetivação”. Dimensões que se fazem consideráveis enquanto ausências na medida em que figuram em outros momentos, igualmente anteriores, da obra dos dois autores. Acompanhemos por um momento o psicanalista em sua reflexão.

Graña (2011) sustenta a ideia de que, em Lacan, a integração ou constituição do sujeito humano individuado certamente se dá ao modo da alienação, mas seria limitante enxergar especificamente neste texto tudo o que o psicanalista já havia dito acerca da função do espelhamento na constituição do sujeito humano. Em uma pesquisa atenta pelas obras anteriores ao *Estádio do espelho*, daquilo que chama de “fase fenomenológica” de Lacan, Graña aponta para o fato de que nas margens deste texto encontra-se o que em seu corpo é apenas enunciado de maneira pálida: a relevância da perspectiva da intersubjetividade. No texto de 1938 intitulado *Os complexos familiares na formação do indivíduo*, Lacan (1938/1985) dará ênfase à imagem do rosto de seu cuidador entre os primeiros interesses afetivos do recém-nascido, preeminente frente às demais sensações da percepção externa que constituem suas primeiras unidades de percepção. Afastando-nos da impressão simplista de que no *Estádio do espelho* se circunscreve apenas ao objeto real especular, Lacan escreve que

é preciso, porém, mencionar à parte, como um fato de estrutura, a reação de interesse que a criança manifesta diante do rosto humano: ela é extremamente precoce, observando-se desde os primeiros dias e antes mesmo que as coordenações motoras dos olhos estejam concluídas. (p. 25)

Antes do texto clássico de 1949, com efeito, Lacan destaca insistentemente “as impressões estruturantes da subjetividade num inconsciente ainda não recalcado que a relação primordial com o outro humano tem a força de fundamentalmente promulgar” (Graña, 2011, p. 23). Ademais, aproximando-se ainda mais do Winnicott com o qual acostumamo-nos a pensar a importância dos cuidados primordiais, Lacan (1938/1985) ainda enfatiza que as relações eletivas da primeira infância permitem conceber na criança “certo conhecimento muito precoce da presença que a função materna preenche, e o papel de traumatismo causal que, em algumas neuroses e certos distúrbios do caráter, pode desempenhar uma *substituição dessa presença*”. Com efeito, ainda segundo o psicanalista francês, esse conhecimento muito arcaico “*pouco se distingue da adaptação afetiva*” (p. 25, grifos nossos).

Deve causar certo espanto aos leitores acostumados à enorme distância entre os postulados lacanianos e winnicottianos acerca do movimento constitutivo do sujeito humano e sua relação com o outro primordial que, nestes trechos e reflexões supracitados, as ideias avançadas guardam grande intimidade entre um e outro. Ainda mais se considerarmos, junto ao texto *A agressividade em psicanálise* (Lacan, 1948/1998), que o psicanalista pense que “no que tange ao rosto humano”,

o que demonstra o fenômeno do reconhecimento que implica a subjetividade são os sinais de jubilação triunfante e o ludismo de discernimento que caracterizam, desde o sexto mês, o encontro com sua imagem no espelho pela criança (p. 115).

Ou seja, mesmo que a especularização que se vê ao se estudar o pensamento de Lacan no *Estádio do espelho* não inclua explicitamente o rosto humano e a dimensão criativa e lúdica da experiência, não se pode ignorar que tais ideias estejam implícitas em seu raciocínio, em um diálogo silencioso e eloquente com Winnicott. Em ambos, propomos, apesar das diferentes tônicas manifestadas ao longo de suas obras, está presente a dimensão paradoxal da subjetivação que rende, no processo intersubjetivo, um único ser total (Winnicott, 1945/1987a) e ao mesmo tempo uma “imagem que o aliena em si mesmo” (Lacan, 1948/1998, p. 116). Graña (2011) sintetiza desta maneira sua percepção do paradoxo da subjetivação:

Há neste movimento constitutivo do sujeito algo que se aliena, mas há também algo que se oculta, que se introverte no modo do extravio, e que será inacessível doravante, algo que não se comunicará, nem aos outros nem ao próprio sujeito, senão fugazmente na ocorrência do tropeço, da falha, da torpeza ou da *despalavra*. Algo que é definitivamente sem nome, mas é capaz de manifestar-se como *poiesis*, acontecimento, criação. (p. 27)

O que pretendemos apontar aqui, através desta intertextualidade em torno da metáfora do espelho em Lacan e Winnicott em seus textos correspondentes, é o fato de que a omissão de Lacan da dimensão criativa do sujeito na operação do espelhamento se aproxima da omissão de Winnicott da recusa do sujeito a ser reconhecido pelo outro, mesmo no contexto em que se lhe tenha oferecido as condições ideais para sua manifestação. “A teorização lacaniana preserva”, escreve Graña (2011), “um campo de liberdade para o jorro do sujeito, para sua sobreposição ativa aos laços alienantes no movimento de realização, no advento a si” (p. 32), mas que no *Estádio do espelho* “corre o risco de enfatizar excessivamente uma perspectiva cognitiva ou desiderativa”, na qual “o amor, que não é o mesmo que conhecimento nem o mesmo que desejo, parece estar fora de questão” (p. 35). Da mesma maneira que o espelho, em Winnicott,

sofre a vertigem de uma formulação romântica onde a indiferença e o ódio não são compreendidos no gradiente das respostas especulares. Ora, a mãe que ama vitalmente seu filho é tão espelho ou tão pouco espelho quanto a que odeia ativamente seu filho ou a que lhe é indiferente. Não existe a menor possibilidade humana de apreensão pura, direta e imediata do ser do bebê. (p. 35)

Graña (2011) aqui lança um expediente um tanto perigoso: se a mãe que é indiferente ao filho (muito mais inclusive que a que odeia o filho) é tão espelho quanto aquela que não é indiferente, qual o lugar da recusa da relação? Podemos tentar compreender o autor como insinuando que o espelho indiferente também é um tipo de especularidade se aceitamos a ideia de que o espelho não reflete um ente pré-moldado da realidade, mas que produz a própria realidade daquilo que toma forma no. Isto, porém, valeria ao campo da representação (egoica, portanto) do *self*, mas é difícil pensar que a recusa estética seria capaz de oferecer algum tipo de espelhamento. Quanto ao campo da estética na formação do *self*, aquele que vimos ser destacado por Sloterdijk (2004) e Safra (1999), o espelhamento é muito mais pertinente à presença afetiva (Kupermann, 2008b) do outro. Sem esta presença e o reconhecimento dela oriundo, a própria recusa do reconhecimento (representacional) não pode ser realizado. O sujeito deve ter tido a possibilidade de produzir algum lugar para onde se retirar. Mas o que seria este lugar?

Capítulo 2. O *self* winnicottiano e suas histórias de origem

Um dos preconceitos que mais dificultam a circulação e presença de Winnicott nos debates contemporâneos que buscam inspiração nas teorias da subjetividade psicanalíticas é o suposto essencialismo e solipsismo que caracterizaria o cerne do *self* winnicottiano. Na visão de alguns críticos, o sujeito, conforme proposto pelo psicanalista inglês, estaria definitivamente marcado pela noção de uma identidade fixa e essencial, de onde emanam os caracteres que – auxiliado pelo ambiente facilitador que não intervém no processo natural do desenvolvimento – mais tarde constituiriam sua personalidade (Hekman, 2000).

Cabe-nos demonstrar o quanto esta impressão é enganosa e mascara uma teorização complexa que, ademais, recusa o essencialismo de uma identidade fixa sem também entregar totalmente a constituição do sujeito apenas às contingências do discurso e do poder. Ou seja, há uma posição intermediária entre a noção de um sujeito moderno, fixo e essencialista, cuja rejeição é atualmente quase unânime, e o esvaziamento da ontologia subjetiva em prol da performatividade dos “atos sem atores¹⁵” (Butler, 2006, 2011). Para Winnicott e sua teoria da criatividade, é fundamental que haja um ator que possa atribuir-se como criador de seus atos, sendo esta a base do que faz a vida ser interessante de se viver. Mas isto não necessariamente implica que sua origem seja metafísica e solipsista, nem que este seja o ente cognoscível do racionalismo, passível de uma narrativa identitária e integrada. Como este tema será expandido nos próximos capítulos, detenhamo-nos aqui nas bases teóricas deste ator por trás dos atos, das distintas histórias de origem que Winnicott conjectura para seu sujeito e suas implicações.

¹⁵ Uma das porta-vozes contemporâneas mais representativas da concepção que recusa a ontologia em sua crítica às identidades em prol do estabelecimento de um sujeito que se constitui retrospectivamente por seus atos performativos é, evidentemente, Judith Butler. Para a filósofa norte-americana, no início de sua trajetória intelectual, o sujeito do gênero não emanava de um núcleo identitário anterior às normas sociais, mas era ele próprio uma ilusão retrospectiva que creditava emanar de uma ontologia o que, em realidade, era antes a citação repetitiva das normas que ditavam o que deveria ou não deveria ser pertinente a um ou outro sexo (Butler, 2006). As posições da autora não apenas influenciaram massivamente todo o campo de pesquisas acerca da identidade, mas se constitui até hoje como uma referência obrigatória do debate.

Porém, poucos se dão conta de que Butler não se restringiu ao esvaziamento da subjetividade em sua crítica às identidades. Após *Corpos que importam* (Butler, 2011), nas expansões de sua teorização para outros campos além do tema do gênero, Butler abre importantes concessões à ontologia subjetiva, mesmo que jamais tenha assumido os mesmos parâmetros que constituíam o sujeito moderno que tanto criticou. Retornaremos a este tema na terceira parte desta tese, quando colocarmos Winnicott e Butler em debate.

2.1. O *self*-bolha e o centro de gravidade

É explícito que Winnicott nunca fora um adepto do eruditismo filosófico em suas teorizações acerca dos fenômenos psicológicos e da vida humana como um todo. Sua escrita é marcada por um realismo expressivo, originário de sua experiência clínica, de onde se destaca o uso de termos da linguagem corrente para tentar comunicar de forma relativamente clara e sem jargões o que compreendia acerca daquilo que tratava em seu cotidiano. A recusa do eruditismo fica bastante clara em uma passagem de *O uso de um objeto* (Winnicott, 1969/2005f):

Um filósofo de gabinete [*armchair philosopher*] poderia argumentar a partir disso que não há tal coisa na prática como o uso de um objeto: se o objeto é externo, então o objeto é destruído pelo sujeito. Se o filósofo saísse de sua poltrona e se sentasse junto a seu paciente no chão, ele perceberia que há uma posição intermediária. (p. 120)

Porém, é notável que o sarcasmo (a figura do filósofo de gabinete destacando a idiotia da ruminação erudita) seja expresso justamente em um de seus textos mais abstratos, sendo a posição intermediária sobre a qual advoga o processo de constante destruição dos objetos pelo *infans* em sua vida imaginária indiferenciada, além da sobrevivência destes ao gesto destrutivo que promove sua redescoberta como um ente separado de suas fantasias onipotentes.

Com efeito, Winnicott poderia, sem exageros, ser tido como um “psicanalista de gabinete” que não deixa de sair de sua poltrona e sentar-se com seus pacientes, por mais prático que gostaria de se considerar (Goldman, 1993). O empirismo de Winnicott, no sentido forte do termo, não abre concessões a pressuposições transcendentais e apriorísticas acerca do conhecimento, e o material que obtinha de suas experiências psicanalíticas tampouco se furtava a um método, idiossincrático certamente, mas antes de tudo imaginativo e especulativo.

Ponderando acerca da imaginatividade e especulação inescapável quando se trata do nascimento psicológico do “eu”¹⁶, Butler (2005) está, com efeito, correta ao escrever que qualquer um que tente apresentar uma narrativa sobre este mesmo nascimento não está fadado necessariamente ao erro, mas à ficção abstrata:

¹⁶ Butler (2005) não está, aqui, falando do Eu enquanto instância do aparelho psíquico freudiano, mas do sujeito gramatical.

O fato de não haver reconstrução narrativa definitiva ou adequada da pré-história do “eu” que fala não quer dizer que não possamos contá-la; significa apenas que no momento em que a narramos nós nos tornamos filósofos especulativos ou escritores de ficção. (p. 78)

O “eu” falante, portanto, pode expedir uma narrativa de sua pré-história. Todavia, de acordo com a posição da filósofa, nos primórdios de seu nascimento, antes de ter de fato se tornado um sujeito distinto do ambiente que pode, então, reconhecer e apropriar-se cognitivamente, o “eu” não estava lá para experienciar e apreender epistemicamente sua história. Com efeito, quais seriam as histórias de origem que Winnicott, enquanto ficcionista e filósofo especulativo, apresenta para narrar a pré-história do sujeito?

Mesmo que possamos dizer que praticamente toda a teorização winnicottiana versa sobre este tema¹⁷ em suas condições de possibilidade e seus infortúnios, há dois grandes eixos metafóricos que abordam o tema da pré-história do “eu”, quais sejam, a bolha e o centro de gravidade. Ambos, conforme veremos, apresentam distintas consequências heurísticas para duas noções-chave da metapsicologia winnicottiana: a dita “continuidade do ser” (*going on being*) e a criatividade e agressividade primordial.

O tema do *self* como bolha ocorre em 1949, no texto *Memórias do parto, trauma do nascimento e angústia*, em que Winnicott aborda a polêmica do trauma do nascimento para acrescentar sua contribuição de que, havendo uma adaptação ativa por parte do ambiente no nascimento da criança, não há intrusão nem reação do infante e, por isso, o trauma pode ser desconsiderado. Para ilustrar este raciocínio, Winnicott reporta uma metáfora oriunda da associação de uma de suas pacientes, a qual se encontrava sob regressão em análise até um momento bastante primitivo. “A paciente disse”, reporta Winnicott (1949/2007a),

‘No início o indivíduo é como uma bolha. Se a pressão externa ativamente se adapta à pressão interna, então *é a bolha a coisa significativa, quer dizer, o self do infante*. Se, todavia, a pressão ambiental é maior ou menor que a pressão interna à bolha, então não é a bolha a coisa importante, mas o ambiente’ (p. 183, grifos nossos)

¹⁷ Seria mais apropriado dizer que a teorização winnicottiana aborda a gênese do indivíduo ou do *self* e sua relacionalidade. Porém, preservaremos a noção de sujeito na medida em que tentaremos articulá-la à teorização winnicottiana neste capítulo, conforme veremos.

A partir deste ponto, Winnicott (1949/2007a) assume a metáfora da paciente e encadeia sua própria reflexão, afirmando que, em análise, a paciente pôde encontrar a experiência ausente em sua entrada no mundo através de seu analista, “uma mãe relaxada, quer dizer, viva, desperta e pronta para oferecer adaptação ativa por sua qualidade de ser devota a seu infante” (p. 183). Mais especificamente alinhado à metáfora, a atmosfera (de relaxamento, acrescente-se) do *setting* analítico oferecido pelo psicanalista sensível às falhas primitivas permite que a bolha, o suposto *self* da paciente, torne-se a coisa significativa, não tendo que se adaptar reativamente à pressão exterior e podendo retomar a continuidade da existência interrompida pela necessidade de reagir.

A metáfora é claramente apropriada à proposta winnicottiana de uma prática clínica que priorizasse o encontro analítico enquanto reparador de inícios traumáticos, caracterizados por falhas graves na adaptação. Todavia, por mais evocativa que seja, a metáfora apresenta consequências complicadas. A imagem da bolha, sendo um centro em si mesma – reforçado pela ideia de que o *self* do infante é o que há de significativo –, evoca a impressão de um ente solipsista originário claramente delimitado de seu ambiente desde os primórdios. Ademais, a relação com o ambiente que esta metáfora sugere, mesmo que sirva de ilustração para a noção que a Winnicott era fundamental, da adaptação dos cuidadores ao recém-nascido em sua vulnerabilidade radical, faz parecer que a relação entre eles é meramente de um ajuste hidráulico. Ou seja, problematicamente, Winnicott assume aqui justamente aquilo que seus críticos atuais mais desprezam: o sujeito moderno, cuja identidade emana de um cerne fixo e apenas balizado pelo ambiente facilitador.

Fabio Belo (2012) é particularmente enfático ao criticar o quanto tal solipsismo é mobilizado em algumas noções winnicottianas – como o núcleo incomunicável do *self*, que veremos na segunda parte –, as quais se distinguem de outras noções winnicottianas menos “ptolemaicas”, utilizando a linguagem de Laplanche (1999) e mais “copernicanas”, como a transicionalidade e o espaço potencial¹⁸. Outra consequência que vai ao encontro da acima exposta, detectada por Jan Abram (1997), é o postulado da existência de um *self* diferenciado desde um momento primordial, antes até do nascimento. Como de costume, aqui fica patente a confusão de Winnicott quanto ao

¹⁸ O copernicano e o ptolemaico, para Laplanche (1999), referem-se respectivamente às narrativas psicanalíticas que destacam a preeminência do outro na estruturação da subjetividade e aquelas que priorizam um raciocínio solipsista. Veremos mais à frente o quanto o psicanalista francês dedicou-se a elaborar um edifício teórico fundamentalmente copernicano.

emprego de sua linguagem teórica – por priorizar a clareza comunicativa e a linguagem evocativa – especificamente acerca do que é um *self* e qual sua densidade e extensão ontológica e seu percurso genealógico.

Todavia, em um momento posterior, Winnicott apresentará uma outra imagem para pensar sobre o tema da gênese do sujeito. Da mesma forma que nos parece mais apropriada, a confusão advinda do postulado de um *self* presente desde os primórdios é evitada por algo que caracterizará cada vez mais o pensamento tardio de Winnicott: a primazia dos processos frente aos fins. Abordando novamente o tema da angústia, em *Angústia associada à insegurança* (Winnicott, 1952/1987c), o psicanalista se volta ao tema do nascimento e dos primórdios da vida subjetiva. A questão que norteia uma das afirmações mais potentes de Winnicott endereça o que precederia a primeira relação de objeto.

A resposta, por sua vez, envolve uma retomada do que o psicanalista havia afirmado anos antes com sua máxima: “*Não existe tal coisa como um bebê*” (Winnicott, 1952/1987, p. 99). Quer dizer, a despeito do que parece para o observador externo, aquela criatura nunca será vista sozinha, tanto no sentido prosaico quanto metapsicológico: sua vida, mesmo que ainda não tenha se configurado enquanto uma vida pessoal, é sempre acompanhada por um outro, mesmo que este, por sua vez, ainda não seja de fato conhecido enquanto um outro. A afirmação que dispara a retomada de uma de suas máximas mais famosas é a de que

a unidade não é o indivíduo, a unidade é um arranjo indivíduo-ambiente (*environment-individual set-up*). O centro de gravidade do *being* não começa no indivíduo. Ele está no arranjo todo. Através do cuidado suficientemente bom, do *holding* e do manejo geral, a casca começa a tomar forma e o núcleo (que a nós parecia ser o tempo todo um bebê humano) pode começar a se tornar um indivíduo. (p. 99-100)

Observemos a sutileza do pensamento winnicottiano nesta reflexão. O autor evita qualquer expediente assertivo sobre a gênese do sujeito em assunções biologizantes e individualistas ao trocar o foco de um suposto *self*-bolha presente desde o início a um centro de gravidade intersticial, a qual gostaríamos de chamar aqui a partir de agora de “cultura materna”. A noção de arranjo (*set-up*) é tão mais apropriada nesta sutileza na medida em que não se compromete com diferenciações que serão feitas posteriormente, evocando no leitor a imagem do que Winnicott repetidamente enfatizará enquanto a não-integração (Winnicott, 1945/1987c). A realidade fragmentária de um sujeito em constituição imiscuído com os fragmentos de um ambiente é ilustrada mais

especificamente em *Introdução primária à realidade*: “não há uma linha entre o interno e o externo”, escreve Winnicott (1948/1996), “mas várias coisas fragmentadas, o céu visto através das árvores, algo que tem a ver com os olhos da mãe, entrando e saindo, vagando por aí” (p. 25).

Ademais, destaca-se o caráter processual da gênese do núcleo do *self*, que se pode observar na proposição de *Ansiedade associada à insegurança* (1952/1987) no uso de gerúndios e expressões que denotam eventos em potencial. Poderíamos parodiar Winnicott e dizer, contrariamente à metáfora “roubada” de sua paciente, que “não há tal coisa como uma bolha”, a partir desta consideração do centro de gravidade e sua gênese no espaço intersticial entre dois entes que se constituirão em uma virtualidade posterior. Como é costumeiramente dito que o silêncio entre duas notas musicais é a definição mesma de música¹⁹, é de se dizer, a partir dessa noção de centro de gravidade, que a partir do espaço entre dois corpos virtuais potencialmente se constitui um *self*, um Eu e, posteriormente, um sujeito.

Com efeito, contra o solipsismo e em consonância com esta metáfora, vale a assertiva de Michael Oppenheim (2006): “não há *self*, não há tal coisa como um *self*, sem o outro” (p. 103). Assim, o que veremos designar o núcleo do *self* se situa como o tempo do informe primordial, mantido ao abrigo da integração e da situação do sujeito na estrutura comunicativa do mundo externo e de seus objetos objetivos. Seguindo a citação acima reproduzida de *Introdução primária à realidade* (Winnicott, 1948/1996), o psicanalista aponta justamente para isso. Após descrever a fragmentação e a mistura do ambiente e do sujeito no arranjo (*set-up*) primordial, Winnicott escreve que “Não há qualquer *necessidade de integração* (p. 25, grifos nossos) e, ademais,

Isto é algo *extremamente valioso de se reter*: nós perdemos algo sem isso. Tem algo a ver com estar calmo, relaxado, descansado e se sentindo imiscuído com pessoas e coisas quando não há excitação. (p. 25, grifos nossos)

Ou seja, a integração que, diga-se de passagem, é apontada aqui como resultante de uma necessidade, é associada à inquietude e à separação e distinção do *self* e do outro. É compreensível, assim, a indisposição de Fabio Belo (2012) frente à noção do *self* isolado e incomunicável. Todavia, sugerimos que esse aparente “fechamento

¹⁹ Atribui-se a Claude Debussy a frase “a música é o espaço entre as notas”, que tem algumas variações como “a música não está nas notas, mas no silêncio entre elas”.

ptolemaico”²⁰ deva ser compreendido como a aquisição, por parte do sujeito em potencial, da impressão de sua agência no mundo, de ser um ator de onde emanam seus atos.

Todavia, paradoxalmente, o estabelecimento da agência e do que aparenta ser um solipsismo originário do sujeito é, metapsicologicamente, tão mais eficiente quanto mais o é a presença e atitude do que se imiscui no tempo de indiferenciação entre o eu e o outro da cultura materna. Usamos imiscuir, e não introjetar, para pensar sobre estes fenômenos primordiais na medida em que, ao contrário da tradição kleiniana e no que acreditamos ser justamente um movimento winnicottiano para fora do solipsismo originário da figura mais influente em sua formação psicanalítica, não há, de saída, um Eu que assimile para dentro de sua esfera representacional os objetos enquanto objetos. Por outro lado, não havendo um Eu primordial, tampouco há espaço para a operação da expulsão de conteúdos repudiados por este em um objeto que os encarne.

Ou seja, tanto a introjeção quanto a projeção, enquanto dependentes da assunção de relações objetais e de um Eu primordiais, no pensamento propriamente autoral de Winnicott são apenas possíveis depois de um longo desenvolvimento no âmbito deste momento fundamental de indiferenciação e ausência de formas e limites fronteiriços.

Por isso, acreditamos ser interessante lançar mão do termo imiscuir para descrever o estado de coisas neste momento de indiferenciação entre o Eu e o outro. A virtualidade do que será posteriormente repudiado afeta o Eu em desenvolvimento por meio das impressões afetivas e representações fragmentárias, mistura-se e se confunde com este último na cultura materna, conforme o próprio significado da palavra imiscuir, de ligar-se intimamente, confundir-se. Dessa forma, ao mesmo tempo em que se sublinha a indistinção primordial entre o subjetivo e o objetivo na vida primitiva do bebê, evita-se a pressuposição de um continente ou receptor que porte o conceito de introjeção, algo que ainda não cabe no momento paradoxal de relacionalidade indistinta.

Conforme afirmamos, estas duas narrativas de origem do Eu apresentam consequências diferentes para a conceituação das noções de continuidade do ser (*going on being*) e de gesto espontâneo, ambas fundamentais no pensamento winnicottiano. Em síntese, os dois grandes índices de distinção entre as duas posições repousam justamente sobre o solipsismo da noção do *self*-bolha presente desde os primórdios e o núcleo identitário, ausente na noção do centro de gravidade e da gênese social do *self*. Mas antes

²⁰ Esta expressão é utilizada por Dominique Scarfone (2005) para descrever a constituição do Eu como efeito do repúdio de tudo que é não-Eu (Winnicott, 1963/1989a) e a consequente impressão de um fechamento narcísico solipsista.

de pensarmos sobre esta distinção, perguntemos: o que Winnicott entende ser a continuidade do ser (*going on being*)?

A continuidade do ser, ou continuidade da existência – as duas traduções consagradas na literatura winnicottiana no Brasil –, em uma primeira leitura, parece ser a forma que a subjetividade assume no tempo quando não necessita reagir a intrusões ambientais paralisantes. Conforme escreve Winnicott (1960/1990d),

Se os cuidados maternos não são suficientemente bons, o infante na verdade não chega a *aceder à existência*, na medida em que não há a continuidade do ser (*continuity of being*); ao contrário, a personalidade se ergue na base de reações a intrusões ambientais. (p. 54, grifos nossos)

Ou seja, ao usar a expressão “aceder à existência”, Winnicott implica que o próprio ser (*being*) possui uma história, e esta história é contada pelo psicanalista em um texto tardio chamado *A criatividade e suas origens* (Winnicott, 1971/2005f). Neste, como indica o título, Winnicott irá buscar pensar (de forma tão ou mais imaginativa e abstrata que o fez em *O uso de um objeto*) o nascimento do sujeito criativo naquilo que chamou de “elemento feminino puro” e no “elemento masculino puro”.

O elemento feminino puro é, grosso modo, o potencial identificatório do sujeito em desenvolvimento, manifestado em condições de máxima dependência, que sedimenta a história relacional do *infans*, os primeiros contornos de seu *self*: “a história de um bebê individual não pode ser escrita nos termos do bebê sozinho” (Winnicott, 1971/2005f, p. 95). Em primeiro lugar, no contexto da cultura materna, há o encenar daquilo que do lado de fora, um observador poderia ver como a mãe amamentando (ou segurando, trocando, movendo e acariciando seu infante), algo que resulta na presença indiferenciada do que Winnicott chamou de “objetos subjetivos”.

Ao objeto subjetivo primordial, aquele que responde ao gesto voraz do corpo ainda não integrado do *infans*, Winnicott nomeará convenientemente de “seio”. As aspas são empregadas por ele próprio quando reflete sobre este objeto, na medida em que não se trata de um seio real ou uma representação do mesmo. Trata-se, antes, de um dispositivo, um catalisador da experiência da ilusão: um dos dois terminais das “duas linhas” que podem se sobrepor (Winnicott, 1945/1987a). Em síntese, trata-se daquilo que oferecerá ao *infans*, no momento em que ele o ataca impiedosamente, a resposta nutritiva que ele não “sabia” que desejava, mas que se manifestará como uma experiência de criação própria, mágica.

Este tipo de relação objetal propriamente inconsciente, com efeito, “estabelece o que é talvez a mais simples de todas as experiências”, qual seja, “a experiência do *being*” (Winnicott, 1971/2005f, p. 108). Esta experiência, ademais, estabelece aquilo que Winnicott chama de “identidade primária (*primary identity*)” (p. 108). Retomando o que colocamos acima, o sujeito winnicottiano e sua suposta identidade tem em seu núcleo não um caractere ou um conjunto de caracteres fixos e essenciais que se manifestam com o suporte do ambiente. Ele é propriamente a sedimentação de uma experiência social, contingente e histórica.

Com efeito, esta primeira experiência e sua repetição ao longo dos cuidados com o *infans* em seus primeiros momentos de vida tende a consolidar, junto à parceria psicossomática que advém da psiquê encontrando morada (*indwelling*) no corpo (Winnicott, 1970/1989), aquilo que costumamos traduzir como ser ou existência. Todavia, há também, nesta experiência identificatória primária, três aspectos que não devemos perder de vista: a proposição posicional e dinâmica contida no ser (*being*) winnicottiano, a problemática distinção entre o ser e o fazer e a questão do gesto criativo/destrutivo.

A teorização do psicanalista inglês é prenhe de noções que remetem a realidades espaciais abstratas²¹. Com efeito, muito do que pode ser tido como tributário de uma ontologia em Winnicott, inclusive o próprio *going on being*, poderia ser facilmente intercambiável: de um conjunto de atributos das propriedades gerais do ser por uma especulação imaginativa acerca dos distintos espaços ocupados pelo *self* winnicottiano. Ora, é justamente esta dubiedade que está em jogo quando se percebe que *being*, no inglês do psicanalista, pode se verter nas línguas latinas tanto por “ser” quanto por “estar”. A teorização se expandiria caso não nos detivéssemos tanto em uma série de interrogações sobre a ontologia quanto sobre o tema da topologia no pensamento winnicottiano.

Apesar de não ter se estendido sobre o tema, em um breve comentário acerca do *going on being* (que prefere traduzir como *continuidade de existência*), Heitor O’Dwyer de Macedo (2012) não se furta a descrever repetidamente o percurso winnicottiano do desenvolvimento como relativo à emergência de um espaço:

Esse percurso, que vai de uma dependência absoluta à autonomia da criança é, de fato, a consequência lógica de diversos operadores psíquicos

²¹ Contemos como exemplo dessas noções posicionais o “lugar em que vivemos”, qual sejam o espaço potencial e, claro, o núcleo incomunicável do *self*, ao qual nos deteremos mais na próxima parte desta tese.

que permitem a *emergência de um espaço*, também ele psíquico, que coincide com o surgimento do sujeito. (p. 62, grifos nossos)

Ademais, quando retorna para o tema central de seu ensaio, a “continuidade da existência”, Macedo (2012) volta a ressaltar a temática do lugar na teorização winnicottiana da história de origem do *self*. Particularmente acerca do que vimos sobre a identificação do infante com o “seio” na origem da pertença espacial/ontológica chamada de *being* (Winnicott, 2005), o autor escreve:

Podemos, então, dizer que o campo da noção de *continuidade de existência* inclui uma teoria da identificação primária. Formulo essa teoria assim: *a primeira identificação é a identificação a um lugar*. Esse lugar se encontra no espaço psíquico da mãe, lugar preservado para que esse sujeito preciso, e não outro, possa advir. Garantir a continuidade de existência é a mesma coisa que garantir a continuidade do *self*, e o *self* é o sujeito, a pessoa real. (Macedo, 2012, p. 63)

Com efeito, voltando à temática do fomento da substância da ilusão contida na provisão do “seio” que encontra o gesto que emerge daquilo que se tornará um *self*, podemos afirmar junto a Macedo (2012) que a identificação com este lugar, com a cultura materna, é a própria criação deste lugar. Um “lugar básico de onde se opera” (Winnicott, 1986, p. 39), como escreveu uma vez o psicanalista inglês. Uma criação “conjunta” que quase nem mereceria esta denominação, dado que não há dois elementos em relação – no plano metapsicológico, há só elemento onipotente mesmo que irreduzível ao numeral –, mas uma dinâmica de forças que se renova em uma virtualidade espacial, inclusive após a separação entre o sujeito e o objeto.

Esta dinâmica, pertinente ao jogo de forças indiferenciado que se renova perenemente, mesmo quando o *self* se diferencia do outro concreto, em concomitância com a diferenciação entre sujeito e objeto é, novamente, algo perdido pela reificação do ser (e também da existência) na tradução de *going on being* por “continuidade do ser” ou mesmo “continuidade de existência”. *Being*, no inglês de Winnicott, pode ser traduzido tanto por “ser” (no sentido verbal ou substantivo) e “sendo”, no gerúndio, além de “estar”. Não pretendemos apontar a incorreção de nenhuma das duas versões consagradas, mas tratemos de apontar limites.

O *being* winnicottiano, tendo como referente o *ser*, aponta para a forma que toma a sensação de existir, de ser real e possuir uma experiência vital animada pela experiência reiterativa da ilusão nos primórdios indiferenciados da cultura materna, algo que também é compreendido pela versão *existir*. Ambos, porém, encerram-se no infinitivo, na forma verbal de algo consolidado. Porém, o *being* como *estar* parece menos comprometido com

uma forma ontológica estática e com a identidade enquanto algo fixo. Avança, assim, a proposição de um ancoramento do *self* em um conjunto de experiências que não compromete seu potencial expansivo: o lugar que o sujeito ocupou, seu nascedouro, por assim dizer, é apenas o primeiro de várias outras posições que possa vir a ocupar durante a vida. Seu potencial identificatório primário é passível de ser sempre renovado. O mesmo ocorre com o *being* vertido por *sendo*, preservando a forma tanto circunstancial quanto iterativa do gerúndio.

Com efeito, para preservar esta ambiguidade que expande as direções múltiplas que a palavra *being* apresenta no inglês, optamos por não traduzir o termo *going on being* por nenhuma nova versão²², nem tampouco pelas traduções consagradas na literatura brasileira.

2.2. O gesto espontâneo e os elementos “masculino” e “feminino”

Dediquemo-nos a um outro elemento da teorização winnicottiana acerca da “história de origem” do sujeito, do qual dependerá – junto aos temas acima apresentados – o seguimento de nossa argumentação posterior. Este elemento é o chamado gesto espontâneo. Como ocorre com todas as noções mais peculiares do *corpus* teórico de Winnicott (verdadeiro e falso *self*, objetos transicionais e espaço potencial, etc.), por mais que tenham se tornado *slogans* na posteridade winnicottiana, é raro encontrar um consenso acerca do que se trata a noção de gesto espontâneo. Muito mais que um limite, tomemos esta abertura como o convite à nossa própria interpretação, como um espaço de jogo não-privatizado pelo autor no qual podemos jogar com liberdade e certa responsabilidade.

Vimos um pouco acima a especificação teórica feita por Winnicott (2005) daquilo que ele chamou de “elemento feminino puro”, o potencial identificatório primário que constitui a primeira experiência ilusória e posicional do futuro sujeito, ligada ao “seio”. No mesmo texto em que introduz esta noção e sua importância para a origem da criatividade, Winnicott pretende diferenciá-la daquilo que ele nomeou de “elemento masculino puro”. Da mesma maneira que o “elemento feminino puro” relaciona-se ao potencial identificatório e, portanto, ao *being* (sendo ou estar, conforme chamamos à

²² No texto de qualificação desta tese, propusemos a tradução *seguir sendo* para “*going on being*”, ressaltando assim o gerúndio de *being*. Porém, mesmo esta tradução perde de vista o aspecto espacial do *being* como *estar*, mesmo que destaque o aspecto processual do núcleo do *self* winnicottiano.

atenção), o “elemento masculino puro²³” relaciona-se ao *doing* (que, semelhante ao *being*, pode ser traduzido por “fazer” ou por “fazendo”). Mas o que é o *doing* e por que Winnicott o coloca como um evento secundário ao *being*? Esta distinção se sustentaria mediante o escrutínio?

Vejamos a própria síntese que Winnicott (2005) faz, na apresentação de seus dois pilares teóricos da vida primitiva do *self* em formação:

Quero dizer que o elemento que estou chamando de “masculino” transita em termos do relacionar-se ativo, ou do passivo ser relacionado, ambos respaldados pelas pulsões (*instinct*). É no desenvolvimento desta ideia que falamos das pulsões (*instinct drive*) na relação do bebê com o seio e com a alimentação, e subsequentemente em relação a todas as experiências envolvendo as principais zonas erógenas, além das pulsões e satisfações subsidiárias. Minha sugestão é que, em contraste, o elemento feminino puro se relaciona com o seio (ou com a mãe) no sentido de *o bebê tornando-se o seio (ou a mãe), no sentido de que o objeto é o sujeito*. Não consigo enxergar a ação da pulsão nisso. (p. 107)

Porém, sugerimos que essa distinção e temporalidade anterior atribuída ao fazer deva ser colocada em suspeita: haveria uma identificação primária, *ex nihilo*, que funda o *being*? Se o *self* em devir realiza um gesto (ainda sem direção ou origem definida, dado que não há nem sujeito, objeto e nem desejo) que é propriamente interpelado por um objeto (o “seio” na convenção teórica que vimos), que resulta em uma operação identificatória primária e em uma experiência de ilusão, por que deveríamos ainda assim atribuir ao *being* a temporalidade primordial? É apenas mediante este gesto em direção ao objeto, presentificado por sua vez por seu próprio gesto em direção ao *infans* que a identificação primária pode ocorrer (as duas linhas que se sobrepõem, lembremos).

Quando consideramos o gesto, levamos em conta não o que Winnicott atribui às pulsões – que pressupõem a separação e o desejo –, mas o movimento do corpo em expansão, “respondido” pelo ambiente que o suporta (*holding*), maneja (*handling*) e o alimenta desde antes do nascimento. Este gesto se relaciona tanto àquilo que Winnicott chamou de “força básica da vida individual” e também ao “gesto espontâneo”. Na resenha

²³ Por mais que tente justificar o emprego da distinção entre masculino e feminino na terminologia elementar para o *doing* e o *being*, respectivamente, tal emprego e distinção (inclusive sua referência à distribuição meio-a-meio da bissexualidade em todos) é simplesmente equivocada demais para ser relativizada. Implicar que o dito “feminino” teria mais a ver com o *being* do que o dito “masculino”, em sua forma pura relacionada ao fazer, é uma concessão acrítica à convencionalidade e ao preconceito sexista (o feminino enquanto guardião do que há de privado e o masculino como a plataforma do lançamento ao público), muito impróprio à abstração – que inclusive nada tem a ver com o sexual ou com os gêneros – que Winnicott (2005) empreende em *A criatividade e suas origens*.

de *Memórias, sonhos e reflexões*, de Carl Jung, lemos, após a expressão de sua contrariedade quanto à atitude defensiva de Jung com respeito à “destrutividade, com o caos, desintegração e as outras loucuras”, expressa na harmonia e perfeição das mandalas, vemos um Winnicott (1964/1989b) entusiasta destas mesmas coisas afirmar que

O que é mais importante é procurar as forças básicas da vida individual, e a mim é seguro que se a base real é a criatividade, a mais próxima dela é a destruição. (p. 491)

Por sua vez, o “gesto espontâneo”, novamente na sugestão do próprio Winnicott, é indissociável do próprio verdadeiro *self*, sendo o gesto sua presentificação em ato. Em uma descrição notável por sua tautologia, o psicanalista escreve que “o verdadeiro *self* é a posição teórica [observemos, novamente, a razão topológica] de onde advém o gesto espontâneo” e, logo em seguida, que “o gesto espontâneo é o verdadeiro *self* em ação (Winnicott, 1960/1990c, p. 148). Ora, se o verdadeiro *self* é, como podemos observar na citação acima, a *posição* teórica de onde parte o gesto espontâneo, não seria o próprio verdadeiro *self* equânime àquele “lugar básico de onde se opera” (Winnicott, 1986) que emerge na identificação primária? O *self* ainda indiferenciado, identificado primordialmente com o objeto responsivo é indissociável das potências criativas e destrutivas em atividade em seu nascedouro.

Assim, *being* e *doing*, gostaríamos de sugerir, são indissociáveis em suas temporalidades. São duas faces do mesmo acontecimento, sendo que o gesto espontâneo, quando recebido pelo objeto ainda indiferenciado, dá os primeiros contornos ao *self* em devir. Pensar o gesto (e o ator por trás do ato) junto a Winnicott é indissociável não de uma entidade transcendente que manifesta sua identidade enquanto agente de cada gesto, de um cerne identitário personalizado; o gesto criativo não emana do ator, mas cria o próprio ator no momento em que é expedido e recebido por um outro em um ciclo contínuo. Conforme colocou poeticamente Fulgencio (2016):

No gesto criativo – antes, na e depois da fase da transicionalidade –, a criança encontra a si mesma, ou melhor, o gesto é a ação deste si mesmo. Trata-se de um gesto que gera o seu próprio autor e, ao mesmo tempo, o objeto com o qual este si mesmo se relaciona. Tal como o geômetra que num único traço gera o côncavo e o convexo, este gesto criativo gera o si mesmo e o seu objeto com o qual se relaciona. (p. 107)

Dito de outra forma, o *self* (si mesmo, como prefere Fulgencio), é imediatamente causa e efeito deste gesto sem ator antes de seu efeito. Não há, em um sentido estrito, um indivíduo anterior a esta “volta”. Ele é o próprio efeito desta “volta”, deste “momento fundador cujo status ontológico se mantém permanentemente incerto”, nas palavras de Butler (2017, p. 11); momento em que o gesto criador engendra o objeto e volta ao *self* em igual potência criativa. O gesto, tornado significativo pela interpelação do outro, funda retroativamente um ator por trás do ato: o outro é um envelope que envolve um domínio de pura potencialidade não-reflexiva e não-idêntica a si própria.

O *being* em Winnicott não é, portanto, um vazio e tampouco um ente solipsista que tem sua trajetória pré-definida, mas uma topologia permanentemente incerta de sua ontologia e densa em experiências de ilusão; um devir histórico que se constitui e se renova perenemente na constante relação de sua potência com a resistência outro, no início em um estado de máxima dependência e posteriormente em uma independência potencial que nunca, de fato, se realiza.

2.3. A dupla volta: *being* e sujeito

Consequente ao afastamento da diferenciação entre o *being* e o *doing*, aprofundemos a formação do sujeito em Winnicott enquanto aquilo que nomeamos acima de “volta”: o arco que o gesto do devir-sujeito percorre, a partir da deflexão do outro, incidindo sobre “ele” próprio e dando os primeiros traços de sua subjetivação. A subjetivação propriamente dita, conforme adotamos nesta reflexão, deve atentar à conotação ambígua do seu termo originário. “Sujeição significa tanto o processo de se tornar subordinado pelo poder quanto o processo de se tornar um sujeito” (Butler, 2017, p. 10).

Se, conforme vimos acima, é na primeira “volta” que se constitui o *being* enquanto efeito e causa de seu gesto criativo e destrutivo, imiscuído à presença do outro enquanto objeto subjetivo, na segunda “volta”, o *infans* tornar-se-á sujeito, tanto no sentido de um ente auto-reflexivo em sua agência e volição quanto no de ser dependente e subordinado a outros sujeitos, os quais continuamente tentará negar (Winnicott, 1969/2005f). “O amor de uma criança”, lemos em Butler, inclusive em uma terminologia que explicitamente remete a Winnicott,

é anterior ao julgamento e à decisão; quando a criança é cuidada e nutrida de uma forma “boa o suficiente” [*good-enough*, no original], o amor acontece primeiro; só depois é que ela terá a chance de discernir entre os que ama. (...) Para que o sujeito surja, esse apego, em suas formas primárias, deve tanto *vir a ser* quanto *ser negado*, seu devir deve consistir em sua negação parcial. (p. 17)

Dessa maneira, distintamente da emergência do *being* que ocorre logo nos primeiros momentos da vida do infante, a subjetivação é pertinente a uma etapa posterior do desenvolvimento primitivo, que coincide com o que Winnicott (1945/1987a) chamou de realização. Particularmente, concerne ao paradoxo da negação e da sobrevivência que Winnicott (1969/2005f) descreveu em seu *O uso de um objeto*.

Neste influente ensaio que citamos anteriormente, Winnicott (1969/2005f) descreverá o ambiente tornando-se objeto a partir de suas falhas de adaptação à onipotência do sujeito em desenvolvimento. Em síntese, o psicanalista teoriza que a chave da passagem do objeto subjetivo ao objeto objetivamente percebido, ou ainda mais fundamentalmente, sua passagem de objeto a sujeito, se dá por sua constante sobrevivência à constante negação feita pelo sujeito em desenvolvimento na cena fantasmática de seu inconsciente. A criança, após destruir os objetos ainda em seu controle onipotente, ao “abrir os olhos”, enxerga um mundo intacto, que não sucumbiu à sua negação: um mundo objetivo, independente de sua asserção onipotente, composto por sujeitos com “direitos próprios” (p. 120). Uma “coisa-em-si (*thing in itself*)” (p. 118), em uma explícita e não-atribuída referência ao conceito kantiano.

Inúmeras implicações podem ser recolhidas a partir da posituação da sobrevivência do mundo objetivo aos ataques do *infans* na esfera de sua fantasia onipotente. A mais imediata é, evidentemente, aquela recolhida pelo próprio Winnicott (1969/2005f) no referido ensaio, qual seja, que a sobrevivência do objeto negado é a condição de possibilidade da separação e mudança no registro da dinâmica de relação com objetos ao uso de objetos, com a consequente emergência do próprio sujeito. Em síntese, que sem a negação não há amor.

A esta implicação explícita da abstração winnicottiana, gostaríamos de acrescentar mais duas. A primeira, conforme antecipamos, é a de que é neste momento que o sujeito irá se dar conta de sua dependência e sujeição a um mundo cuja existência é anterior à sua e que o interpela, algo que Winnicott (1969/2005f) ressalta em seu aspecto positivo: “Destas formas” escreve o psicanalista, “o objeto desenvolve sua própria autonomia e sua

própria vida e (se ele sobrevive), contribuirá para o sujeito de acordo com suas próprias características” (p. 121).

Todavia, atentando ao duplo sentido da sujeição, não é apenas de aspectos positivos, da contribuição à vida do sujeito no sentido de um enriquecimento pessoal, que se trata a emergência do sujeito. Os aspectos “negativos” da emergência do indivíduo tornado sujeito em – e assujeitado a – um mundo independente de si, do qual é completamente dependente, foram abordados por Winnicott em um texto anterior, escrito seis anos antes do *Uso de um objeto* e que a nós parece ser um complemento indispensável à teoria da subjetivação no psicanalista. Este será o tema de toda a segunda parte desta tese, mas antecipemos aqui o que diz respeito ao que chamamos de segundo momento da “volta” que constitui a subjetivação em Winnicott.

A segunda implicação do *Uso de um objeto* que gostaríamos de chamar a atenção diz respeito ao postulado de uma dinâmica agonística, de um jogo de forças entre o indivíduo tornado sujeito através das implicações de sua destrutividade e os objetos objetivos (os objetos tornados sujeitos vivos e autônomos) com os quais virá a se relacionar. Da mesma maneira que, na constituição do *being*, o gesto criativo e destrutivo do *infans* indiferenciado volta a si, passando pela resistência do outro e dando contornos à primeira topologia subjetiva, quando da destruição e sobrevivência do objeto, cabe a assertiva de que uma outra “volta” aconteceria.

Esta segunda “volta”, ocorrendo por sua vez tendo o *self* já percorrido as experiências de integração e personalização, criará um sujeito que é assujeitado a um objeto que já não é mais parte imiscuída de seu universo indiferenciado. É verdadeiramente um outro do qual o sujeito depende e ama porque pode destruir. Diríamos “impunemente”, não fosse o fato de que a expectativa do retorno a si do mesmo gesto destrutivo que realiza constantemente em sua fantasia inconsciente é, desta vez, atribuída ao objeto, separado e externo, tornado também sujeito. Em outras palavras, se eu posso negar o outro, ao reconhece-lo como sobrevivente a meu gesto destrutivo de reintegrá-lo à minha esfera onipotente de indiferenciação, ele pode fazer o mesmo comigo.

Há, portanto, um reposicionamento da paranoia neste contexto. Winnicott propôs que, no momento de indiferenciação do *self* e no contexto do estabelecimento do *being*, o objeto suportivo serve como um “ego auxiliar” (Winnicott, 1963/1990d, p. 77),

referindo-se à função egoica da mediação contra eventos externos e internos potencialmente ameaçadores. “O início”, o psicanalista assume,

é potencialmente terrível em virtude das angústias que mencionei e também por causa do *estado paranoide que prontamente sucede a primeira integração*, bem como dos primeiros momentos pulsionais, trazendo ao bebê um novo sentido aos relacionamentos objetivos. (Winnicott, 1952/1987, p. 99, grifos nossos)

Se a “primeira integração” é precária, no sentido de que sempre deixa de fora conteúdos que se potencialmente se voltarão contra o *self* com um caráter de estranheza e ameaça, não poderíamos pensar o mesmo a partir do evento da separação entre sujeito e objeto quando da destruição e sobrevivência deste último? O gesto que, com efeito, deflete no objeto que emerge como uma coisa-em-si e, dado sua sobrevivência como ente separado, porta também a projeção da destrutividade que lhe promoveu enquanto ente separado. O objeto sobrevivente e externo guarda, assim, tanto o amor do qual o sujeito depende quanto a destruição potencial que o próprio sujeito constantemente ensaia, contra ele, em sua fantasia.

A concepção winnicottiana sustenta, em outra linguagem, que o poder implicado na destrutividade não é imposto ao sujeito por uma instância soberana, mas que é fruto de um circuito que não apenas constrange o sujeito. Essa dinâmica, antes, interpela o sujeito criativa e destrutivamente em sua própria sujeição ao mundo externo enquanto consequência e causa²⁴. Mesmo que Winnicott (1963/2005) afirme que a sobrevivência do objeto signifique “não retaliar” (p. 122), antecipamos que no próximo capítulo ficará mais claro ao leitor que tal retaliação (sob a forma da negação da potência expansiva do gesto do sujeito e de seu jugo mediante a influência) será sempre antecipada enquanto potencial. E cabe ao sujeito a ela resistir.

Tanto na subjetivação propriamente dita quanto no momento de emergência do *being*, pressupomos o evento que chamamos acima de “volta” do gesto do sujeito em potencial sobre o que – como efeito desta volta – se tornará sua forma-sujeito

²⁴ Stephen Frosh (2010), nosso crítico exemplar de Winnicott, ressaltou esta mesma impressão em uma breve nota acerca da semelhança entre este raciocínio psicanalista inglês e a dinâmica do poder em Foucault (2009):

Em algum sentido, [a noção foucaultiana de pontos de resistência] se assemelha ao modelo do desenvolvimento winnicottiano (Winnicott, 1969/2005f) que estabelece que a realidade do mundo é sua capacidade de resistir – quer dizer, sobreviver – aos ataques que o sujeito opera no mesmo. (p. 165)

propriamente dita. Esta “volta”, portanto, ocorre em dois tempos, sendo o primeiro este sobre o qual detivemo-nos anteriormente, na cena de interpelação de um ambiente indiferenciado que inaugura o lugar-tenente do indivíduo, o *being* ou a localização primordial do *self*. Em um segundo momento, ocorre o que Winnicott apontou como sendo a destruição e sobrevivência do objeto. Momento em que a “fantasia começa para o indivíduo” (p. 121), no sentido que a fantasia só merece este nome na medida em que é um evento privado ao sujeito recém-emergido, contraposto ao mundo objetivo, o “mundo dos objetos” (p. 121).

Em ambas voltas está a pressuposição do movimento expansivo primário do corpo, primeiramente indiferenciado do outro e ainda não assimilado à parceria psicossomática (Winnicott, 1949/2007b). Também ainda não aliado ao (e perturbado pelo) sexual e, portanto, tampouco ao pulsional no sentido freudiano (Freud, 1905/1973a), o movimento expansivo associado à espontaneidade sempre pressupõe um outro que interpele este mesmo movimento, para que progressivamente o sentimento de si se torne uma realidade da experiência subjetiva.

Algo do sujeito, porém, escapa à interpelação e assume um “lugar” afastado da interpelação que o constitui enquanto sujeito, componente daquilo que Graña (2011) compreende como o paradoxo da subjetivação. Trata-se do “*self* não-comunicante do indivíduo, ou o núcleo pessoal do *self* que é um isolado verdadeiro” (Winnicott, 1963/1990f, p. 182), conforme lemos no texto que acompanharemos a seguir. Algo de um excesso que assumirá os descritivos de silêncio e de segredo pertinentes ao que Winnicott postulou como um núcleo afastado da relacionalidade. Um núcleo cindido, constituído pelas vivências inaugurais da topologia do futuro sujeito, não-auto-reflexivo e indiferenciado do mundo objetivo.

O postulado deste núcleo implica, com efeito, a revisão da ideia de cisão em Winnicott e conseqüentemente da perturbação da noção de integração enquanto sinônimo de um sujeito totalizado, em que todas as partes se presentificarão para o *self* em sinergia e harmonia se acompanhados por um ambiente hospitaleiro e não-traumatizante. Inaugura-se uma parte do *self* indisponível tanto à relação com o sujeito subjetivo e ao Eu auto-reflexivo quanto à relacionalidade com os outros sujeitos e o mundo objetivo, uma cisão no seio da subjetividade que não é, portanto, exclusiva apenas aos cenários traumáticos.

Segunda parte

O núcleo incomunicável do *self*

Capítulo 3. As fiscais da fronteira

“Uma paciente sonhou”, escreve Winnicott (1963/1990f) em uma vinheta clínica,

que duas amigas eram fiscais alfandegárias no lugar em que a mulher trabalha. Elas vasculhavam todos os seus pertences, seus e de seus colegas, com um cuidado absurdo. Em seguida, por acidente, ela bateu com o carro contra um painel de vidro. (p. 186, grifos nossos)

O psicanalista logo em seguida reporta que as xeretas não deveriam estar fazendo tal escrutínio, elas “não tinham o direito de estar lá” (1963/1990f, p. 186). Tal descrição poderia, à primeira vista, antecipar a análise de um sonho de angústia, o suposto reencenar de uma situação traumática sob a égide de um dos temas principais deste ensaio intitulado *O comunicar e o não comunicar levando ao estudo de certos opostos*, qual seja, a violação.

Porém, Winnicott (1963/1990f) ressalta que “elas estavam fazendo papel de bobas com aquele jeito de xeretar em tudo” (p. 186). Ao mesmo tempo em que a intrusão, a invasão do local de trabalho e a revista de seus pertences surja como algo evidentemente incômodo, de imediato a sonhadora faz troça de ambas as mulheres, transformando a cena onírica em um ato patético: “elas não chegariam, de fato, em seu *self* secreto” (p. 186), sintetiza o psicanalista. Ao invés de um sonho de angústia, com efeito, trata-se antes de uma encenação onírica de notável escárnio e comicidade: uma gozação frente à iniciativa daquela autoridade que se põe a vasculhar nossos pertences e perguntar-nos sobre nossa identidade e nossos desejos, o que poderia contar como uma definição da figura e função dos fiscais de fronteira²⁵.

À primeira vista, o fragmento onírico e as reflexões posteriores – voltadas para a questão do estabelecimento de um *self* privado e não comunicante – tendem a não chamar a atenção para um detalhe fundamental: as intrusas do sonho eram suas amigas²⁶. Como poderia uma relação tão íntima quanto a amizade representar tal tipo de ameaça ao sujeito? Qual o limite entre uma relação de cuidado benigna e um cuidado absurdo? Se é fato incontestável que, para Winnicott, o outro seja indissociável do desenvolvimento do

²⁵ As alusões marginais ao estrangeiro e ao Estranho (*Unheimlich*), conceito freudiano (Freud, 1919/2019) que nunca teve lugar efetivo na obra winnicottiana, figuram elusivamente de ponta a ponta neste ensaio de 1963.

²⁶ Observando a nota de rodapé acima, estaria aqui um exemplo do “estranho familiar”, uma das traduções possíveis para o termo *Unheimlich*?

sujeito, que tipo de relação se estabelece com ele a ele a partir do momento em que se torna, de fato, um outro?

Winnicott (1963/1990f) não nos oferece uma narrativa específica da paciente sobre estas amigas que aparecem em seu sonho, mas uma afirmação do psicanalista pode dirigir a leitura a um lugar costumeiro. As amigas intrusas no sonho, conforme afirma, “estavam na posição (*stood for*) da mãe que não permite à criança ter um segredo” (p. 186), e não precisamos ir muito longe para um possível exemplo, dado que a mãe da paciente parece ser uma destas:

A paciente disse que na infância (nove anos) tinha um *livro roubado da escola* no qual ela colecionada ditos e poemas, onde havia escrito “*Meu livro privado*”. Na primeira página ela escreveu: “O que um homem pensa em seu coração, assim é ele”. Na verdade, sua mãe havia lhe perguntando: “De onde você tirou esta frase?” Isto foi ruim, porque dava a entender que a mãe leu seu livro. Se sua mãe o tivesse lido, mas não comentasse nada, estaria tudo bem. (p. 186, grifos nossos)

Uma leitura simplista poderia facilmente obter deste trecho evidência suficiente para a seguinte sentença: ora, se a mãe desta paciente é uma dentre as que não permitem aos filhos terem um segredo pessoal, e de fato violara a privacidade de sua filha ao ler seu livro secreto, temos um evento causal no cerne de seu sonho e quem sabe também em sua sintomatologia e queixa clínica. As amigas, figuras ilustrativas de uma relação íntima e baseada na confiança, poder-se-ia dizer, reproduzem a traição desta mesma confiança ao verterem-se em duas fiscais atabalhoadas a vasculhar seus pertences pessoais.

Ou seja, segundo esta leitura, o sonho encenaria a violação de fato sofrida pela paciente em sua infância e uma infeliz consequência para sua estima pelas relações íntimas, um prejuízo em sua capacidade de confiar nas relações. No limite, na ausência desta violação, portanto, a paciente não representaria em seu sonho a cena da xeretagem das fiscais da fronteira e a zombaria que ela reserva aos esforços inócuos destas últimas. É esta linha que segue a consagrada comentadora de Winnicott, Jan Abram (1997), em sua síntese acerca da intrusão grave que constituiria a violação do núcleo do *self*:

Esta memória de uma das pacientes de Winnicott adveio através de sua associação a um sonho que ela teve de ser invadida. *Sua memória de infância mostrou a Winnicott o quão violada esta paciente se sentiu em virtude da invasão do núcleo de seu self (representado por seu livro secreto)*. (p. 95, grifos nossos)

Abram (1997) é bastante assertiva ao dizer que Winnicott deu-se conta de que a paciente de fato se sentiu fatalmente violada pela intrusão materna, e que de fato houve uma invasão, revelada pelo sonho na encenação da inócua inspeção que fazem suas amigas em seus pertences. E, mais ainda, de que o livro seria uma representação materializada do *self* nuclear e incomunicável da paciente.

Todavia, esta é uma conjectura bastante apressada que, ademais, não se sustenta no comentário de Winnicott acerca do sonho e da paciente. Em nenhum momento da reflexão associada a esta vinheta clínica, Winnicott lança mão de um raciocínio de causa e efeito tão simples entre a leitura feita pela mãe do livro roubado e apropriado pela paciente e o sonho da intrusão feita pelas amigas vertidas em fiscais. Tampouco afirma o psicanalista que tratar-se-ia de uma associação feita pela paciente imediatamente a partir da narrativa do sonho e nem que o livro seria uma representação de seu *self* secreto. Antes, a paciente, ao fazer troça de suas amigas e da patética invasão de seu local de trabalho e de seus pertences, parece “saber” que elas não chegariam naquilo que ela esconde, apesar de toda a xeretagem. Seu *self* nuclear, muito mais engenhoso em sua furtividade que um livro privado oportunamente deixado em cima da mesa, se esconde ao mesmo tempo em que outra coisa se mostra em seu lugar.

Isto é fundamental, na medida em que ao invés de priorizar um raciocínio particularista, tomando esta paciente como exceção à regra do desenvolvimento maturacional, Winnicott dá um passo em direção à formulação de algo relativamente incomum em sua obra. A regra seria a compreensão normativa de que a relação íntima instaurada na díade mãe-bebê inaugura uma sustentação estrutural de confiabilidade que permeia todas as relações íntimas posteriores, dentre as quais a amizade. A confiabilidade em uma relação na qual o que Winnicott chamou de núcleo do *self* não seria violado. O que há de incomum aqui é a sinalização de que esta dinâmica é muito mais complexa e paradoxal do que se costuma encontrar nas leituras canônicas do autor.

Logo após o relato da leitura materna do livro apropriado pela paciente, a escrita de Winnicott (1963/1990f) não envereda pela via teleológica do desenvolvimento do *self* enquanto interrompido pela violação materna, cujo resultado seria a cisão e a reatividade em algo que, na ausência desta, poderia ser íntegro, contínuo e harmonioso. O quadro que se forma é tão ambivalente quanto de uma tensão notável. A leitura do livro roubado ilustra “o quadro de uma criança estabelecendo um *self* privado não-comunicante, ao mesmo tempo em que quer se comunicar e ser encontrada” (p. 186). Ou seja, a menina

serve como apoio para uma proposição geral de que a subjetividade, a partir de um momento específico, se desdobra em um *self* privado, incomunicável e não encontrável enquanto ao mesmo deseja se comunicar e ser encontrada.

Note-se que uma confusão aqui é possível de ser feita: o que deve ser lido na sentença, sugerimos, não é que o *self* privado deseja se comunicar e ser encontrado, dado que é, em absoluto, incomunicável e não passível de ser encontrado – conforme Winnicott irá reiterar no seguimento do ensaio. O verbo “quer ser se comunicar e ser encontrada” concorda com o sujeito “uma criança” e não ao “*self* privado”. Portanto, em paralelo ao estabelecimento da radical incognoscibilidade do *self*, localizada nesta instância chamada de *self* nuclear, outra instância da subjetividade dispõe-se à comunicação e deseja ser encontrada.

Não obstante, o que há de incomum neste texto de 1963, além da insistência na total impossibilidade de este núcleo ser encontrado, são as consequências que isso traz para a metapsicologia, para a psicopatologia winnicottiana e para a teleologia integrativa. Conforme vemos em um expediente que serve de síntese para todo o ensaio, enunciado ainda no contexto das reflexões acerca da paciente que sonhou com as amigas intrusas:

Sugiro que, na saúde, há um núcleo da personalidade que corresponde ao verdadeiro *self* dos casos cindidos; sugiro que este núcleo nunca se comunique com o mundo de objetos percebidos, e que o indivíduo sabe que ele nunca deve se comunicar ou ser influenciado pela realidade externa. Este é meu ponto principal (...). Mesmo que as pessoas saudáveis se comuniquem e gostem de se comunicar, o outro fato é igualmente verdadeiro: *cada indivíduo é um isolado, permanentemente não-comunicante, permanentemente desconhecido, de fato não-encontrado*²⁷. (Winnicott, 1963/1990f, p. 187)

A própria Abram (1997) reconhece a importância desta asserção ao dizer que ela representa “o âmago deste ensaio, sobre o qual pode ser tido como representante do cerne de todo o trabalho da vida de Winnicott” (p. 95). O que o psicanalista sinaliza em tal movimento de sua reflexão, do fragmento do sonho de sua paciente, passando pelo relato de ter seu livro privado lido pela mãe, até a proposição de haver uma “correspondência” entre o verdadeiro *self* cindido dos casos mais graves, ilustra um dado bastante curioso.

²⁷ Adam Phillips (2007) comenta que esta afirmação é de uma “insistência incomum para Winnicott” (p. 151), quer dizer, não há correspondência de uma afirmativa tão incisiva em quase nenhum outro de seus ensaios. Tal percepção, correta ao nosso ver, dá ainda mais ênfase à força do argumento postulado em *O comunicar* acerca da impossibilidade da comunicação e relacionalidade com o núcleo do *self*.

Se todos os sujeitos são, “essencialmente”, incognoscíveis e inescrutáveis e não podem comunicar-se nem ser influenciados pela realidade externa, haveria também uma cisão nos sujeitos ditos normais, naqueles que supostamente assumiríamos um desenvolvimento contínuo e sem interrupções injuriosas?

Dado que o expediente de Winnicott verse sobre uma proposição geral sobre a subjetividade, o sonho da paciente, com efeito, ilustraria muito mais do que sua própria experiência com uma mãe intrusiva. Representaria, antes, um exemplo vivo do que Winnicott propõe enquanto uma recusa da relação com a externalidade objetiva. Externalidade que, assim, mudaria de registro: de algo fundamental para o desenvolvimento subjetivo, a partir de certo momento, torna-se uma constante ameaça, da qual todos os sujeitos resistem, lançando mão de uma operação intrapsíquica antes restrita à traumatogênese. Mas qual seria o evento que promove essa mudança de registro? Estaria Winnicott, indiretamente, insinuando que todos nós tivemos a experiência de uma mãe tão enxerida quanto a da paciente?

3.1. A cisão constitutiva

Na primeira parte desta tese, vimos que o lugar reservado à noção de cisão em Winnicott relacionava-se a aos eventos no desenvolvimento da vida subjetiva que possuem em comum a marca de falhas ambientais graves, às quais o *self* reage com uma divisão atroz. Com efeito, à primeira vista, a integração da personalidade, no raciocínio desenvolvimentista do autor, é sinônimo de saúde, e a cisão, tomada de forma absoluta, sinônimo de patologia.

Portanto, a introdução da noção de um núcleo da personalidade que vive escandido, em total isolamento do campo interativo com objetos objetivamente percebidos, quer dizer, com outros sujeitos, traz um problema considerável para a teorização winnicottiana. No modelo do verdadeiro e falso *selves* dos casos graves (Winnicott, 1960/1990c), em que o sujeito não experienciou um ambiente hospitaleiro e efetivamente facilitador de seu desenvolvimento, a cisão era uma ocorrência protetiva, uma forma de preservar o potencial de uma vida significativa e a experiência da autenticidade. Por que, então, nos casos ditos saudáveis, deveria haver uma cisão correspondente à dos casos patológicos? Se, no modelo da patologia, o sujeito defende seu cerne de um ambiente efetivamente traumático para poder dar livre curso à sua

manifestação em um momento oportuno posterior, no modelo dito “normal”, do que o sujeito também deveria se defender?

A resposta à primeira questão é sugerida por Winnicott (1963/1990f) na revisão do desenvolvimento das relações objetais feita por ele próprio em *O comunicar*. Conforme vimos – e o autor sintetizará seu raciocínio neste texto sem nenhuma modificação notável –, o sujeito se desenvolve desde o relacionamento com objetos subjetivos até a emergência à realidade objetiva dependendo “*da qualidade do ambiente facilitador*” (p. 180). A qualidade do ambiente facilitador deve ser entendida como o quão apto está o ambiente a fornecer ao sujeito em emergência a substância da ilusão de onipotência: atender às suas necessidades de maneira quase absolutamente sintônica, especialmente nos primórdios, para então posteriormente poder falhar nesse sentido, com a consequência positiva da *desilusão* (Winnicott, 1952/2007c).

A falha é, inclusive, qualificada pelo psicanalista como um evento permanente na vida do sujeito, além de permanentemente traumatizante, mesmo que nem sempre efetivamente traumático. A diferenciação que se avança aqui entre o traumatizante e o traumático ganha sentido no ensaio winnicottiano *O conceito de trauma em relação ao desenvolvimento do indivíduo na família* (Winnicott, 1965/1989c), no qual lemos:

Com efeito, há um aspecto normal do trauma. A mãe é sempre “traumatizante” no enquadre da adaptação. Desta forma, o infante atravessa a dependência absoluta rumo à dependência relativa. Porém, o resultado não é o trauma, em virtude da habilidade da mãe de sentir a capacidade do bebê de progressivamente empregar novos mecanismos mentais. O senso de não-eu, por parte do infante, depende do fato da operação da mãe neste campo dos cuidados maternos. (p. 146)

Com efeito, há um equilíbrio tênue entre o permanentemente traumatizante e o traumático, e podemos dizer que a cultura materna é, muito além de uma idealização romântica, algo ao mesmo tempo facilitador e intrusivo, mesmo que o resultado geral seja uma desilusão benéfica com a consequente separação entre a criança e o mundo externo.

No período chamado de dependência absoluta (Winnicott, 1965/1989), ainda incapaz de discriminar como externos os objetos que se adaptam a ele, o *infans* se relaciona com o que Winnicott nomeou de “objetos subjetivos”, conjunto fragmentário de inscrições emocionalmente estimulantes que não reivindicam sua pertença nem ao externo nem ao interno e tampouco ao eu ou ao outro ainda inexistentes. Em contraste,

quando da emergência e relacionamento com a externalidade objetiva, configura-se o relacionamento com os chamados “objetos objetivos” ou “objetivamente percebidos”.

No ensaio de 1963, há dois acréscimos fundamentais a este quadro: o primeiro, uma especulação sobre os destinos da comunicação durante a mudança dos registros da relação com objetos subjetivos à emergência na realidade compartilhada e, o segundo, o postulado do cerne incomunicável. Segundo o autor (Winnicott, 1963/1990f):

Em sendo o objeto subjetivo, *não é necessário para a comunicação com este ser explícita*. Em sendo o objeto objetivamente percebido, a comunicação pode ser ou explícita ou muda. Com efeito, aqui aparecem duas coisas novas, o uso e fruição, por parte do indivíduo, dos modos de comunicação e o *self* não-comunicante, ou o núcleo pessoal do *self* que é totalmente isolado (*a true isolate*). (p. 182, grifos nossos)

Com efeito, a mudança do registro da vida subjetiva (e sua relacionalidade consequente) consolida uma secção no sujeito, que se comunicará com os ditos objetos objetivamente percebidos enquanto, *ao mesmo tempo*, permanecerá isolado, à margem da comunicação e dos relacionamentos, experienciando um tipo de comunicação que é, paradoxalmente, o avesso da comunicação.

Ademais, o termo comunicação aparece de forma bastante ampla neste ensaio, incluindo em seu campo semântico não apenas a comunicação verbal e não verbal, mas também o relacionar-se e o conhecimento recíproco entre o *self* e o outro. Não é necessário fazer um esforço de especificação ou apontar os erros de Winnicott neste sentido – algo semelhante a seu emprego inespecífico da noção de *self* –, pois ficará mais claro ao decorrer desta leitura o porquê de a comunicação ser empregada de forma tão ampla.

O isolamento do núcleo do *self* é citado por Winnicott, nesta obra, como a não-comunicação ativa ou reativa, distinta do simples não-comunicar que é, como o descansar, “um estado em si mesmo, que passa para a comunicação e reaparece tão naturalmente quanto” (p. 183). Nos casos patológicos, o não-comunicar ativo ou reativo deriva do fato de que “a facilitação falhou de alguma forma e em algum grau, e no que tange ao relacionamento objetal o infante desenvolveu uma cisão (*split*)” (Winnicott, 1963/1990f, p. 183). O efeito desta falha para a constituição subjetiva é o relacionar-se do sujeito com o objeto que se apresenta na realidade externa por meio de uma parte de sua cisão, nomeada pelo autor de “*self* falso ou submisso (*compliant*)” (p. 183). Com a outra parte,

o infante se relaciona com um objeto subjetivo, ou com meros fenômenos baseados nas experiências corporais, estes sendo escassamente influenciados pelo mundo objetivamente percebido. (Clinicamente, não vemos isso nos movimentos repetitivos característicos do autismo, por exemplo; e também na pintura abstrata, que é uma forma de comunicação sem saída (*cul-de-sac*), que não tem nenhuma validade geral?). (p. 183)

Nesta última tipologia, sintetiza Winnicott (1963/1990f), a comunicação com o mundo não traz consigo uma sensação de realidade. Ou, em suas palavras,

a comunicação com o mundo via falso *self* não traz a sensação de realidade; não é uma comunicação verdadeira *na medida em que não envolve o núcleo do self, aquilo que podemos chamar de verdadeiro self* (p. 184, grifos nossos)

Até aqui, à primeira vista, não há nada de muito diferente em relação ao que Winnicott já havia proposto anteriormente, acerca da função e gênese do falso *self* e da suposta existência de um verdadeiro *self*, com seus efeitos para a experiência subjetiva (Winnicott, 1960/1990c). Salvo o fato de o psicanalista posicionar o verdadeiro *self* como um sinônimo do núcleo do *self*, algo que pode passar despercebido, mas que é de fundamental importância para o argumento aqui construído. O que deve nos interessar de imediato, porém, é que após esta afirmação e na extensão de dois parágrafos, Winnicott ensaia uma verdadeira virada em seu pensamento.

Até o momento em que vimos analisando acima, qual seja, acerca da não-comunicação em casos de retraimento patológico ou colaboração submissa com a realidade externa, via falso *self*, Winnicott analisava de maneira evidente casos de sujeitos traumatizados, em que predominavam falhas graves no cuidado ambiental. O psicanalista, em seguida, se propõe a pensar sobre o “indivíduo mais normal”, aquele que não teve que viver predominantemente a reagir contra a “falha grosseira do ambiente facilitador, para o qual os processos maturacionais tiveram alguma chance” (p. 184). Nestes casos, neuróticos, por assim dizer,

deve-se constar a não-comunicação ativa (retraimento clínico), na medida em que *a comunicação muito facilmente se associa a algum grau de relacionamento objetal falso ou submisso (compliant); a comunicação em segredo ou silenciosa com os objetos subjetivos, que porta o sentimento de realidade, deve tomar preeminência periodicamente para preservar o equilíbrio.* (p. 184, grifos nossos)

O quadro que se compõe aqui é o de uma relação explicitamente ambivalente do sujeito com a realidade externa, na medida em que a submissão (*compliance*) ou falsidade não depende mais de alguma qualidade extraordinária do ambiente, mas de sua mera emergência enquanto realidade distinta e separada. A submissão amplia, assim, seu escopo na vida subjetiva: de uma saída adaptativa, resultante de ambientes pouco hospitalares, a uma ocorrência definitiva do processo de subjetivação, como vimos ao encerrar a primeira parte deste estudo.

Se o “sentimento de realidade”, a resultante de uma forma ideal de relacionalidade na qual o sujeito não precisaria lançar mão de saídas adaptativas via submissão, agora fica restrito à relação com objetos subjetivos, resta à relação com a alteridade objetiva a suspeita de um permanente recair em uma situação ameaçadora. O parágrafo seguinte intensifica ainda mais esta suspeita. “Estou postulando”, escreve Winnicott (1963/1990f),

que na pessoa saudável (quer dizer, madura, no tocante à suas relações objetais) há a necessidade de algo que corresponda ao estado da pessoa cindida, na qual uma parte da cisão se comunica silenciosamente com objetos subjetivos. *Há um lugar para a ideia de que o relacionamento e a comunicação significativas são silenciosas.* (p. 184, grifos nossos)

O indivíduo tornado sujeito, conforme desenhado por Winnicott, *necessita* de uma cisão entre uma parte que se comunica e se relaciona com a realidade externa e os objetos a ela pertencentes enquanto mantém seu *self* nuclear isolado e totalmente alheio à relacionalidade objetiva. Com efeito, no âmbito do verdadeiro *self*, a comunicação se manterá sob a égide do silêncio e do segredo, respectivamente inviolável e inconfessável e, não obstante, merecendo a qualificação de significativa.

É neste sentido, sugerimos, que deve ser entendida a percepção de Phillips (2007) de que a comunicação com a realidade externa resulta em uma “concessão comprometedora por parte do *self*” (p. 148). Mas, com que razão, no sujeito dito “normal”, deveria efetuar-se uma concessão tão comprometedora quanto a daqueles recebidos por ambientes não-hospitalares, quer dizer, os sujeitos efetivamente traumatizados?

A chave para compreendermos esta concessão está, sugerimos, na resposta a outra questão: por que Winnicott (1963/1990f) entende que “a comunicação muito facilmente se associa a algum grau de relacionamento objetal falso ou submisso (*compliant*)” (p. 184)? A submissão e o tipo falso de relações objetais é, em síntese e no modelo do trauma, o recurso lançado pelo sujeito para responder a um ambiente que se tornou muito

importante, muito cedo (Winnicott, 1949/2007a). O ambiente tornado muito importante e muito cedo caracteriza aquele que interpela um *self* de tal maneira que, por sua imaturidade, ainda não teria outra forma de responder à mesma sem uma renúncia atroz a esta mesma imaturidade.

Em outras palavras, o ambiente tornar-se-á objeto externo muito antes de o sujeito ter fruído do tempo e do espaço em que este ainda não era um objeto externo. Ainda mais fundamentalmente, um tempo e espaço em que o *self* não era ainda sequer sujeito, quer dizer, diferenciado deste mesmo ambiente e tendo se dado conta de que estava assujeitado (dependente) a ele.

Todavia, mesmo não ocorrendo muito cedo o devir do ambiente como algo importante, enquanto objeto externo, eventualmente isto deverá ocorrer. E é próprio do objeto externo interpelar o sujeito com demandas e injunções. Em *O uso de um objeto*, Winnicott (1969/2005f), conforme vimos no capítulo anterior, descreverá o ambiente tornando-se externo a partir de suas falhas de adaptação à onipotência do *self* em desenvolvimento. É um tanto incomum, porém, descrever como falha de adaptação uma atitude por parte do objeto que tenha consequências tão positivas para o desenvolvimento. Porém, não é difícil compreender que o ambiente falha do ponto de vista do *self* indiferenciado e onipotente, no sentido de que o objeto subjetivo que ele destrói não obedece a seu impulso e mantém-se vivo e inteiro.

Disso resulta que o que outrora era a cultura materna emerge como uma entidade alheia às moções agressivas inconscientes e onipotentes do sujeito recentemente constituído. Uma primeira demanda a ser atendida aqui, portanto, é a do outro enquanto entidade externa e não-submetida ao controle daquele que antes relacionava-se com o mesmo sob a forma de um objeto subjetivo, uma demanda de reconhecimento.

Todavia, mesmo que o sujeito inicie seu relacionamento com objetos externos, reconhecidos enquanto sujeitos e alheios a seu controle onipotente, o mundo em que antes exclusivamente habitava sobrevive sob a forma deste que Winnicott nomeia como núcleo incomunicável e isolado, protegido do objeto posicionado na realidade externa, tornado outro. Some-se a isso a afirmação de Winnicott de que a relação e comunicação significativa ocorre na cena dos objetos subjetivos, em silêncio – em relação ao mundo exterior –, e temos aqui uma nota fundamental a fazer: a cisão não serve mais tão fielmente como distinção metapsicológica entre o normal e o patológico, entre neurose e

não-neurose. A cisão torna-se, assim, um dado constitutivo do sujeito e o isolamento e incomunicabilidade de sua realidade subjetiva mais pessoal e idiossincrática, o dito núcleo do sujeito ou seu verdadeiro *self*, um fato inescapável.

O borramento da fronteira entre os binarismos acima elencados parece advir da assunção winnicottiana, particularmente no ensaio sobre a comunicação, de uma gênese comum para o isolamento do verdadeiro *self* tanto nos casos patológicos quanto nos ditos normais. Esta gênese se localiza no emprego da noção de falha ambiental enquanto fator causal. No trecho completo da citação acima reproduzida, lemos:

Até agora assumi a existência garantida de um ambiente facilitador, bem-ajustado à necessidade que advém do *being* que, por sua vez, advém dos processos de maturação. *Na psicopatologia que preciso aqui para meu argumento, a facilitação falhou de alguma forma e em algum grau, e no que tange ao relacionamento objetal o infante desenvolveu uma cisão (split).* (Winnicott, 1963/1990f, p. 183, grifos nossos)

A cisão, conforme observamos aqui, é postulada como resultante de algum tipo de falha que acontece de alguma forma e em algum grau. Ora, inúmeros tipos de falha ambiental cabem nesta descrição, sendo difícil imaginar uma afirmação mais genérica. Porém, propomos que resida justamente nesta falta de especificidade o poder deste raciocínio diante de nosso presente propósito de argumentação. Phillips (2007), comentando particularmente esta passagem, imediatamente afirma que qualquer ambiente, qualquer provisão ambiental “em certo sentido *deve*, por definição, falhar” (p. 149, grifo nosso), recaindo no que vimos acima com a denominação de traumatizante, e não necessariamente traumático.

Ao dizer que, “por definição”, é um encargo do ambiente falhar, o comentador entende que, sem a falha, o que convencionamos chamar de provisão ambiental ou mesmo ambiente – quer dizer, algo que se localize externamente ao mundo do sujeito em desenvolvimento – não chega sequer a existir enquanto tal. Em síntese, a falha na provisão está implicada na própria potencialidade da experiência do sujeito de um ambiente como algo distinto de si.

Pensando mais especificamente, a mãe começa a existir como externalidade e alteridade – ou, simplesmente, como mãe²⁸ – enquanto resultado de suas falhas de

²⁸ Na língua inglesa há um jogo possível e muito bem utilizado com a palavra outro (*Other*) e mãe (*mother*) que, quando juntos, formam a palavra *m/Other*, impossível de traduzir ao português, mas que significaria algo como mãe-alteridade, ou mãe-Outro. Particularmente, Thomas Ogden (1994) lança mão deste

adaptação ao infante. Logo, a cisão e o isolamento absoluto do núcleo do *self* são, ambos, tão consequência da falha ambiental e da experiência da desilusão quanto o advento do que Winnicott (1945/1987a) chamou de realização. Com efeito, o psicanalista reitera em seu livro póstumo *Natureza Humana* (Winnicott, 1990) que a “cisão é *um estado essencial em todo ser humano*” (p. 158, grifos nossos).

A comunicação, assim, torna-se o exercício de algo perigosamente relacionado à submissão no sentido de que o objeto não é mais o ambiente adaptado e invisível, mas um outro que fala uma outra língua, que “possui uma interioridade” (Benjamin, 1988), que tem uma rotina própria e um rosto que outrora havia servido como um espelho (Winnicott, 1976/2005), mas que agora parece tão mais opaco, tão mais distante e distinto daquele que antes refletia. Este outro que, além de tudo, pergunta e diz ao sujeito quem ele é, seu nome, seu sexo, qual sua pertença e inserção genealógica.

Em síntese, além de um ente que uma vez soprou vida nos vasos do devir-sujeito, o outro se torna um fiscal de fronteira, da fronteira que se edifica em torno do sujeito a partir do momento em que ambos se separam e, precariamente, tentam se comunicar. Uma alteridade que também possui um silêncio e um segredo ostensivamente inescrutável, um idioma próprio que não lhe serve à comunicação, um lugar para onde se retirar em condições especializadas, quando seus esforços comunicativos se revelam adaptativos e submissos.

3.2. O segredo, as mães enxeridas...

Voltemos ao sonho da paciente relatado por Winnicott, bem como à breve nota biográfica de que a mesma havia tido a experiência de uma intrusão materna em seu objeto tão privado e pessoal, o livro roubado da biblioteca. Conforme vimos, o exemplo desta paciente serve melhor enquanto base de uma asserção generalizada acerca da constituição subjetiva do que de uma cisão resultante de um ambiente não adaptativo. É como se Winnicott (1963/1990f) afirmasse, indiretamente, que todos tiveram a experiência de uma mãe enxerida “que não permite à criança ter um segredo” (p. 186), como representada pelas amigas da paciente na cena onírica.

Mas o que significa não deixar alguém ter um segredo? Antes disso, como Winnicott compreende o segredo e sua função, isso que é ameaçado inocuamente pelas

neologismo para sustentar que a mãe representa a figura do primeiro contato com o Outro, não importando, com efeito, tratar-se da genitora biológica do sexo/gênero feminino.

amigas no sonho da paciente? Corresponderia o autor a alguma compreensão psicanalítica do tema?

Entre os significados correntes de segredo encontramos o de algo “que a ninguém deve ser revelado; o que se oculta à vista e ao conhecimento; lugar retirado e oculto; recesso, esconderijo” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1721), sentidos que se associam imediatamente ao que vimos quanto ao núcleo do *self* em Winnicott. No inglês, de acordo com o dicionário Oxford (1995), a definição do segredo compartilha também a recusa do regime de visibilidade, sendo “aquilo que não é conhecido ou visto, ou não deve ser conhecido ou visto por outros” (p. 1061). Curiosamente, a acepção do termo em português encontra, no dicionário, algo que não consta no léxico inglês: “o que se diz ao ouvido de outrem; confidência, confissão” (Houaiss & Villar, 2009, p. 1721). É como se a extensão da palavra já trouxesse seu antônimo imediato: a revelação, mais especificamente nesse caso, em um dispositivo particular que imediatamente remete tanto à crítica de Foucault (2009) à psicanálise como dispositivo confessional quanto as modificações técnicas que Winnicott introduziu em sua prática clínica.

Em psicanálise, ao falarmos e escutarmos sobre um “segredo”, imediatamente remetemo-nos a um significado prevalente: um “não-dito” de conteúdo frequentemente críptico e mortificante, recalcado como um tabu – por vezes transgeracional – por um sujeito ou por membros de um determinado grupo. Uma família que carrega um crime repulsivo escondido por debaixo de seus mitos fundadores, uma paciente que leva em seu corpo as marcas não-simbolizadas do abuso sexual sofrido pela mãe, um filho adotado cujos pais escolhem criar sem dizer a verdade sobre sua origem. Manifestações que, segundo Denise Reznik e Pedro Salem (2010), tenderiam a “marcar de modo traumático e indelével a formação e a dinâmica do psiquismo” (p. 94).

Contrariamente, porém, a esta costumeira noção do segredo como algo da ordem do fantasma e do traumático, conteúdo indizível porque proibido e mesmo assim transmitido enquanto tal durante as gerações de uma família e entre os membros da mesma, Piera Aulagnier (1990), em um texto crítico e poderoso, propõe uma formulação distinta do segredo. Para a psicanalista francesa e contemporânea de Winnicott, o segredo não condiz apenas com a noção acima apresentada, mas configura uma condição de possibilidade do pensamento do sujeito. “Preservar-se o direito e a possibilidade de criar pensamentos, e mais simplesmente de pensar”, escreve a psicanalista,

exige que se tenha o direito de escolher os pensamentos que se comunica e aqueles dos quais se guarda segredo: essa é uma condição *vital* para o funcionamento do Eu. (p. 258)

A condição é vital na medida em que inaugura um espaço autônomo de agência e volição, um espaço livre para se fantasiar e manter secretos os pensamentos, sem os quais o sujeito no máximo viverá uma vida “por procuração”, como diria Winnicott (1968/2005e, p. 189). Sem essa possibilidade em seu horizonte, para Aulagnier (1990), emergiria um “em demasia” a ser recalcado e um “a menos” a ser pensado, “duas eventualidades que arriscariam tornar igualmente impossíveis a atividade de pensar e, através disso, a própria existência do Eu” (p. 260). O excesso do recalque se daria porque, sem a possibilidade de guardar para si seus pensamentos, o Eu seria obrigado a dispendar a maior parte de sua energia recalcando tais pensamentos, tornados interditos. O “a menos” a ser pensado, por sua vez, diria respeito ao empobrecimento do capital ideacional desse mesmo Eu, que não possuiria o direito de fantasiar os “temas e termos” (p. 259) que constituiriam estas fantasias privadas.

Distintamente, portanto, da tradição analítica que reflete sobre o *conteúdo* do segredo e sua dinâmica enquanto transmissão e consolidação traumática e seus efeitos, Aulagnier (1990) está interessada na *função* do segredo para a constituição e estatuto do Eu. Ou seja, o segredo assim positivado é um meio pelo qual se atinge a agência egoica:

Se é verdade que poder comunicar seus pensamentos, desejar fazê-lo, esperar disso uma resposta, fazem parte integrante do funcionamento psíquico e são suas condições vitais, é igualmente verdade que deve coexistir paralelamente para o sujeito *a possibilidade de criar pensamentos que têm como única finalidade trazer ao Eu que os pensa, a prova da autonomia do espaço que ele habita e da autonomia de uma função pensante que só ele tem poder de assegurar: donde o prazer que o Eu experimenta ao pensa-los.* (p. 264, grifos nossos)

O efeito, portanto, da manutenção de um segredo, descrito como um espaço invulnerável à intrusão do outro, é a própria liberdade, ou melhor, um certo quantum de liberdade e agência pessoal do Eu. O prazer de que fala Aulagnier (1990), acrescente-se, advém do próprio ato de *criar* um pensamento e mantê-lo em segredo, distanciando-se da concepção do solilóquio do segredo como algo autoerótico justamente por não se tratar da sexualidade no sentido freudiano. É, antes, um prazer “ligado à presença de pensamentos secretos que, no entanto, não acompanham nem visam o prazer de uma zona erógena, nem o prazer orgiástico” (p.264).

Reznik e Salem (2010) tecem um interessante comentário acerca desta proposição:

Vale notar que o prazer que o sujeito experimenta com a incomunicabilidade de uma área de sua atividade psíquica constitui uma espécie de *antídoto contra a imposição de tudo dizer*. (...) A satisfação de pensar secretamente estaria mais próxima daquilo que a autora define como um tipo particular de “prazer narcísico”, que nos parece afinado com as *modalidades de satisfação que Winnicott relaciona à criatividade e às experiências transicionais*. (p. 97, grifos nossos)

Esta proximidade se revela particularmente na valorização da comunicação com objetos subjetivos que Winnicott nomeou, conforme vimos, de “comunicação sem saída (*cul-de-sac*)” (1963/1990f, p. 183), como a arte abstrata, que não possui “validade geral” e é de difícil apreciação por aqueles que esperam transparência e clareza comunicativa. O gesto de criar pensamentos incomunicáveis, em Aulagnier (1990), é um jogo infantil, portanto, que no adulto figura enquanto “resto”, sob a forma do divertimento. Vale destacar que uma das definições de diversão é a de uma “ação que tem a finalidade de desviar a atenção do inimigo” (Houaiss & Villar, p. 701). Com efeito, trata-se de um jogo estratégico que porta todas as características de uma verdadeira batalha, algo que não escapou a Aulagnier (1990):

Esse direito de gozar de sua atividade de pensamento antes de assumir o aspecto “natural”, “garantido”, que permite – como dizíamos acima – que sua presença não ofereça mais dúvida e que se esqueça que ela foi a questão essencial do Eu, foi o elemento em jogo numa luta na qual a vitória estava menos que qualquer outra coisa assegurada. (p. 264)

Trata-se, com efeito, da descrição de uma cena de tensão agonística entre a criança dependente e o outro que, como em Winnicott, se em um primeiro momento “soprou” o fôlego da vida da criança, tempos depois constituirá um olhar perscrutador e incômodo na necessidade do sujeito de se manter isolado.

Em seu texto sobre as teorias sexuais infantis, Freud (1908/2006) deu-se conta do impacto determinante para o pensamento da criança que representa a percepção da mentira dos pais sobre sua questão acerca de suas origens. É a partir deste modelo que Aulagnier (1990) irá seguir, ela própria, sua conjectura acerca da gênese da mentira e sua função para a criança. A mentira dos pais, quando descoberta, inaugura na estruturação da criança “a possibilidade dela própria mentir, isto é, de poder esconder do outro uma parte de seus pensamentos”, além de “poder pensar aquilo que o Outro não sabe que se pensa e aquilo que ele não gostaria que se pensasse” (p. 268). Com efeito, a criança mente

para comunicar justamente a negação daquilo que não deseja comunicar, que deseja manter em segredo. “Descobrir-se capaz de mentir”, sentencia Aulagnier, “descobrir que o Outro pode acreditar no enunciado mentiroso, produz o primeiro golpe, e também o mais decisivo, na crença da onipotência parental” (p. 268).

A criança de Aulagnier é, com efeito, uma rebelde conscienciosa, justamente por não precisar contar exclusivamente com a colaboração do outro para assegurar sua agência no mundo. Talvez a única “colaboração” necessária por parte do outro seja a de cair em uma tapeação, mas isso é algo que dificilmente merece o designativo de colaboração. Na realidade, o outro aparece antes como uma ameaça potencial frente a esta agência derivada do estabelecimento e manutenção do segredo.

Os paralelos conceituais e mesmo terminológicos entre o texto de Aulagnier (1990) e *O comunicar* de Winnicott (1963/1990f), publicado treze anos antes, são explícitos. O *direito* de manter os próprios pensamentos secretos reverbera com a reivindicação winnicottiana pelo direito a não se comunicar e de eludir o olhar alteritário, enunciado logo no começo do ensaio aqui analisado:

Começando por nenhum ponto fixo, logo cheguei, ao preparar este ensaio para uma sociedade estrangeira, *a enunciar um pedido, para minha surpresa, pelo direito de não me comunicar* [grifos nossos]. Este foi um protesto de meu cerne à fantasia amedrontadora de ser infinitamente explorado (*exploited*). Em outra linguagem, esta seria a fantasia de ser comido ou engolido vivo. Na linguagem deste ensaio, *é a fantasia de ser encontrado*. (p. 179)

Porém, em meio às semelhanças, deve-se destacar uma distinção fundamental entre a proposição dos dois autores. Como sintetizam Reznik e Salem (2010), o segredo é valorizado enquanto função na medida em que asseguram ao Eu sua agência, sob a forma de criar e manter segredos para si, alheados da perscrutação do outro. Conforme os autores corretamente nomeiam, o afastamento do outro no espaço privado do segredo possui uma função “identitária” (p. 98) justamente na medida em que preserva a agência do Eu sob a forma do limite à ação do outro.

Em Winnicott, todavia, gostaríamos de defender que a resistência do sujeito a ser encontrado não está exclusivamente associada à manutenção de *pensamentos* privados que o Eu, consciente ou pré-conscientemente, cria e fomenta em detrimento do outro. Ou seja, não se trata somente da manutenção de um segredo. Se fosse apenas esta sua função, não haveria a necessidade do postulado de uma cisão radical no seio da subjetividade e a

instauração de um *self* incomunicável, tratando-se de uma operação autoplástica correspondente àquela que ocorre nos eventos traumáticos, conforme vimos.

Com efeito, mesmo que seja possível ler no ensaio winnicottiano a operação da cisão do sujeito como algo que se volte à preservação da agência do Eu e das fronteiras identitárias do sujeito, algo mais pode ser extraído desta leitura: a resistência do sujeito, em Winnicott, avança o postulado de uma instância contrária à identidade e à proposição do sujeito enquanto ente transparente e cognoscível.

Por ora, prosseguindo ainda na dinâmica do segredo entre a criança e a mãe, há um detalhe que pode parecer a princípio um tanto desimportante, dado o foco da obra winnicottiana nos processos maturacionais do indivíduo. Em quase todos os exemplos dados em *O comunicar* (Winnicott, 1963/1990f) – e o mesmo ocorre no ensaio de Aulagnier (1990) – temos uma criança confrontando-se com os adultos de modo a se relacionar e se comunicar enquanto ao mesmo tempo reserva para um potencial de retirada destes mesmos relacionamentos.

Porém, e o segredo da mãe? Em um quadro expandido, um enquadre propriamente ético, dois sujeitos possuem segredos a guardar, conteúdos que comunicam e outros que silenciam e, fundamentalmente, uma opacidade central inescrutável. Como podemos pensar este quadro a partir do que vimos até o momento?

3.3. ... e os filhos enxeridos

A agonística do modelo do desenvolvimento winnicottiano se caracteriza por uma constante incitação e luta entre os pares de um relacionamento e assegura uma igualmente constante tensão relacional. Com efeito, longe de figurar um tipo de relacionalidade harmoniosa, há um jogo tenso de artifícios e estratégias, e propomos que boa parte dessa tensão esteja ligada justamente à existência do que até o presente momento vimos nomeando de segredo.

Ainda em seu comentário acerca de *O comunicar* (Winnicott, 1963/1990f), Phillips (2007), após discorrer sobre o “compromisso apaixonado com a privacidade do *self*” (p. 181), sob a forma da proposição do *self* cindido da possibilidade de relação com o outro, coloca um importante acréscimo:

Por outro lado, se o analista se oferece primariamente como um objeto materno, deve ser também verdade que *sua necessidade de privacidade*,

seus medos de ser explorado (exploited), mais cedo ou mais tarde irão surgir. (p. 181, grifos nossos)

É evidente que ao analista, dado que opte pela costumeira posição de incógnito, ocupa um lugar privilegiado se comparado à mãe na relação com seu infante. Esta última, diferente do primeiro, não se encontra protegida por um contrato e um direcionamento transferencial²⁹ a toda a curiosidade e impetuosidade infantil que, acompanhando Phillips (2007), pode resultar em um esgotamento e no medo de ser explorada (*exploited*), além da necessidade de retirar-se para sua própria esfera de reserva.

Esta necessidade materna, porém, não escapou a Winnicott (1993), que em uma de suas famosas transmissões radiofônicas, endereçou o assunto de maneira bastante direta. “Todos estes exemplos ilustram muitas das formas em que o cuidado com as crianças pode ser fastidioso (*irksome*)”, afirma o psicanalista inglês,

e é verdadeiro mesmo que as crianças sejam amadas e desejadas. O problema é o da mãe que tem sua privacidade invadida. É claro que, em algum lugar, há um pedacinho dela que é sacrossanto, que não pode ser atingido mesmo por suas próprias crianças? Deveria ela se defender ou se render? O terrível é que, mesmo que a mãe tenha algo escondido em algum lugar, é exatamente aquilo que a criança deseja. Se não há nada além de um segredo, então é o segredo que deve ser vasculhado e revirado. A bolsa da mãe entende bem disso. (p. 72, grifos nossos)

Na transmissão da semana seguinte, Winnicott (1993) irá afirmar algo interessante: o ambiente parental que não sofre nenhuma perturbação “de desordem ou invasão de sua vida” (p. 73), no qual os infantes se acomodaram a “uma pauta preestabelecida e na maior parte do tempo houve paz”, levantam uma suspeita. O sistema e a ordem invioláveis do ambiente podem ter se imposto aos novos hóspedes como algo excessivamente rígido, sacrificando-lhes a espontaneidade que aparece aqui como uma forma de intrusão, mesmo que sob o júbilo curioso das crianças. Pensando sobre a época vitoriana e sua rigidez, e o quanto isso parecia haver mudado, Winnicott escreve que

Acredito que algo tenha se mantido desde lá, esta tendência terrível das crianças pequenas de se meterem no cerne de onde as mães mantêm seus segredos. A questão é: pode uma mãe defender-se exitosamente, preservando seus segredos, sem ao mesmo tempo deprivar a criança de um elemento essencial – o sentimento de que a mãe é acessível? (p. 74, grifos nossos)

²⁹ A não ser que ele decida dividir seu número de *Whatsapp*.

Em um sentido semelhante a seu ensaio sobre a comunicação, publicado três anos após a transmissão desta prosa radiofônica, vemos na citação anterior Winnicott empregar a variante mais enfática do termo “sagrado”, qual seja, “sacrossanto”. Em 1963, no ensaio que vimos analisando, lemos em um expediente bastante conhecido entre os leitores de Winnicott: “No centro de cada pessoa há um elemento *incommunicado*, e isso é *sagrado e de fundamental preservação*” (p. 187).

Ou seja, da mesma forma que ocorre uma transformação na relacionalidade do sujeito a partir da emergência na cena dos objetos objetivamente percebidos, quando da emergência de um segredo a ser mantido em seu mundo privado contra o poder do outro, a mãe também torna-se ciosa de sua própria “necessidade de ser secretamente isolada” (Winnicott, 1963/1990f, p. 187). A criança, neste fragmento da transmissão radiofônica, aparece como um potencial e incômodo intruso, desejando sempre justamente aquilo que a mãe esconde, aquilo que ela não quer que ele conheça e se aproprie. Com efeito, todas as proposições de Winnicott sobre o núcleo incomunicável do *self* valem também para a mãe.

De qualquer modo, à parte estas distinções, tomemos um exemplo derivado do relato de Winnicott sobre sua paciente e sua mãe que leu seu livro privado, junto à ilustração da mãe que tem sua bolsa frequentemente revirada pelo filho, para darmos curso à reflexão. Advertimos o leitor de que o que seguirá é um livre exercício da imaginação a partir dos elementos que temos visto até aqui.

Imaginemos que a menina, em uma conversa com a mãe, escuta da mesma a seguinte pergunta – de fato feita, conforme lemos no relato de Winnicott (1963/1990f): “De onde você tirou esta frase?”, referindo-se à frase que abria seu livro, qual seja, “O que um homem pensa em seu coração, assim é ele” (p. 186). A sentença parece ser uma paráfrase de um provérbio bíblico³⁰, o qual provavelmente a menina entrou em contato em algum momento.

³⁰ Trata-se de um trecho dos Provérbios 23, qual seja:

Quando te assentares a comer com um governador, atenta bem para o que é posto diante de ti,
E se és homem de grande apetite, põe uma faca à tua garganta.
Não cobices as suas iguarias porque são comidas enganosas.
Não te fatigues para enriqueceres; e não apliques nisso a tua sabedoria.
Porventura fixarás os teus olhos naquilo que não é nada? porque certamente criará asas e voará ao céu como a águia.
Não comas o pão daquele que tem o olhar maligno, nem cobices as suas iguarias gostosas.
Porque, como imaginou no seu coração, assim é ele. Come e bebe, te disse ele; porém o seu coração não está contigo.

Suponhamos que este momento tenha sido uma tarde qualquer, em que a mãe retornou à casa após ter saído, tendo deixado a bolsa em cima do aparador da porta. A bolsa, conforme sugerido pelo próprio Winnicott (1963/1990f), guarda toda a excitação de um mistério a ser conquistado, um enigma estimulante à criança. “O que será que minha mãe leva na bolsa?”, pensava constantemente a menina, que não perderia a chance de satisfazer sua curiosidade ao ver, ali, a bolsa vulnerável. A pequena aventureira parte então para explorar este território tão enigmático e inquietante: entre batons, uma agenda surrada, talões de cheque, cartões de visita, e outros itens aparentemente desinteressantes, encontra uma Bíblia Anglicana, ainda mais surrada que a agenda. Entre as letras, miúdas como as de uma bula de remédio, a menina se depara com um trecho grifado, onde se lia: “Porque, como imaginou no seu coração, assim é ele”.

A frase, ressaltada pelo breve gesto da mão materna sob a forma de uma linha sôfrega, ressoou longamente na criança, que experimentava ao mesmo tempo o gozo de ter podido se apropriar de um fraseado (a afirmação cartesiana e apaziguadora de que se ela pensa, ela é) e ter encontrado um tesouro precioso no segredo da mãe. Já tendo roubado o livro da escola, a pequena delinquente soma mais este logro ao mosaico de seu triunfo pessoal, na primeira página de sua composição íntima.

Semanas depois, a mãe entra no quarto da filha, como de costume, para arrumar sua cama. Em uma repetição simétrica do evento da invasão de sua bolsa, a mãe manipula alguns objetos que a filha havia deixado em cima de sua escrivaninha. Encontra um livro com um selo da biblioteca, sem se dar conta de que não constava nenhuma assinatura de empréstimo no nome da criança e, ao abri-lo, confronta-se com duas frases escritas à mão, uma na primeira e outra na segunda página. A primeira, o manifesto acerca da privacidade do livro, o segundo, a citação de memória do trecho de seu provérbio preferido.

O seguimento da história já conhecemos. A mãe, curiosa para saber de onde a criança havia tirado aquela frase e igualmente curiosa para saber se a filha andava fuçando em suas coisas, a interroga sobre onde ela havia tirado aquela frase. O que Winnicott não explicita no momento em que reporta-nos este fragmento de memória de sua paciente – e que enviesa a reflexão para um sentido unilateral – é que na cena de invasão de privacidade denunciada pela mãe, há um histórico maior de uma luta entre dois sujeitos já suficientemente maduros para se relacionarem um com o outro e ao mesmo tempo esconderem-se desta (e *nesta*) mesma relação. O par mais exemplarmente íntimo que conhecemos, uma mãe e uma filha, é igualmente o par mais implicitamente estranho e beligerante, no sentido de que ambas se enxergam mutuamente e ao mesmo tempo como

um outro excessivo e fascinante, mas também ameaçador à manutenção de seus esconderijos.

Frente à frente, portanto, voltando a Aulagnier (1990), a incitação mútua entre os pares do relacionamento tem, no segredo de ambos, “o elemento em jogo numa luta na qual a vitória estava menos que qualquer outra coisa assegurada” (p. 264). O emprego do vocabulário bélico não é apenas um floreio viril na pena da psicanalista francesa. É, na realidade, mais que apropriado para a situação do segredo que se compõe junto à cisão do *self* na forma do núcleo incognoscível, conforme lemos em Winnicott. Como em toda batalha em que a vitória está menos que qualquer outra coisa assegurada, há outras questões a se colocar: o que seria, nesse caso, a vitória? Se a vitória for a do estabelecimento triunfante do Eu, existiria uma identidade consolidada e impermeável à influência do outro?

Capítulo 4. O silêncio do *self*

No capítulo anterior, vimos explorando uma faceta da privacidade contida na pressuposição teórica de um núcleo incomunicável do *self*, qual seja, a de que se trata de uma tópica à prova de invasões que funciona como um segredo individual digno de ser mantido alheado às interpelações da alteridade objetiva.

Esta leitura, alinhada àquela que vimos explorada por Aulagnier (1990), avança duas consequências imediatamente apreensíveis. Em termos éticos, há uma petição por um princípio de respeito ao direito de não dizer tudo, de manter pensamentos próprios, caucionado na reserva do sujeito como um espaço de agência egoica que assegura sua individualidade e identidade contra a diluição de seu Eu na esfera relacional e intersubjetiva. Epistêmica e metapsicologicamente falando, porém, há implicações da noção de incomunicabilidade e incognoscibilidade que escapam à descrição disso como um “segredo”.

Winnicott (1963/1990f) afirmara, frente ao perene risco de falseamento das relações, que o sujeito deve evacuar uma parte de si: “a comunicação em segredo ou silenciosa com os objetos subjetivos”, lembremos, “deve tomar preeminência periodicamente para preservar o equilíbrio” (p. 184). Todavia, vale notar que o silêncio é bastante diferente do segredo. Por definição, um segredo pode ser confessado e decifrado, é mantido conscientemente (ou pré-conscientemente) e ressalta a dimensão privada do indivíduo moderno, a dimensão *sagrada* da propriedade entre últimos rincões de suas posses, sendo esta uma costumeira interpretação do que é o núcleo do *self* (Cohen, 2013; Dethiville, 2010; Júnior & Barone, 2007).

Se o segredo aponta para uma dimensão inacessível, todavia, o silêncio repousa sobre algo inapreensível. Algo rigorosamente negativo (por mais que John Cage tenha se esforçado tanto por positivá-lo), relativo muito mais à privação do que à privacidade. Indica a ausência daquilo que o segredo portaria, quer seja um conteúdo latente ainda a se tornar manifesto, eventualmente, à consciência do sujeito ou à comunicação objetiva. O silêncio não se confessa, é disruptivo e não disputa com o som sua presença: habita os interstícios, enganando a forma da materialidade objetiva do som.

Ambas descrições do *self* nuclear e incomunicável, enquanto instância marcada pelo silêncio e pelo segredo harmonizam com as descrições de Winnicott em *O comunicar*. Já que estivemos, no capítulo anterior, destacando muito mais o estatuto e os efeitos do segredo individual para as relações intersubjetivas, vejamos mais agora sobre

o silêncio do núcleo incomunicável em três flancos distintos: a comunicação com objetos subjetivos, a noção de informe (*formlessness*) e a questão da influência.

4.1. O núcleo, seus objetos e a comunicação silenciosa

Em sua própria síntese do ensaio que percorremos ao longo deste capítulo, Winnicott (1963/1990f) escreve que

Tentei afirmar a necessidade que temos de reconhecer este aspecto da saúde: o *self* central e não-comunicante, *para sempre imune ao princípio de realidade, e para sempre silencioso*. Neste, a comunicação não é não-verbal; ela é, como a música das esferas, absolutamente pessoal. Ela é pertinente à vivacidade. (p. 192, grifos nossos)

Em dois momentos desta passagem, o psicanalista deixa clara uma contradição que atravessa todo o ensaio: o *self* nuclear e incomunicável, correspondente do verdadeiro *self*, é a sobrevivência residual e protegida da vivacidade dos tecidos do sujeito em desenvolvimento. Resquício, pois, de um tempo silencioso, no qual ainda não havia nem tempo, nem espaço, e tampouco sujeito e alteridade. Porém, há esta distinta forma de comunicação no núcleo do *self*: a comunicação com objetos subjetivos. Que tipo de comunicação é essa? Para respondermos a esta questão, é importante refletimos acerca do que são os objetos subjetivos e o que é a relação com os mesmos.

Reexaminando o ensaio acerca do *Uso de um objeto* (Winnicott, 1969/2005f), observamos Winnicott dar-nos uma pista para respondermos à interrogação feita acima. No momento de indiferenciação que, neste ensaio, é referido como o tempo do *relacionamento* com objetos, Winnicott afirma que o objeto que posteriormente será usado, já separado do sujeito por ter sobrevivido à sua destruição fantasiosa, não é mais um “feixe (*bundle*) de projeções” (p. 118). Ademais, no momento da relação com objetos, o psicanalista escreve que “os mecanismos de projeção e identificação estão operando” (p. 220), evocando o ciclo kleiniano de projeção-introjeção realizado pelo Eu primitivo (Klein, 1996). Para evitar a possível objeção de que Winnicott assume um Eu primitivo desde o início e não se aparta de fato de Klein, vejamos mais detidamente como ele entende tais noções neste ensaio, escalando novamente Dominique Scarfone (2005) para acompanharmos aqui.

Em primeiro lugar, Winnicott enfatiza, no *Uso de um objeto* (Winnicott, 1969/2005f), uma distinção axial da natureza do objeto, do ponto de vista do sujeito em

desenvolvimento. Relacionar-se com objetos, ao contrário do que se vê externamente, de forma contra-intuitiva à descrição linguageira, *é não se relacionar* de fato. Qualquer descrição corrente de relação pressupõe a diferenciação entre os elementos que se relacionam e, com efeito, o conhecimento de que tais elementos sejam de fato distintos. Acreditamos que Winnicott enderece justamente isso imediatamente antes de arriscar sua percepção ao lançar mão do conceito de introjeção-projeção. “O relacionamento objetal”, escreve ele,

é uma experiência do sujeito que pode ser descrita nos termos do sujeito isolado (Winnicott, 1958b, 1963a). Quando falo sobre o uso de um objeto, porém, tomo o relacionamento objetal como pressuposto e incluo novas características que envolvem *a natureza e o comportamento do objeto*. Por exemplo, o objeto, se for para ser usado, deve necessariamente ser real no sentido de fazer parte da realidade compartilhada, e não um feixe de projeções (*bundle of projections*). (p. 118, grifos nossos)

O “sujeito enquanto isolado” é a própria noção de núcleo do *self* que vimos explorando aqui, sem o acréscimo espacial da subjetividade distinta do outro, temporalmente posterior. Neste contexto de isolamento, e de novo contra-intuitivamente, o objeto não existe enquanto objeto do ponto de vista do sujeito, na medida em que, como Winnicott afirma nas últimas linhas deste ensaio ao sequenciar o esquema desenvolvimental que propõe:

(1) O sujeito *se relaciona* com o objeto. (2) O objeto está em processo de ser encontrado, ao invés de ser colocado no mundo pelo sujeito. (3) O sujeito *destrói* o objeto. (4) O objeto sobrevive à destruição. (5) O sujeito pode *usar* o objeto. (p. 126)

Se o relacionar-se com objetos é distinto do uso de objetos, conforme podemos ver no esquema acima, isso se dá especialmente pela mudança de natureza do objeto, quando um índice de percepção faz com que o sujeito ainda não autoconsciente se engaje no *processo de encontrar o objeto*. Se o objeto não é conhecido, o sujeito não se relaciona com nada além de uma parte indistinta de um universo imiscuído de si e do outro. É por esta razão que a noção de projeção ganha um estatuto completamente diferente, e Winnicott tenta se fazer claro sobre isso ao apontar que

nos é familiar a mudança pela qual os mecanismos de projeção permitem ao sujeito tomar conhecimento do objeto [em referência a Klein]. Isto não é o mesmo que *dizer que o objeto existe para o sujeito por causa da operação de seus mecanismos de projeção. O observador primeiramente*

tende a lançar mão de palavras que parecem se aplicar a ambas ideias ao mesmo tempo, mas, sob escrutínio, podemos ver que elas não são de forma alguma idênticas. É exatamente aqui que dirigimos nosso estudo. (p. 122, grifos nossos)

Como de costume, Winnicott chama atenção para a distinção entre duas formas de projeção, mas deixa a nós o papel de completar a lacuna do porquê assim o seria. Scarfone (2005), porém, sugere um caminho de resposta que nos parece importante à argumentação aqui desenvolvida. Mesmo que o conhecimento representacional do objeto não esteja em questão na experiência projetiva do sujeito isolado, há, por outro lado, uma experiência emocional implicada no relacionar-se. Com efeito, segundo o psicanalista canadense,

Não cabe dizer aqui de separação; portanto, alguém poderia argumentar que a realidade do objeto é a experiência emocional que ocorre na composição sujeito-objeto. (...) A palavra “projeção” neste estágio é, portanto, uma palavra usada como uma negação primordial de qualquer senso de separação. (...) E se concedemos que a diferença não ocorre na “composição sujeito-objeto” e na experiência emocional, então relacionar-se significa de fato “estar em um dado estado emocional”. O sujeito existe, poder-se-ia dizer, mas ele ainda não sabe que existe. O objeto também existe, mas ainda não é conhecido. (pp. 5-6, grifos nossos)

Em síntese, a noção de núcleo do sujeito é evocada de forma apropriada no que contém de espacial e encapsulado apenas retrospectivamente, quando da segunda volta do gesto do devir-sujeito defletida pelo outro, daí emergindo um “sujeito subjetivo”, auto-reflexivo, distinto dos objetos objetivos e interpelado pelos mesmos.

No “interior” deste espaço, com efeito, há esta realidade fragmentária que não se diferencia e não se dispõe à cognoscência: “coisas fragmentadas, o céu visto através das árvores, algo que tem a ver com os olhos da mãe, entrando e saindo, vagando por aí” (Winnicott, 1948/1996, p. 25). Moções afetivas, pedaços de corpos, quase-pessoas, movimentando-se, fazendo-se e desfazendo-se nos fragmentos de um caleidoscópio não-identitário e informe movido pela substância da emoção. Estas pré-coisas, cujo devir virá a reunir o “feixe de projeções (*bundle of projections*)” (Winnicott, 1969/2005f, p. 118) no que Winnicott chamou de objetos objetivos, são os objetos subjetivos.

A noção winnicottiana de núcleo pode ser assemelhada ao Isso freudiano na medida em que o próprio psicanalista inglês reivindica a vizinhança de sua noção de verdadeiro *self* tanto aos processos primários quanto ao próprio Isso (Winnicott,

1960/1990c; 1963/1990f). Tal aproximação, inclusive, é feita no resumo acima reproduzido de *O comunicar*. Todavia, é evidente que não precisamos aceitar a identidade entre as duas proposições teóricas apenas porque o autor assim o sugeriu. Toda a vez que Winnicott aproxima suas próprias noções daquelas tradicionais na psicanálise clássica, devemos proceder com cautela. Por um lado, há uma clara vontade de permanecer dentro dos limites freudianos daquilo que Foucault (2001) chamou de “discursividade” e, por outro, acaba por cercar seus leitores de alguns potenciais engodos. Com efeito, longe de optar pela saída ver Winnicott como o capitão de uma revolução paradigmática na psicanálise, sugerimos encontrar em suas reivindicações uma tentativa honesta de dialogar com sua tradição, tentando ao mesmo tempo preservar seu próprio estilo e experiência³¹.

A noção de objeto subjetivo é uma das distinções que gostaríamos de abordar mais diretamente entre o núcleo do *self* em Winnicott e o conceito freudiano de Isso (Freud, 1923/2012), ainda seguindo a reivindicação de um não-solipsismo radical na noção winnicottiana e acrescentando mais um movimento. Ao analisarmos a noção de objeto subjetivo e como este se comporta no âmbito do núcleo isolado do *self*, retornaremos também à ideia de continuidade da existência junto à leitura crítica que fizemos na primeira parte.

O objeto subjetivo, a partir do que vimos acima, pode ser definido de forma sintética como um dos nomes de uma experiência emocional sem compromisso com a definição de um sujeito objetivo que viva tal experiência e com um objeto objetivo que a cause ou partilhe da mesma. Em síntese, objeto e sujeito, neste momento primário da vida, são incognoscíveis enquanto tais, o que faz da escolha do termo, “objetos subjetivos”, não apenas paradoxal, mas problemática. Paradoxal na medida em que, como tradicionalmente o é para Winnicott, sujeito e objeto se confundem neste tempo de indiferenciação, sendo impossível distribuir as características próprias a cada um deles. Problemático porque, mesmo que essa impossibilidade seja bem compreendida, o que está em jogo neste tempo é justamente a impossibilidade da percepção e conhecimento tanto do objeto quanto do sujeito e, com efeito, da diferenciação entre ambos.

³¹ Cf. Franco (2014) para uma importante discussão acerca da pertinência tensa de Winnicott na tradição psicanalítica.

Conforme ressalta Jan Abram (1997), o termo “objeto subjetivo” foi usado por Winnicott primordialmente nas últimas décadas de sua vida. Isso coincide, de forma consequente, com seu interesse cada vez maior pela reflexão acerca do verdadeiro *self* e do núcleo incomunicável, que vimos refletindo sobre. Em *A criatividade e suas origens* (Winnicott, 1971/2005f), texto que abordamos anteriormente, encontramos uma de suas asserções mais específicas sobre os objetos subjetivos. Em uma passagem da reflexão acerca dos elementos masculino e feminino, Winnicott afirma que

O termo objeto subjetivo tem sido usado para descrever o primeiro objeto, aquele *ainda não repudiado como um fenômeno não-eu*. Nesta relacionalidade do elemento feminino puro com o “seio” está a aplicação prática da ideia do objeto subjetivo, e a experiência disso abre o caminho para o objeto subjetivo – isto é, a ideia de um *self*, e o sentimento de realidade que advém de se ter uma identidade. (p. 107)

O elemento feminino puro, ou na hipérbole – que argumentamos ser contestável – de Winnicott (1971/2005f), o “elemento puro, destilado e não-contaminado” (p. 111), é o potencial de experiência identificatória primordial. Seguindo o emprego lúdico do cenário laboratorial do psicanalista, tal “elemento” é como o catalisador da experiência basal do *being*, sem a qual a suposta identidade que jaz na fundação do sujeito não se estabelece. O “seio”, no texto de Winnicott, é justamente colocado em aspas na medida em que não figura neste tempo do infante como uma representação, um bom ou mau objeto (Klein, 1975), mas um fenômeno emocional indiferenciado e rico em potência vital. O “seio”, como escreve o psicanalista na citação acima, sendo a aplicação prática da ideia do objeto subjetivo, é o signo da vivacidade que se volta ao sujeito em devir como sendo a primeira inscrição de seu *being*, distinguindo-se do tradicional objeto de satisfação ou frustração pulsional.

Por outro lado, o elemento masculino puro é, novamente de acordo com a metáfora, o catalisador da diferença entre sujeito e o outro. Especificamente, assume o cenário “tão logo quando há alguma organização egoica disponível”, escreve Winnicott (1971/2005a, p. 108), o sujeito se envolve naquilo que no comércio com o objeto envolve as pulsões e suas correspondentes satisfações ou frustrações. Ademais, cabe destacar uma importante nota winnicottiana: não há lugar para a postulação de um Isso antes de um Eu, justamente porque não há uma instância capaz de experienciar e “eventualmente interpretar” os fenômenos correspondentes ao que vimos ser, na linguagem aqui explorada, o núcleo do *self* antes de sua delimitação.

Agora, voltemos aos pontos fundamentais. Sugerimos que o primeiro seja o expediente de que o objeto subjetivo é o primeiro objeto, aquele ainda não repudiado como um fenômeno não-eu. Sabemos o quanto isso se alia à conhecida descrição de Winnicott (1971/2005b) do objeto transicional como a primeira posse não-eu. Isso quer dizer que tudo o que havia antes desse momento de repúdio e posse é, como sugeriria a descrição, referente ao Eu? Esboçamos acima a resposta negativa a esta questão, e deixemos que o próprio Winnicott esclareça a confusão que este descuido de linguagem costuma causar. Em seu ensaio sobre a integração do Eu (Winnicott, 1962/1990), o psicanalista escreve que é parte do processo de constituição da realidade externa o advento de um “‘Eu’, que inclui ‘tudo o que é não-eu’”. Posteriormente,

Segue o “eu sou, eu existo, eu recolho experiências e me enriqueço, tendo uma interação introjetiva e projetiva com o NÃO-EU, com o mundo da realidade compartilhada. Some-se a isso: “Eu sou visto ou alguém acredita que eu exista”; e, ademais: “Tenho de volta para mim (como um rosto visto no espelho) a evidência que preciso de que fui reconhecido como um *being*”. (p. 61)

O Eu se constitui, com efeito, *ao mesmo tempo* em que o não-Eu é repudiado, ao que se seguem os movimentos de introjeção e projeção, além do espelhamento e reconhecimento que caracterizam a relação de um Eu estabelecido com o outro. A dita identidade, o sentimento de ser e de realidade se estabelecem progressivamente, em suma, sobre o pano de fundo do não-ser, da não-identidade e do não-reconhecimento que caracteriza o momento primordial de indiferenciação. É por essa razão que, em seu texto póstumo sobre *O medo do colapso*, Winnicott (1963/1989a) reitera que as angústias mais terríveis são aquelas que ocorreram no momento em que não havia possibilidade de as experimentar subjetivamente, estando então o Eu ausente.

Da mesma maneira que o medo do colapso se instala em um momento em que o Eu estava ausente, impossibilitado de viver as experiências que marcarão sua fantasmagoria posteriormente (e que na cura deverão retornar em um processo de relaxamento), o mesmo ocorre com suas experiências vitalizantes. O repertório constitutivo do *self* é, com efeito, constituído pelas experiências emocionais em curso no momento intersticial do intervalo indiferenciado entre sujeito e o outro, no “arranjo indivíduo-ambiente (*environment-individual set-up*)” (Winnicott, 1952/1987, p. 100) da cultura materna. Experiência, pois, não-subjetiva, da mesma maneira que a relação com um outro ainda não diferenciado não pode ser chamada de intersubjetiva.

Em um momento de *O uso de um objeto* (Winnicott, 1969/2005f), ao abordar a distinção entre o relacionar-se com objetos e o uso dos mesmos, Winnicott lança mão de uma palavra poderosa para descrever especificamente o que se passa no momento do isolamento do devir-sujeito. “No relacionamento com objetos”, escreve o psicanalista, “o sujeito permite que certas *alterações* (*alterations*) no *self* tomem curso, do tipo que nos fizeram inventar o termo ‘catexia’” (pp. 117-118, grifos nossos).

O emprego deste termo, que deriva do latim *alteratio* e que por sua vez carrega o radical *alter*, outro, deve causar estranheza. Até o presente momento desta reflexão, vimos que o momento de relacionamento com objetos, equivalente ao predomínio do elemento feminino, é um momento de identificação primordial com o “seio” que fornece a identificação com um lugar que é a primeira inscrição do *being*. Dito de forma simples, a identificação equivalente ao *being* é o oposto da diferenciação que, em Winnicott, pertence a um momento posterior, quando da vigência do que chamou de elemento masculino, ao qual seria apropriado o emprego do termo alteração.

Levando às últimas consequências seu expediente, poderíamos afirmar, conforme a argumentação que desenvolvemos anteriormente sobre a impropriedade da distinção entre o *being* e o *doing*, que o outro, em um esboço de diferença que se aprofundará quando da mudança de seu registro de subjetivo para objetivo, está presente desde os primórdios na gênese do *self*?

Em síntese, é da própria diferença que nasce o *self*, por mais que o dar-se-conta disso pertença a um momento posterior. Como quer Scarfone (2005), em um comentário arriscado, mas, a nosso ver, apropriado:

o complexo sujeito-objeto é *alterado desde os primórdios*, na medida em que desde o início leva consigo a *diferença* inerente entre o adulto e a criança, notadamente em termos de maturidade sexual. (p. 8)

Evidentemente, há contestações a esta ideia, dado que em Winnicott a diferença entre o adulto e a criança não é explicitamente de natureza sexual – algo que é de fundamental importância em Laplanche, por exemplo. Porém, é importante ressaltar que a reflexão do autor nos leva a uma direção importante e paradoxal da argumentação: em primeiro lugar, a alteração *pressupõe* a diferença, desde o início da vida indiferenciada do devir-sujeito; em segundo, porém, que não é uma diferença identitária, no sentido da

distinção que surgirá quando da emergência da segunda volta do gesto sobre o futuro sujeito e da segunda cena de interpelação.

É apenas propriamente a esta segunda cena de interpelação que ocorrerá a conformação (assujeitamento) do sujeito em seus predicados identitários, propriamente calcada na diferenciação. Distintamente, portanto, da maneira que faz parecer Winnicott (1971/2005a) ao aplicar o termo identidade para falar da primeira “relação” com o objeto primordial. O devir-sujeito e seu *being* são alterados desde o início por um outro que ainda não emergiu enquanto outro, na medida em que o sujeito tampouco emergiu enquanto sujeito e, não se confrontando com o mundo dos objetos objetivamente compartilhados, com efeito, não se encontra às voltas com as identidades.

As identidades enquanto formas cognoscíveis e comunicáveis são, com efeito, pertinentes à entrada do sujeito no comércio simbólico com objetos objetivamente percebidos ou, dizendo economicamente, com outros sujeitos. Há um compromisso aqui, no sentido daquilo que Phillips (2007) chamou de “concessão comprometedora por parte do *self*” (p. 148), em que o que era algo característico da relação silenciosa com objetos subjetivos dá lugar à relação com as formas identitárias, cognoscíveis e “encontráveis”. Este algo é o que Winnicott chamou de informe (*formless*).

4.2. O informe (*formless*)

Após esta longa reflexão sobre a epistemologia dos objetos subjetivos, da dinâmica da alteração perene na formação da vida do futuro sujeito e o que compreende o chamado núcleo do *self*, não podemos perder de vista a função que atribui Winnicott a este postulado teórico. Conforme acompanhamos, ao abordar a figura das fiscais da fronteira que vasculham a vida íntima da sonhadora elusiva e, também, na reivindicação winnicottiana do direito de preservar seu silêncio frente à plateia estrangeira, o núcleo do *self* emerge como o precipitado daquilo que caracteriza a vida pré-subjetiva e pré-objetiva, reunindo um potencial de reserva e, também, de resistência.

Tal reserva e resistência são particularmente notáveis no que diz respeito à demanda de comunicação e reconhecimento características da interpelação dos objetos objetivos. Com efeito, gostaríamos de advogar que poderia ser ainda mais ampla a expansão de tais noções para outros lugares da vida do sujeito, incluindo a vida

intersubjetiva propriamente dita. Este será o tema da próxima parte desta tese, mas para melhor fundamentar os próximos passos, cabe determo-nos por ora em uma ideia que figura nos últimos movimentos do pensamento winnicottiano acerca do núcleo do *self*, qual seja, a noção de informe (*formless*).

Em distintos momentos de *O comunicar*, Winnicott (1963/1990f) lança mão de diversas figuras para ilustrar a sobrevivência, em seu chamado núcleo do *self*, da experiência pré-subjetiva e pré-objetiva e o quanto a manutenção desta – fazendo face às demandas da existência objetiva – é fundamental, particularmente para aquilo que ele chama de “sentimento de realidade”. Em uma destas ilustrações, reproduzida no início deste capítulo, Winnicott arrisca sua teoria psicanalítica ao campo da estética, e propõe que a pintura abstrata, que não visa transmitir nada ao espectador, seja justamente um exemplo daquela forma paradoxal de comunicação que se encerra em si mesma.

Da mesma maneira que os movimentos repetitivos e estereotipados característicos do autismo, o psicanalista nomeou de “comunicação sem saída (*cul-de-sac*)” (p. 183) a forma comunicação da arte abstrata, que nada comunica de fato. Literalmente, *cul-de-sac* é um galicismo adotado pelos anglófonos que significa, literalmente, fundo-de-saco e, em português, poderia ser traduzido como beco sem saída. Em termos metapsicológicos, com efeito, é algo que começa e termina dentro dos limites do sujeito, que não aspira endereçar o outro objetivo, como sugere o exemplo.

Não obstante seu pouco compromisso com a criação de laços comunicativos com a alteridade objetiva, o psicanalista inglês não economiza na força de seu expediente acerca da importância da comunicação sem saída ao afirmar que

Não parece haver dúvidas de que, mesmo diante de toda sua futilidade do ponto de vista do observador, a comunicação sem saída (*cul-de-sac*) *porta todo o sentimento de realidade*. (Winnicott, 1963/1990f, p. 184, grifos nossos)

Observemos a carga que Winnicott (1963/1990f) coloca na associação entre o sentimento de realidade e a comunicação sem saída: esta, sendo a própria comunicação com objetos subjetivos, leva consigo *todo* o sentimento de realidade e, assim, obtura a possibilidade de que o sentimento de realidade poderia advir da comunicação com a alteridade objetiva.

O intervalo entre dois sujeitos na realidade compartilhada, a ser preenchido pela comunicação, torna-se assim o palco do engano, do mal-entendido e das estratégias para fazer frente à submissão. Dito isto, pensemos por ora na associação feita pelo psicanalista

entre a arte abstrata e o tema que atravessa o ensaio de 1963. A inescrutabilidade do núcleo do *self* encontra um representante tanto na própria pintura abstrata quanto no impacto que esta suscita na apreciação estética³².

A arte abstrata, movimento vanguardista que marcou as produções estéticas – ocidentais, a rigor – no final do século XIX e início do século XX, era caracterizado por uma fuga das normas de perspectiva, forma e representação que marcavam a arte até então. Uma das expressões mais frequentemente encontradas nas definições de abstracionismo é a de “fuga da realidade”, algo particular de um estilo que não se comprometia com o consenso de que a arte deveria representar fielmente o que era tido como a realidade observável. O que se buscava com a exploração (desconstrutiva, poderíamos dizer hoje) das formas, linhas e cores libertas da fidelidade à forma “objetiva” era o desprendimento da energia criativa (Livneva, 2018), provendo a liberdade para se explorar afetos e percepções, algo que seria impossível no enquadre da tradição.

No contexto da quebra radical da representação fiel de objetos e ambientes do mundo real, é costumeira a ênfase dada ao pintor Paul Klee, atribuindo-lhe o lugar de pioneiro. Klee não apenas avançou a vanguarda da crítica à representação artística com suas obras, mas também buscou refletir sobre o processo em que estava envolvido por meio de diversos ensaios teóricos. Em uma destas reflexões, o artista conjectura sobre a dinâmica da criação, dando um lugar de preeminência ao movimento criativo frente à forma final. “A formação determina a forma”, escreve, “e por isso é a maior entre ambas”, para logo em seguida sentenciar que a forma nunca deve ser tida como a solução, resultado e fim, mas como “gênese, crescimento, essência” (Klee, 2015). A forma é, para Klee, uma perigosa quimera. Porém, a formação não padece da mesma hipostasia que a forma passiva sofreu nas convenções estéticas que compartilhamos. Com efeito, em uma nota telegráfica de seu diário, lemos que

A forma como movimento, como ação, é uma boa coisa; a forma ativa é boa. A forma como estática, como final, é ruim. A forma passiva,

³² Uma outra referência à pintura abstrata se encontra em *Ausência e presença de culpa ilustrada com dois pacientes* (Winnicott, 1966/1992). Neste texto, Winnicott comenta a sintomatologia de uma paciente que testa um sistema de valores absolutos ao imediatamente reconhecer se uma pintura abstrata é “verdadeira ou falsa”.

Por sua vez, o psicanalista inglês reitera algo que já havia insinuado no texto sobre a comunicação: “Eu, por exemplo, posso olhar para uma pintura abstrata e não saber nem começar a avaliá-la”, escreve ele, “porque *ela não me toca em algo que particularmente me pertence*” (Winnicott, 1992, p. 167, grifos nossos). Ou seja, da mesma forma que, segundo seu raciocínio, o artista não se compromete em nada com as convenções da linguagem compartilhada e produz algo radicalmente pessoal e incomunicável, o psicanalista inglês assume que não há comunicação daquela produção “sem saída”

terminada, é ruim. A formação é boa, a forma é ruim; a forma é o fim, a morte. Formação é movimento, é ato. A formação é a vida. (s/p)

Klee, da mesma maneira que optava por uma demolição da representação da realidade objetiva por meio de sua recusa em apresentá-la em suas formas precisas e estáticas, como era tido como ideal pela tradição renascentista, vai ao encontro de alguns termos que vimos trabalhando neste capítulo: a inescrutabilidade e irrepresentabilidade do que há de mais íntimo no artista, a valorização dos processos frente aos fins e, evidentemente, da “comunicação sem saída”.

Winnicott, por sua vez, lançou mão de um termo específico para ressaltar o aspecto processual da formação: o chamado informe (*formless* ou *formlessness*). Mesmo que o psicanalista tenha restringido tal termo a um estado particular da vida pré-subjetiva da criança, cabe ressaltar sua possível aplicação à comunicação sem saída (*cul-de-sac*) que vimos caracterizar, para ele, a arte abstrata e o estado de coisas do núcleo do *self*.

Em algumas seções de *O brincar e a realidade*, Winnicott, sem entrar em uma elucidação definitiva da noção de informe, nos dá notícias da importância da mesma em sua teorização, e veremos o quanto isso se articula com o que vimos pensando até agora. Em *O brincar: atividade criativa e a busca pelo self* (Winnicott, 1971/2005a), há uma ilustração evocativa nesse sentido, que se dá no exemplo de um paciente que responde a um psicanalista esperto e interpretativo que aparenta saber demais.

Um psicanalista que, acrescentando-se, poderia ser o próprio Winnicott explicando a seu analisando o sentido da criatividade, para então receber como resposta: “Entendo o que quer dizer; eu sou eu mesmo quando me sinto criativo e quando esboço um gesto criativo, e *agora a busca está encerrada*” (pp. 73-74, grifos meus). Dito de outra maneira, o paciente recebe a comunicação que insinua ser a criatividade uma forma final e acabada e, em sua própria comunicação ao analista, demonstra submissão e, *influenciado* pela esperteza de seu interlocutor e o poder investido na transferência, encerra sua busca.

Todavia, Winnicott (1971/2005a) rapidamente contesta este exemplo de abuso pedagógico na análise, chamando o leitor de lado para dizer que “sabemos que mesmo a explicação mais correta é ineficiente” (p. 74), no sentido de que há um outro tipo de experiência, notadamente não-intelectiva, que ocorre no setting analítico. “A experiência”, avança o psicanalista,

de um estado sem finalidade (*non-purposive*), que alguém poderia chamar de *uma espécie de operação silenciosa* (ticking over) *da personalidade*

não-integrada. Referi-me a isso como informe (*formless*) na descrição do caso. (p. 74, grifos nossos)

A descrição de caso referida pelo psicanalista encontra-se no capítulo anterior do mesmo livro, intitulado *O brincar: uma proposição teórica*, em uma seção apropriadamente chamada de *A área do informe* (*The area of formlessness*). Neste, Winnicott (1967/2005d) comenta sobre uma analisanda que resgatava em seus sonhos a esperança – projetada no analista – de poder experimentar a ausência de forma que não lhe foi permitida até então. Seu ambiente de infância, escreve o psicanalista, “parecia incapaz de permitir que ela fosse informe (*formless*)” e, ao contrário, “conforme ela o havia sentido, padronizou-a e a moldou em formas concebidas por outras pessoas” (pp. 45-46).

Conscientiosamente, voltando-se ao ensaio sobre o brincar e a busca pelo *self*, Winnicott (1971/2005a) enunciará a sentença que não deixa dúvidas sobre a importância da ausência de forma (*formlessness*) para sua contribuição mais importante à psicanálise. “O procurar”, escreve Winnicott sobre a busca pelo *self*,

deve apenas ocorrer do funcionamento informe desordenado, ou talvez do brincar rudimentar, como se em uma zona neutra. *É apenas aqui, neste estado não-integrado da personalidade, que o que descrevemos como criativo pode aparecer*. (p. 86, grifos nossos)

“A busca está encerrada”, conforme vimos entoada pelo paciente suposto por Winnicott, é uma frase poderosa. A procura pelo *self*, ou melhor, pelo verdadeiro *self* do sujeito, como testemunhamos pela leitura de ambos os capítulos acima comentados, não resulta em qualquer tipo de encontro com algo formal e acabado. Sendo o verdadeiro *self* essencialmente informe (*formless*) e processual, a renovação da busca constante se torna a própria razão da procura, tanto fonte quanto resultado da criatividade. A busca é, em si mesma, algo sem saída (*cul-de-sac*), e deve assim permanecer.

É justamente isso que fazemos quando estamos em um estado de relaxamento³³, sonhando, sem um outro que, como as fiscais de fronteira do capítulo anterior, enderecem-nos com injunções e demandas. Foi isso que Winnicott pretendia oferecer em seu *setting* analítico: o contrário da forma final que está subsumida na noção de “identidade”; o contrário de um espaço de encontro consigo mesmo e conhecimento de si

³³ Jan Abram (1997) apontou para o desenvolvimento da noção de informe (*formless*) na obra de Winnicott. Segundo ela, a noção viu seus primeiros movimentos esboçados na formulação daquilo que, em *Desenvolvimento emocional primitivo* (Winnicott, 1945/1987a), o psicanalista chamou de “não-integração primária”.

e de sua “essência”. O oposto do que pode imediatamente evocar a vulgata de um termo como “verdadeiro *self*”.

4.3. A influência e as dúvidas sobre o *self*

Esperamos ter, já neste momento da tese, deixado relativamente claro que é necessário afastar a perspectiva costumeira e simplista de enxergar na psicanálise winnicottiana a miragem idealizada de relacionamentos harmônicos, seja na díade mãe-bebê, seja nas relações interpessoais. O termo agonística, que destacamos como característico da relacionalidade winnicottiana, não deixa de revelar sua ascendência na palavra grega. *Agonistikí* designava a prática e a ciência das lutas corporais, sendo o *agonistés*, de onde deriva “agonista”, o próprio sujeito dedicado à confecção de um corpo capaz de desempenhar satisfatoriamente o ofício de lutador. Mesmo na derivação do termo “agonística” para a prática da retórica, a luta entre os participantes de um debate nos jogos dialéticos nunca deixou de ser detectada e valorizada.

A despeito de algumas proposições éticas que se inspiraram na teorização winnicottiana (Benjamin, 1988, 1990) ditarem que a relação entre dois sujeitos deva se manter em constante tensão, é difícil imaginar que a luta agonística não recaia frequentemente em uma forma de violência. Ora, resgatando novamente o sonho da paciente de Winnicott – que já pode ser tido, pela iteração, como paradigmático –, tendo em mente a situação do interrogatório e vasculhamento que faz a paciente lembrar de que seu maior segredo não pode ser decifrado, tratando-se de algo incomunicável e silencioso, cabe perguntar: o esforço pelo deciframento não caracterizaria uma situação de violência, por mais naturalizada que pareça a fiscalização feita em uma alfândega?

Para perfilar o tema da violência em Winnicott, seria natural optar pela costumeira temática da não-adaptação ambiental ou o ambiente tantalizante (Winnicott, 1949/2007a) como exemplares da violência na teorização do psicanalista. Porém, nos exemplos tratados até aqui, vimos interrogando cenários mais aparentemente “normais” do que aqueles que costumeiramente servem de ilustração para a violência traumática no psicanalista inglês.

Costumeiramente, na maior parte das leituras canônicas de Winnicott, a discussão sobre a violência do desenvolvimento do sujeito se encerra nestes exemplos de inegável potencial traumático. Com efeito, nossa intenção aqui não é atenuar a teorização

winnicottiana e o comentário de seus leitores sobre a violência traumática, mas de repensar o quanto o posicionamento da violência como ocorrência desafortunada de ambientes não-adaptativos pode empobrecer possíveis expansões da ideia do autor. Por isso, propomos pensar a violência junto a outro tema sensível a Winnicott, que atravessa toda a sua obra mesmo que não explicitamente: a questão da influência.

Voltando à asserção de Phillips (2007) acerca do ensaio *O comunicar*, especificamente sobre a passagem em que Winnicott (1963/1990f) escreve que “a pessoa sabe que ela nunca deve ser comunicada com (*be communicated with*) ou ser influenciada pela realidade externa” (p. 187), o comentador afirma: “é como se a comunicação fosse equivalente à influência, e a influência é maligna” (Phillips, 2007, p. 151).

Conceitualmente falando, a busca por uma definição operativa de influência na teorização winnicottiana revela-se, não surpreendentemente, labiríntica. Porém, um ensaio de 1941, chamado *Sobre influenciar e ser influenciado*, pode ser visto como aquele que mais pontualmente disserta sobre esta questão. Como é de se esperar, o pesquisador que abre o texto buscando uma resposta precisa e direta à questão do que Winnicott pensa ser a influência, encontra antes um ensaio breve e críptico, que versa sobre pedagogia e política e introduz novas noções que buscam respaldo reflexivo a partir das entrelinhas do texto, na imaginação de quem o lê.

Neste texto, Winnicott (1941/1991) lança mão da problemática da educação infantil para pensar sobre o tema da influência. Coerentemente com seu espaço metafórico preferido, a descrição de influência invoca os cuidados com a criança: “a subserviência, o abrir a boca com os olhos fechados, o engolir de uma vez sem inspeção crítica” (p. 203). Compreendida assim, a influência ocorre em um cenário aparentemente simples e muito específico: uma pessoa ou um grupo encontra-se por alguma razão sentindo-se vazio, uma simplificação da sintomatologia melancólica típica. “Tal pessoa”, escreve Winnicott,

tem a necessidade de encontrar um novo objeto para preenchê-la, uma pessoa nova que possa substituir aquela que foi perdida, ou um novo conjunto de ideias ou uma nova filosofia que substitua ideais perdidos. Pode-se ver que tal pessoa é particularmente inclinada a ser influenciada. A não ser que ela consiga atravessar a depressão, a tristeza ou o desamparo e aguardar pela recuperação espontânea, ela deve buscar uma nova influência, ou sucumbir a qualquer influência poderosa que venha a surgir. (p. 200-201)

Não surpreendentemente, Winnicott (1941/1991) irá escalar a figura usual do ditador para exemplificar tal ocorrência que eventualmente surge no horizonte político de algumas sociedades em momentos históricos distintos. O tema da educação aqui se torna secundário, cedendo o lugar primário tanto para a questão da influência quanto para a própria relacionalidade. Todavia, ao retornar a este tema, é surpreendente – mesmo que comum, para o estilo do autor – que ele insira um atributo ainda não citado anteriormente no texto, qual seja, a questão da dúvida sobre o *self*:

Em nossa consideração sobre a influência e seu lugar na educação, vimos que a prostituição da educação jaz no mau uso daquilo que pode quase ser chamado do atributo mais sagrado da criança: as *dúvidas sobre o self* (*doubts about self*). O ditador sabe muito bem disso, e exerce seu poder oferecendo uma vida livre de dúvidas. (Winnicott, 1941/1991, p. 204)

A dúvida sobre o *self* definitivamente não se reduz ao tema do vazio melancólico que Winnicott lança mão anteriormente para argumentar sobre a necessidade de se encontrar uma figura poderosa que ofereça preenchimento. Caso se reduzisse, seria improvável que Winnicott classificasse tal dúvida como algo *sagrado*, na medida em que esta não descreve uma realidade tão atroz quanto a do vazio melancólico.

Possivelmente, o que Winnicott tinha em mente ao sobrepor as duas situações, a influência autoritária na educação infantil e o ditador que promete assegurar o que foi perdido por um grupo ou sujeito melancólico, é que em ambos os casos se trata justamente da exploração e subordinação, primeiro, da insegurança sobre o *self* e, segundo, da dependência da criança.

Mesmo que a noção de “dúvida sobre o *self*” faça aqui uma aparição inédita, o qualificativo de “sagrado” dado a ela reapareceu vinte e dois anos depois justamente no ensaio de 1963 sobre a comunicação e o isolamento do *self* nuclear. Logo após lançar uma de suas assertivas mais dramáticas, qual seja, a de que “*cada indivíduo é um isolado, permanentemente não-comunicante, permanentemente desconhecido, de fato não-encontrado*” (Winnicott, 1963/1990f, p. 187), o autor segue desenvolvendo esta afirmação inquietante. ““No centro de cada pessoa há um elemento *incomunicado*”, escreve o psicanalista antes de sentenciar, “e isso é *sagrado e de fundamental preservação*” (p. 182, grifos nossos).

Em ambos os casos que mereceram o emprego do adjetivo “sagrado”, antes de discutirmos a relação entre eles, levemos em conta que há uma reivindicação ética feita

por Winnicott: a reivindicação pela proteção de ambos frente à influência do outro. No caso do elemento *incomunicado*, conforme veremos mais detidamente na próxima parte da tese, a reivindicação é a de se respeitar o silêncio do *self*, a impossibilidade de esgotamento narrativo do sujeito sob a forma identitária. No caso da dúvida sobre o *self*, por sua vez, não se trata de algo muito distinto disso.

A dúvida sobre o *self*, característica que, segundo a hipérbole winnicottiana, constitui o que há de mais sagrado, recai sobre o que a criança é, quais seus atributos e predicados. Em síntese, é a forma que assume a questão “Quem sou eu?”; questão particularmente pungente para a criança em formação que, conforme propomos, dá notícias de sua indeterminação identitária. O que Winnicott parece endereçar aqui, ao nosso ver, são dois pontos: o primeiro, de que há uma espécie de insegurança ontológica na vida infantil que merece ser mantida enquanto espaço de jogo, na medida em que, conforme versam as características do espaço potencial – o espaço de indeterminação mais explícito na obra winnicottiana ao qual retornaremos no último capítulo –, tal indeterminação é própria do campo de expansão subjetiva infantil. A influência da figura autoritária se dá através da *promessa* de uma vida livre de dúvidas, da oferta de entes simbólicos poderosos face aos quais qual o sujeito se vê seduzido a acreditar para sanar sua angústia de indeterminação: “a pátria acima de tudo, deus acima de todos”.

O segundo ponto é o que se localiza na figura do ditador, que em seu autoritarismo sedutor, conforme o autor escreve, “promete uma vida livre de dúvidas” (Winnicott, 1941/1991, p. 204), sintetizando sob a forma de propósitos e predicados o que um sujeito é, que ideologia deve acreditar e seguir, a que grupo ou linhagem deve pertencer e defender. Em síntese, a dúvida sobre si tanto enquanto fonte de angústias e incertezas e como espaço lúdico e expansivo de indeterminação – que se associa ao informe (*formless*) – é obliterada por uma dotação identitária característica da interpelação do outro objetivo.

Porém, a questão que queremos colocar aqui, e que nos levará à última parte desta tese, incide sobre a violência característica da influência que Winnicott atribui como exemplar no ditador. Se a criança, conforme Winnicott diz implicitamente, eventualmente perderá sua dúvida sobre o *self* – sendo este o atributo mais sagrado da criança –, cabe perguntar se no desenvolvimento ocorra um tipo de conformação identitária, mesmo que não sob a explícita injunção autoritária de um ditador. Em que momento e por que razão a criança perde, se é que perde, a dúvida sobre o *self*? Se sim, não seria o caso de dizer que a influência violenta da conformação se faz em diversos meios ao longo do desenvolvimento?

Com efeito, temos uma conclusão dupla que dirigirá o seguimento do raciocínio: de qualquer modo, portanto, com ou sem a figura de um ditador encarnado, Winnicott parece assumir que eventualmente o sujeito irá se inclinar a afastar as dúvidas sobre o *self* com o resultado de uma vida constituída em torno de sua identidade. O movimento e expansão subjetiva da ausência de forma (*formlessness*), que também traziam sua cota de angústia, cederão eventualmente para a forma e determinação identitária. Porém, como testemunha diversos momentos e noções da obra de Winnicott, a indeterminação, o silêncio do *self* nuclear e sua ausência de forma encontram lugar e momentos específicos na vida do sujeito maduro: um lugar protegido da influência do outro. Um *topos* caracterizado pela ausência de comunicação com objetos objetivamente percebidos e pela manutenção da indeterminação.

Terceira parte

Identidade e reconhecimento

Capítulo 5. A questão da identidade

Ao refletirmos sobre o núcleo do *self* no capítulo anterior, quando seus atributos de resistência ao princípio de realidade, de inescrutabilidade e impossibilidade de representação formal (*formlessness*), além da metapsicologia do *going on being*, vimos apontando para a hipótese de que este postulado avança uma assunção contrária ao que seria próprio à noção de identidade.

Nosso propósito nesta seção é o de determo-nos nas razões para atribuir a ela tal característica. Primeiramente, cabe perguntar o que é a identidade e de que forma tal noção ganhou tanta importância nas ciências humanas atuais. Stuart Hall (1996/2000), proeminente intelectual jamaicano e um dos grandes interlocutores no debate sobre a identidade, sintetizou o quanto a pulverização das pesquisas acerca do tema era notável desde há vinte anos, afirmando que

Houve uma notável explosão discursiva nos últimos anos em torno do conceito de “identidade”, ao mesmo tempo em que o mesmo fora sujeito a uma profunda crítica. (p. 15)

De fato, a literatura acerca do tema se avolumou notavelmente nas últimas décadas, e parece ser indiscutível que a tendência é que a de que tal interesse ainda se mantenha bastante aceso. Para o pesquisador inglês Stephen Frosh (2010), em concordância com Hall, a identidade é uma *área* da pesquisa em psicologia social que se diluiu por todas as ciências sociais e humanas ao ponto de se tornar uma “problemática um tanto amorfa e muito abrangente” (p. 98). Logo de saída, portanto, devemos aventar para o fato de que, ao cotejar este tema, aproximamo-nos de uma paisagem nebulosa e de um conceito extensamente polissêmico, do qual podemos antecipar muito pouco consenso e, ao mesmo tempo, um investimento maciço e transdisciplinar tanto em sua teorização quanto sua desconstrução.

Quando Frosh (2010) centraliza sua definição de identidade ao descrevê-la como uma *área* da pesquisa em psicologia social, sua atenção parece se voltar claramente às reflexões contemporâneas sobre a localização dos sujeitos humanos na cultura. A trajetória mais recente destes estudos, resume o autor,

tem sido a de examinar como cada sujeito é *ativamente construído na e através da cultura* e chegam a se localizar em certas posições identitárias (*identity positions*). Estas posições podem ser bastante fluidas e mesmo mutuamente contraditórias, mas elas possuem o poder de deslocar os

sujeitos em localizações sociais ou “posições” em que eles se tornam altamente investidos. (p. 98, grifos nossos)

Ao enfatizar, em primeiro lugar, o verbo “construir”, já de saída detecta-se uma reorientação na reflexão sobre as identidades. Quando se diz construir, o que se endereça é um processo de composição e criação histórica, radicalmente distinto da abordagem naturalista e desenvolvimentista que vimos problematizando até este momento. Ainda se deve ressaltar que, em Frosh (2010), o fato de que as identidades sejam construídas não implica a ausência do sujeito no processo, sua total alienação à sua construção identitária. As identidades são *ativamente* construídas em um processo tenso e dialético, junto à e através das posições disponíveis na cultura.

A escrita dos estudiosos (Hall, 1996/2000; Frosh, 2010) carrega o traço das problematizações atuais e a tinta do pós-modernismo, voltadas às questões políticas e ideológicas lançadas pelos distintos movimentos que tenderam, há pelo menos meio século, a colocar limites e questões a consensos estabelecidos ao movimento que se reúne naquilo que se convencionou chamar de pós-estruturalismo (Williams, 2005). Dentre estes movimentos, são destacáveis os fluxos migratórios massivos, o estatuto dos refugiados e expatriados (a face geográfica do termo espacial “posição”), a violência dos atentados cometidos em nome de religiões organizadas, a versão recente do colonialismo propagada em nome da “democracia” e o recrudescimento do preconceito contra o outro, o estranho e o diferente.

Também cabe particular atenção à crise dos caracteres de gênero e orientação sexual, que ainda insiste em arrancar o véu supostamente incólume dado por sua caução nos caracteres genéticos, nos tecidos e gônadas e na transcendência dos dogmas e morais religiosos, apontando para o quanto são contingentes e ideologicamente estabelecidos (Ambra, 2015; Bulamah & Kupermann, 2016; Cunha, 2009). Se a política e a História, com efeito, atravessam todos estes parâmetros normativos, aos teóricos alinhados ao pós-estruturalismo, trata-se de um norte ético desejável repensar tais parâmetros e apontar para outras normas possíveis nas quais a exclusão e o colonialismo não fossem preeminentes, além de formas com as quais resistir a seus imperativos morais.

Conceitualmente tributária de seu sentido metafísico originário, a identidade refere-se à unidade de substância, quando a coisa é idêntica a si mesma, como propunha Aristóteles. Metafísica que também estabeleceu que a substância aponta para aquilo que o ser era, “onde o imperfeito ‘era’ indica a continuidade ou estabilidade do ser, seu ser

desde sempre e para sempre” (Abbagnano, 2007, p. 1092). A definição da identidade como uma continuidade ou estabilidade da substância, do ser, consolidou-se na investigação psicológica justamente na chamada modernidade (Cunha, 2009). Como descreve a pesquisadora Margaret Wetherell (2010), na modernidade, a identidade havia se tornado uma “aquisição subjetiva individual” (p. 3), ou seja, o ideário individual foi fomentado por uma teleologia normativa que aponta para a individualidade enquanto aquisição do desenvolvimento do sujeito.

“Uma tarefa central da vida”, resume Frosh (2010) acerca deste ideário, “é a de encontrar uma identidade dentro da qual se pode viver, uma que organize as experiências da vida e permite a alguém se tornar uma ‘pessoa’” (p. 99). Alvo da psicologia do desenvolvimento ou da pesquisa social, com efeito, um relativo consenso parece ter se cristalizado nos debates acadêmicos atuais, no qual se busca esteio para argumentos desconstrutivos ou contra o qual se luta visando à manutenção da noção de uma identidade incólume e essencial. Tal consenso é o de que a noção de identidades fixas já não se sustenta mais. “Seja compreendida como projetos pessoais ou pertença grupal”, escreve Frosh (2010), a noção de identidades fixas tornou-se insustentável sob o peso da evidência de que as “pessoas não apenas mudam suas identidades com o tempo, mas também adotam identidades distintas em *settings* distintos” (p. 101).

Com efeito, mesmo entre os pesquisadores que ainda lançam mão da categoria de identidade como aquisição social e desenvolvimentista, é costumeiro notar que a fluidez vem assumindo o lugar da estabilidade. “A identidade é vista mais como um *processo* do que como um estado”, sintetiza Frosh (2010, p. 101). Como é de costume entre os pesquisadores alinhados às disciplinas desconstrutivas, há questões muito mais que respostas neste horizonte, e Hall (1996/2000), novamente, serve-nos de uma síntese eficiente do estado ainda atual de tais questões:

A desconstrução tem sido conduzida em uma variedade de áreas disciplinares, todas elas, de um jeito ou de outro, críticas da noção de uma identidade integral, originária e unificada. A crítica do sujeito autossuficiente no centro da metafísica pós-Cartesiana ocidental foi bastante avançada na filosofia. A questão da subjetividade e seus processos de formação inconscientes desenvolveu-se em no discurso do feminismo e da crítica influenciadas pela psicanálise. O *self* infinitamente performativo avançou nas variantes celebratórias do pós-modernismo. (p. 15)

Seguiremos este fio puxado por Hall (1996/2000) em sua inquietação acerca do debate desconstrutivo sobre as identidades e em seu recurso à psicanálise como inspiração. Atinentes ao propósito focal desta tese, percorreremos aqui e no último capítulo as contribuições e limites de Winnicott para este debate, resumizando por ora o porquê de a psicanálise (e quais psicanálises) ter mostrado tanta serventia para o mesmo.

5.1. A desconstrução das identidades

Conforme lemos acima, para Hall (1996/2000), a psicanálise encontrou ancoragem no debate sobre as identidades através dos aportes de alguns ramos do feminismo e da crítica cultural (também chamada em algumas paragens de teoria literária), superando a rasura deixada por Foucault (2009) na tradição pós-estruturalista por sua crítica à psicanálise como mais um instrumento do poder regulatório. De qualquer modo, cabe a pergunta: por que a psicanálise serve aos propósitos desconstrutivos destas disciplinas?

O próprio Hall (1996/2000) aponta para uma resposta a esta questão ao apresentar sua própria definição de identidade. De acordo com o estudioso, esta noção refere-se

ao ponto de encontro, o ponto de *sutura*, entre, por um lado, os discursos e práticas que intencionam nos “interpelar”, chamar-nos ou nos colocar no lugar de sujeitos sociais de discursos particulares e, por outro lado, *os processos que produzem subjetividades, que nos constroem como sujeitos que podem ser “falados”*. (p. 19, grifos nossos)

Com efeito, para Hall (1996/2000), a identidade refere-se a uma espécie de nó, a junção entre aqueles processos através dos quais um sujeito advém (seu desenvolvimento ou maturação, na linguagem winnicottiana) e os discursos e práticas que o atravessam e o mobilizam. O uso do termo “sutura”, testemunha da enorme influência da psicanálise de Jacques Lacan na reflexão sobre fenômenos culturais, particularmente do cinema (Alain-Miller, 1977/8; Oudart, 1977/8), é bastante apropriado para veicular a qualidade do laço entre o sujeito e a cultura: uma sutura, como a linha que junta duas metades de um tecido talhado é, por definição, maleável, transitório e ao mesmo tempo imprescindível, algo que abarca muito precisamente o que Hall endereça em sua reflexão sobre as identidades.

Além de lançar mão de descritivos posicionais e geográficos para pensar sobre os discursos e práticas que atravessam e mobilizam o sujeito e ao mesmo tempo evitar recair

no essencialismo, como Frosh (2010) igualmente faz, Hall emprega um vocabulário relativamente consagrado no estudo da interface entre a psicanálise e a política, qual seja, a noção de interpelação de Louis Althusser.

Em seu ensaio imensamente influente sobre a *Ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado*, na seção sobre como a ideologia interpela os indivíduos como sujeitos, Althusser (1980) expõe sua famosa ilustração sobre o funcionamento da interpelação. No cotidiano acadêmico, a palavra “interpelação” é tão atrelada à proposição de Althusser que justifica aqui um resgate da significação original do termo, qual seja, a de intimar alguém a dar explicações ou esclarecimentos ou de cumprir com uma obrigação civil, sob pena de mora (Houaiss & Villar, p. 1099).

A fórmula teatral da interpelação, cenário alegórico no qual o autor exemplifica como a ideologia recruta os indivíduos e os assujeita, é assim exposta pelo próprio Althusser (1980):

a ideologia “age” ou “funciona” de tal forma que “recruta” sujeitos entre os indivíduos (recruta-os a todos), ou “transforma” os indivíduos em sujeitos (transforma-os a todos) por esta operação muito precisa a que chamamos a *interpelação*, que podemos representar-nos com base no tipo da mais banal interpelação policial (ou não) de todos os dias: “Ei! Você”.

Se supusermos que a cena teórica imaginada se passa na rua, o indivíduo interpelado volta-se. Por esta simples conversão física de 180 graus, torna-se *sujeito*. Por quê? Porque reconheceu que a interpelação se dirigia “efetivamente” a ele, e que “era *de fato ele* que era interpelado” (e não outro). (pp. 99-100)

O indivíduo, invocado pelo chamado de outrem – a figura do policial, do agente da Lei, aqui serve para dar autoridade ao chamado e destaca a marca teológica do pensamento do autor (Butler, 2017) –, ao virar-se para atender ao vocativo (que poderia ser qualquer outro atrelado a um predicado, por exemplo, “você, marginal”, “você, mulher”, “você, leitor”), reconhece que ele é sujeito, ele próprio, e não outro. A palavra-chave aqui é “reconhecer”, ritual prático da vida cotidiana que forma e reitera o estatuto dos sujeitos inseridos na ideologia, seja o policial que enquadra um cidadão, seja aquele que responde “sou eu” à questão “quem é?” na soleira da porta de um amigo.

Porém, por mais ilustrativa que seja a cena, ela não deve compreender apenas a cena da interpelação, da qual advém um sujeito a partir de um indivíduo por meio de sua atinência ao chamado. Para Althusser (1980), a ideologia apresenta a característica

notória de não possuir exterioridade. Nada existe fora do campo ideológico, e um de seus mecanismos de operação mais eficientes é sua própria denegação. Daí que “a existência da ideologia e a interpelação dos indivíduos são uma única e a mesma coisa” (p. 100) e que, desde muito antes de nascer, ao sujeito ainda imaginário está sempre designado um “Nome do Pai”, “*portando uma identidade, e será insubstituível*” (p. 103, grifos nossos).

Com efeito, a identidade é justamente este encontro do indivíduo com a reputação ideológica que lhe precede, ou melhor, seu recrutamento pela ideologia e pelas superestruturas que lhe dotarão justamente o estatuto e a distinção de sujeito. Sendo assim, a síntese althusseriana é de que

Antes de nascer, a criança é portanto sempre-já sujeito, designado a sê-lo pela configuração ideológica familiar específica em que é “esperada” depois de ter sido concebida. (p. 103)

O que em Althusser (1980) era creditado à ideologia, indissociável da emergência mesma do sujeito e de sua participação e conformação ao mundo político, testemunhando à pertinência desta ideia ao contexto em que frutificou o pós-estruturalismo na França das últimas décadas do século passado, encontra-se em uma formulação semelhante na teoria do poder de Michel Foucault (2007). Para o filósofo, mesmo que sua concepção de poder não compartilhe da base teológica de Althusser (um poder soberano que submete os indivíduos), não existe posição de exterioridade ao poder, e toda resistência deve ser pensada a partir deste princípio.

Contemporaneamente, em uma leitura que influenciou a síntese de Hall (1996/2000) sobre as identidades, em Butler (2011), a fórmula althusseriana se mobiliza para a crítica às identidades de gênero veiculadas pela chamada “heterossexualidade compulsória”. Tomemos um exemplo de *Corpos que importam*:

Considere-se a interpelação médica que (ainda mais com a emergência recente do sonograma) passa o infante de um “aquilo” (*it*) para um “ele” ou “ela”, e nesta nomeação, a menina é “ameninada” (*girled*), trazida ao domínio da linguagem e do parentesco através da interpelação do gênero. Mas essa “ameninação” (*girling*) da menina não termina aí, ao contrário, esta interpelação fundante é reiterada pelas várias autoridades e durante os vários intervalos de tempo para reforçar ou contestar este efeito naturalizado. (p. 8)

Sendo esta influente proposição de Althusser um dos dois componentes da sutura, do ponto de encontro que para Hall (1996/2000) constitui a identidade, a psicanálise

atende à teorização acerca da outra parte suturada, de um discurso sobre os “processos que produzem subjetividades, os quais nos constroem enquanto sujeitos que podem ser ‘falados’” (p. 19). O leitor mais familiarizado com as distintas vertentes da criação freudiana encontra os contornos de uma psicanálise voltada ao impacto da linguagem na produção da subjetividade, o que fica ainda mais evidente na segunda parte da definição de Hall. As identidades são, segundo o estudioso, por assim dizer,

as posições que o sujeito é obrigado a assumir, ao mesmo tempo “sabendo” (a linguagem da consciência nos trai aqui) que elas são representações, e que a representação é sempre construída através de uma “falta”, uma divisão, do lugar do Outro, e portanto nunca pode ser adequada – idêntica – aos processos subjetivos nela investidos. (p. 19)

A definição de Hall avança o raciocínio althusseriano, introduzindo algo do sujeito que, a partir de seus próprios processos, não se conforma à interpelação. Com efeito, supõe-se que haja um excesso que não se adequa às identidades designadas ao sujeito, ao mesmo tempo em que este é indissociável, em sua constituição, do atravessamento político que o forma enquanto sujeito. Um excesso sem nome, sem pertença, rebelde às normas, injunções e demandas dos discursos e práticas que constituem o que Althusser (1980) reuniu sob o conceito de ideologia. Este excesso é nada menos, por assim dizer, que toda a infraestrutura do sujeito psicanalítico, daquilo que Freud anunciara que faria do homem tão menos senhor da sua própria casa quanto mais estranho a seu ímpeto de pertencimento e adaptação.

Para os fins de uma narrativa sobre os processos de subjetivação, aquela que se mostra mais eficiente para a reflexão de Hall é, assim como vimos na proposição de Althusser (1980), a vertente lacaniana da psicanálise, explícita em sua crítica à representação do sujeito enquanto imaginária (Lacan, 1949/1998), a ênfase na “falta” e na divisão, além da alienação do sujeito no discurso do Outro. Podemos também encontrar alguma semelhança com o que vimos construindo nas reflexões da segunda parte desta tese a partir das considerações sobre o núcleo do *self* winnicottiano e suas características. Esta interface será retomada mais à frente. Por ora, sigamos pensando sobre a interface entre a psicanálise e a questão identitária, porém, em uma versão bastante distinta desta apresentada por Hall.

5.2. A identidade como jornada individual: Erik Erikson

Há quem diga que o conceito de identidade não tenha lugar na psicanálise, tendo sido a grande inovação psicanalítica justamente ter fundado, através do conceito de identificação (Freud, 1917[1915]/2010c, 1913/2013), um expediente muito mais apropriado aos fins da disciplina para dar conta daquilo que a identidade costumava abarcar. Porém, é difícil dizer que a identidade não tenha sido articulada conceitualmente em seu desenvolvimento ulterior, particularmente na vertente anglo-saxônica da psicanálise.

É mais acertado dizer, portanto, que o conceito de identidade não possui um lugar *originário* na psicanálise. Freud mesmo utiliza o termo “identidade” apenas uma vez em sua vida, longe de seu trabalho teórico e, conforme afirmam Grinberg e Grinberg (1974), de forma “incidental (...) com uma conotação psicossocial” (p. 499). Em uma carta ao grupo judaico B’nai B’rith³⁴ de Viena, ponderando sobre sua pertença ao grupamento que lhe acolhia de maneira bastante generosa desde os anos 1880, época de solidificação dos primeiros pilares da psicanálise, Freud (1926) escreve:

Que vocês sejam judeus, a mim, só poderia ser bem-vindo, pois era eu mesmo um judeu e negar isso sempre me pareceu não apenas indigno, mas simplesmente estúpido. O que me ligava ao Judaísmo era – tenho que admitir – não a fé, nem mesmo o orgulho nacional, pois sempre fui um descrente, criado sem religião, mas não sem respeito pelas demandas “éticas” da civilização humana. Toda vez que experimentava sentimentos de exaltação nacional, tentei suprimi-los como desastrosos e injustos, apavorado pelo exemplo alarmante daquelas nações que nós judeus vivemos. *Mas ainda assim havia algo que fazia a atração ao Judaísmo e aos judeus irresistível, muitas forças emocionais obscuras tão mais fortes quanto menos poderiam ser expressas em palavras, além de uma clara consciência de uma identidade interior, a familiaridade da mesma estrutura psicológica.* (pp. 365-366, grifos nossos)

Este recorte da carta nos parece caracteristicamente freudiano, este “judeu sem deus”, conforme o mesmo havia alhures se autodenominado (Gay, 1987). Há aqui toda a carga da crítica à religião e ao nacionalismo sionista (Roudinesco, 2010) que tanto marcou sua trajetória intelectual, bem como o respeito aos propósitos éticos e civilizatórios pertinentes a um homem do Iluminismo. A questão da identidade é, todavia, abordada

³⁴ O B’nai Brith (Filhos da Aliança, em Hebraico) é uma associação judaica transnacional fundada em 1932, tradicionalmente ocupada com debates e promoções de temas relacionados aos direitos humanos e serviços sociais. Antes da publicação de *A interpretação de sonhos*, em seu dito período de esplêndido isolamento, Freud recorria ao espaço da B’nai Brith de Viena para expor e discutir as ideias germinais da psicanálise (Gay, 1997).

por Freud em duas facetas: primeiro, como as forças emocionais obscuras tão mais fortes quanto menos passíveis de expressão verbal e, segundo, como uma “clara consciência” de uma identidade interior, o compartilhamento de uma “mesma” estrutura psicológica.

Este episódio da vida pessoal de Freud tem uma importância mais que anedótica. Ele foi utilizado enquanto ilustração axial pelo teórico que mais contribuiu para a costura de um conceito de identidade dentro do esquema psicanalítico do desenvolvimento, o vienense radicado nos Estados Unidos, Erik Erikson. Para ele, a carta de Freud é destacável por evidenciar que a identidade é necessariamente ligada ao ambiente social. (Frosh, 2010) opina que, para o vienense, trata-se “da identidade de algo *nuclear* do indivíduo”, com “um aspecto essencial da coerência interna do grupo” (p. 57). Ademais, ainda segundo o autor, o termo identidade usado por Freud expressa tal “relação mútua que conota tanto uma persistente “mesmidade” (*sameness*) consigo próprio (*self-sameness*) quanto o persistente compartilhar deste caractere “essencial” – nuclear, como Erikson propõe – com outros.

Erikson (1956, 1968) compreendia a identidade como sendo relativa ao funcionamento egoico e ao funcionamento do sujeito na sociedade, algo como um “caráter social”, um sentimento relativamente estável do *self* na cultura. Para Frosh (2010), é evidente o elo de Erikson com a predominância de então (entre meados e o final do século passado) da Psicologia do Ego norte-americana, cujos princípios eram apreciados por promoverem uma psicanálise cultural e socialmente consciente, apontada para o relacionamento construtivo do sujeito com a sociedade. “Todavia”, Frosh (2010) comenta sobre a teorização eriksoniana,

assim como foi o caso com o movimento mais amplo da Psicologia do Ego, os aspectos sociais da teoria eriksoniana parecem perder seu potencial crítico e gravitarem em torno da tarefa do desenvolvimento como *adaptativa* do indivíduo, *de forma a aliviar sua potencial tensão com seu ambiente social*. (p. 105)

O estudioso inglês, a propósito, se refere à apropriação eriksoniana da menção de Freud a sua relação com os judeus, afirmando que mesmo que ele insinue haver uma clara consciência de uma identidade interna e certa “familiaridade” psicológica estrutural, não foi isso que exerceu seu interesse psicanalítico.

A identidade interna e a estrutura psicológica familiar estão referidas às demandas éticas da civilização, bem como ao compartilhamento dos efeitos da opressão e da

violência que sofreram os judeus historicamente sob a bandeira de distintos nacionalismos – e que faz Freud, coerentemente, voltar-se contra o sionismo. Seu interesse psicanalítico, porém, recairia antes sobre as forças emocionais obscuras, às quais ele dedicou toda sua vida ao esforço de sistematizar.

Com efeito, ao voltar-se à identidade como o ponto de coesão adaptativo entre indivíduo e sociedade, especialmente após a adolescência, apontando para um “relativo equilíbrio psicossocial essencial às tarefas do início da adultez” (Erikson, 1956, p. 104), Erikson avança a opinião de que a identidade não é apenas um evento relativo ao pertencimento e à adaptação social, mas também a um sentimento de continuidade da personalidade e do *self*. “Por um lado”, escreve Erikson (1956),

parecerá [que o conceito] se refira a um *sentimento consciente de identidade individual*; por outro, a uma busca inconsciente *pela continuidade do caráter pessoal*; e, finalmente, à manutenção de uma *solidariedade* interior com os ideais e a identidade do grupo. (p. 57)

Entre ambos os sentidos, o da identidade do ego e da identidade grupal, percebe-se um denominador comum: há um horizonte normativo na concepção eriksoniana de identidade, qual seja, a adaptação da vida subjetiva ao princípio organizador do ego e deste ao grupo e à sociedade em um expediente funcional. Sem grandes surpresas, sem os excessos de uma subjetividade às margens do continente egoico, intersubjetivo e social, entrega-se à previsibilidade e ao controle aquilo que resultaria, antes, dos “poderes emocionais obscuros” ressaltados por Freud (1926, p. 365-366), muito menos inclinados à iluminação e à rotina como pretende a construção eriksoniana.

É evidente que a Erikson foi dirigido o repúdio costumeiro às conceituações que não se harmonizavam aos consensos psicanalíticos dominantes, como bem exemplificou Edith Jacobson (1964) ao classificar suas proposições de não verdadeiramente psicanalíticas. O grande problema da proposição de Erikson acerca da identidade é o de que mesmo tendo uma interface política notável, sua contribuição é fundamentalmente adaptativa e acrítica. “A comunidade”, escreve Frosh (2010), “é tida como essencialmente benevolente” (p. 107), continuamente capaz de sustentar os processos individuais de formação e manutenção da identidade e seus efeitos de integração, continuidade da personalidade e dos laços intragrupais.

Anthony Elliott (2015), bastante engajado com a sociologia e com a psicanálise também no estudo das identidades e do lugar do sujeito na modernidade, sentencia que a

teoria eriksoniana “domestica excessivamente a psicanálise” (p. 66). Entre diversas “dificuldades conceituais” e “pontos-cegos ideológicos”, escreve Elliott,

Seu conceito de “identidade” assume que há uma essência fundamental no estatuto do *self* (*selfhood*), uma essência de onde parte a busca individual pela inclusão cultural. (...) No que diz respeito à teoria psicanalítica, o trabalho de Erikson é problemático porque ele obtura (*brackets*) a natureza fragmentada e cindida do desejo inconsciente, substituindo tal deslocamento inconsciente pelo foco na “adaptação egoica” (*ego-adaptation*). (p. 66)

Tal rebaixamento do potencial perturbador da psicanálise, ainda aos olhos do estudioso australiano, causa sérias consequências à análise eriksoniana da vida social. Como Frosh (2010) também o enxerga, Elliott (2015) acredita que o psicanalista, com sua teoria da identidade como adaptativa e unificada (integrada), termina por reproduzir uma visão do social como provedora de condições fundamentalmente afirmativas e inclusivas, “que está em sintonia com boa parte da propaganda multinacional, como a unidade projetada da *United Colors of Benetton*” (p. 66). Isso faz dele, mesmo que não tenha sido sua intenção expressa, um representante dos valores culturais do capitalismo tardio, em que a redistribuição e justiça social de ordem econômica é subsumida – e obturada – pela afirmação identitária progressivamente inclusiva, acrítica e, acrescentaríamos, rentável.

5.3. Autoidentidade em face da modernidade tardia: Winnicott em Giddens

Em um caminho inverso do que fez Erikson, ancorado na sociologia enquanto buscava na psicanálise uma ferramenta útil para seus propósitos hermenêuticos, um proeminente estudioso e político britânico encontrou no psicanalista de origem vienense o fundamento teórico para abordar sua inquietação acerca das vicissitudes do que chamou de “modernidade tardia”. Anthony Giddens, especialmente em virtude de suas obras *As consequências da modernidade* (1990) e *Modernidade e autoidentidade* (1991), convida-nos a um breve resgate de seu ideário tanto por sua influente reflexão acerca da importância da autoidentidade quanto pelo uso particular que faz de Winnicott.

Em *As consequências da modernidade*, Giddens (1990) reflete acerca dos mecanismos da formação do *self*, gravitando em torno do conceito de confiança (*trust*), a saber, a convicção na continuidade do *self* e na constância do mundo social circundante.

A confiança no mundo social é – em termos sociológicos e psicológicos – intimamente articulada com a confiança em um nível pessoal, estruturante do que o autor chama de autoidentidade (*self-identity*), a qual, por sua vez, é a base essencial para o envolvimento criativo nos contextos mais amplos e inquietantemente fluidos da modernidade.

Distintamente da fé (*confidence*)³⁵, a confiança (*trust*) é tida pelo autor como um fenômeno especificamente moderno; é de praxe considerar, conforme vimos, que o indivíduo neste determinado contexto histórico e a partir do Ocidente, passa a ser o fiel da balança em um cálculo em que antes pesava mais a natureza ou o coletivo. A noção de confiança (*trust*), escreve Giddens (1990),

originou-se com a compreensão de que resultados não-previstos podem ser *uma consequência de nossas próprias atividades ou decisões, ao invés de expressões de sentidos ocultos da natureza ou das intenções inefáveis do Divino*. (p. 30, grifos nossos)

Frente às vicissitudes do Destino e do inefável, o indivíduo pré-moderno, com efeito, não estava sujeito ao risco – visto que o campo imaginário em que o risco está envolvido não era sequer constituinte do indivíduo, assim como sua própria subjetividade não era organizada individualmente da mesma forma que a de um sujeito moderno –, mas à *fortuna*, ao acaso. “A confiança (*trust*) pressupõe uma *consciência das circunstâncias de risco*, algo que não é necessário à fé (*confidence*)” (p. 30), segundo Giddens (1990).

O sociólogo concordaria com Marshall Berman (1988), um dos grandes narradores da aventura da modernidade, quando este afirma em *Tudo que é sólido se desmancha no ar* que a modernidade é “luta por mantermo-nos em casa em um mundo que muda constantemente” (p. 6). O homem moderno, aos olhos de ambos os estudiosos, é como um indigente sem sustentáculos fixos em entidades transcendentais, que deve encontrar (e aqui se localiza a normatividade mais específica a Giddens que a Berman) na reflexividade característica dos sistemas especializados e de sua própria autoconsciência a oportunidade de “se sentir em casa”. Nesse sentido, o conforto da previsibilidade e a segurança da continuidade e dos fenômenos asseguram o sentimento de pertença e rotina estilhaçados pelo domínio antropocêntrico do mundo. Como sintetizou Cunha (2009),

³⁵ O leitor deve notar que optamos por traduzir *confidence*, cuja versão mais imediata seria “confiança”, que causaria confusão conceitual, pelo sentido secular de “fé”, de um engajamento solene não necessariamente em uma deidade.

O indivíduo, perdido nesse espaço vazio, sem pontos de ancoragem ou um sistema absoluto de organização do real (como era a religião para as sociedades tradicionais), precisa estabelecer novos contextos de confiança, bem como novas modalidades de relação com o tempo, além de definir estratégias para encontrar e afirmar seu posicionamento no mundo, frente ao outro e a si mesmo. (p. 32)

A confiança é tanto uma particularidade da modernidade quanto o risco e a consciência do mesmo. O risco advém do fato de que a maioria das contingências que afetam a atividade humana, com o crescente estabelecimento do domínio da natureza pelo homem, são também criados por estas mesmas atividades humanas. Deus e a natureza saem de cena, e os efeitos do domínio antropocêntrico invadem inclusive o que era antes ameaçador e imprevisível, abarcando-o na promessa da rotina e previsibilidade dos sistemas abstratos.

Ligada também à contingência, no caso particular da confiança em pessoas – e especialmente na atitude de previsibilidade das primeiras figuras de cuidado e o estabelecimento da presunção da honra ou do amor –, assim, a confiança pode ser definida como

a confiabilidade (*reliability*) de uma pessoa ou sistema, relativo a um conjunto de consequências ou eventos, nos quais a *confiança expressa uma expectativa na probidade ou no amor de um outro, ou na exatidão de princípios abstratos* (conhecimento técnico). (Giddens, 1990, p. 33, grifos nossos)

É justamente apoiado nesta compreensão da confiança que emerge, em Giddens (1990, 1991), seu conceito de autoidentidade – junto ao acréscimo do conceito de “segurança ontológica”, originalmente tributário de Ronald Laing (1973). O sociólogo compreende a autoidentidade como uma narrativa estruturada do Eu, capaz de estabelecer a continuidade entre passado, presente e futuro com base na contínua experiência da confiança em um cuidador primário, à presunção do amor que vimos acima. Neste movimento, Giddens (1990) se apropria do conceito de identidade conforme compreendido por Erikson. “O trabalho de Erik Erikson”, escreve o autor,

oferece uma grande fonte de insights acerca da importância da confiança no contexto do desenvolvimento infantil. O que Erikson chama de “confiança básica” (*basic trust*), ele demonstra, está no âmago de uma identidade do ego duradoura. Ao discutir a confiança na infância, Erikson

chama a atenção para aquele elemento necessário da convicção que aludi anteriormente. (p. 94)

Em suma, a confiança estabelecida na primeira relação de amor é crucial para enraizar no sujeito a segurança ontológica, a qual predomina sobre a angústia tanto no suporte à fragilidade do infante quanto na posterior confiança nos sistemas abstratos e na autoidentidade.

Winnicott é referenciado em *As consequências da modernidade* muito brevemente, justamente no contexto em que Giddens (1990) disserta sobre a importância de Erikson para da autoidentidade. Assimilado sem muita diferenciação ao grupo dos teóricos das relações de objeto, o psicanalista inglês parece importante ao sociólogo justamente na composição de sua noção de confiança, dado que para ele o espaço potencial winnicottiano (Winnicott, 1971/2005b) “se refere à capacidade do infante de tolerar a ausência do cuidador tanto no tempo quanto no espaço” (Giddens, 1990, p. 96), ou seja, de confiar que ele irá voltar em algum momento. Mesmo que, conforme veremos mais à frente, trate-se de uma leitura unidimensional do espaço potencial, ela harmoniza bastante bem com a sugestão de Giddens de que a gênese de uma confiança duradoura é relacionada ao atravessamento do primeiro cenário de imprevisibilidade e transparência, sob o pano de fundo do amor.

Em *Modernidade e autoidentidade*, o tratado central de Giddens (1991) sobre a importância da narrativa de si coerente em face dos perigos da modernidade tardia, o sociólogo novamente se voltará a Winnicott para buscar os fundamentos de sua conceituação. Sua leitura do psicanalista inglês, nesta obra, é ainda mais indissociável da tríade que este compõe com Erikson e Laing, cujo ponto fulcral segue sendo o estabelecimento da confiança tanto em si mesmo e na continuidade da experiência do *self* quanto na confiança nas relações primárias, que pagam com cooperação e amor o tributo que impõe a necessidade do infante de repetidamente encontrar o objeto de satisfação de suas necessidades. “Quero argumentar que a confiança que a criança, em circunstâncias normais, escreve Giddens (1991),

investe em seus cuidadores, pode ser vista como uma espécie de *inoculação emocional* contra as angústias existenciais – uma proteção contra ameaças futuras e perigos que permitem ao indivíduo sustentar a esperança e a coragem face a qualquer circunstância debilitante que ele possa vir a confrontar. A confiança básica é um dispositivo de triagem em relação aos riscos e perigos nos cenários circundantes de ação e interação.

É o suporte emocional principal de uma carapaça defensiva ou um *casulo protetor* que todos os indivíduos normais carregam com eles como as formas de lidar com as tarefas do dia-a-dia. (p. 39)

Na apropriação que Giddens faz da psicanálise winnicottiana, a confiança e os fenômenos transicionais ao operarem como “dispositivos de triagem” contra a angústia, funcionam por meio da rotinização do cuidado para sustentar o chamado “casulo protetor” (*protective cocoon*) para o *self* em sua relação com o mundo. Uma triagem contrária aos movimentos do inconsciente, através de um reforçamento da autoidentidade que funciona, finalmente, como um obturador de angústia (*bracketing of anxiety*). Novamente, para Elliott (2015), em Giddens,

o postulado de um *self* relativamente estável, ancorado em sua reflexividade, é uma precondição para qualquer engajamento duradouro e significativo com a cultura contemporânea. Quer dizer, um sentido de identidade pessoal coerente é essencial para navegar entre os riscos vertiginosos e as oportunidades da modernidade tardia. Esta posição coloca Giddens em oposição às correntes teóricas do pós-estruturalismo e do pós-modernismo, as quais, ao contrário, teorizam um “sujeito descentrado”, profundamente fragmentado na e através da linguagem. (p. 72)

Eduardo Leal Cunha (2009), atento às correntes teóricas supracitadas, aponta que, no sociólogo britânico, é patente a marca da vontade de domínio sobre si mesmo e sobre a natureza de modo a garantir, através da razão, a previsão e o controle – o que se desnuda através da obturação da angústia (*bracketing of anxiety*). Tal vontade de domínio sobre si e sobre a natureza é, para o autor, colonizadora, na medida em que tenta imprimir sobre o Outro e sobre o mundo a coerência e a previsibilidade que se pressupõe ser fundamental para o domínio de si e as garantias ortopédicas da autoidentidade.

Ainda segundo Cunha (2009), o efeito disso é que o risco, característico da dita fluidez da modernidade, deve ser domesticado, na medida em que se vincula a uma perda de controle e uma falha nos sistemas desenvolvidos para controlar a natureza. Eticamente falando, implica no “controle sobre o saber [como] uma forma privilegiada de domínio do outro”, efetuando-se sempre “em alguma medida, um ato de submissão” (p. 36). Em termos intrapsíquicos, pressupõe-se aquilo que vimos sinalizando há algum tempo: a possibilidade da domesticação daquilo que Winnicott chamou de “dúvidas sobre o *self*” (Winnicott, 1991), priorizando a integridade e coerência da narrativa autoidentitária de si e o afastamento da angústia que, para Giddens (1990; 1991), associa-se ao próprio risco

que a modernidade oferece a estas pressuposições normalizantes. “Inteiramente circunscrita à racionalidade moderna de fundo iluminista”, escreve Cunha (2009),

tal leitura da experiência subjetiva acaba por colocar como matriz da insegurança, e portanto da angústia, a dúvida, a incerteza, o desconhecimento e, porque não dizer, a inconsciência. (p. 39)

Voltando à linguagem e às noções que desenvolvemos nos capítulos anteriores, é possível dizer que a apropriação de Winnicott feita por Giddens (1990, 1991) se volta contra as características que atribuímos ao núcleo do *self*, quais sejam, a recusa do princípio de realidade, a comunicação silenciosa com objetos subjetivos e a ausência de forma. A maneira com que o sociólogo inglês se apropria das noções winnicottianas parece reduzir as ideias do psicanalista à valorização da estabilidade egoica e da adaptatividade harmônica e transparente característica do pensamento de Erikson.

Na opinião do próprio Elliott (2015) a leitura que faz Giddens da psicanálise se mostra unilateral na medida em que ela, na maioria de suas versões, não dispõe uma versão assim tão demasiadamente “normalizada” do *self*. Mesmo que Winnicott não represente imediatamente a posição daqueles que teorizam “um ‘sujeito descentrado’, profundamente fragmentado na e através da linguagem” (p. 72), sua teoria do sujeito se adequaria à proposição giddensiana de caracteres imunizadores tais como a “obturação da angústia”, “inoculação emocional” e o “casulo protetor”? O juízo do próprio Elliott é de que não.

Para ele, a teoria psicanalítica, “incluindo a *versão winnicottiana da teoria das relações objetais* [grifos nossos]”, radicalmente questiona se o *self* pode ser normalizado dessa maneira. Ao contrário, na visão do autor, “Winnicott frisa a natureza fraturada e dividida da experiência do *self*”, este que, em seus termos, nunca está livre da tarefa de relacionar os mundos interno e externo, significativamente “*sempre sujeito à dissolução através da fragmentação e do medo inconsciente*” (Elliott, 2015, p. 73, grifos nossos). Mesmo assim, Giddens (1990; 1991) não oferece nenhuma consideração sobre isso.

O efeito dessa apropriação de Winnicott no pensamento ético-político faz um autor como Cunha (2009) classificar o psicanalista inglês como oponente no debate contemporâneo acerca da desconstrução das identidades, como se ele próprio fosse partidário da obturação da angústia (*bracketing of anxiety*), termo que usa Elliott (2015)

para resumir o afastamento da angústia e da indeterminação na teorização da identidade em Giddens.

Dado o percurso da subjetivação em Winnicott e a cisão generalizada no *self*, quando da entrada do sujeito na relação com a externalidade enquanto objetos objetivos e o estatuto do *self* nuclear que apresentamos nas partes anteriores desta pesquisa, como poderíamos repensar a questão da identidade junto ao psicanalista? Antes de propormos nossa própria resposta a esta questão, sigamos pensando em outra vertente de apropriação contemporânea das ideias do psicanalista inglês, qual seja, o conceito de reconhecimento.

Capítulo 6. Reconhecimento e intersubjetivismo

Além da identidade, uma outra frente atual de apropriação das ideias de Donald Winnicott tem sido aquela que envolve o conceito e a operação do reconhecimento. Gostaríamos de apresentar, nesta seção, de que forma as ideias do psicanalista inglês têm sido apropriadas para se construir uma teorização ético-política em torno deste conceito, destacando a centralidade da intersubjetividade e da mutualidade como termos descritivos de um imperativo ético. Isso foi feito, a princípio, partindo da contribuição de Jessica Benjamin especificamente na psicanálise, e ampliada por Axel Honneth de forma a abarcar uma interpretação acerca da história das lutas políticas. Em seguida, com base nas leituras críticas que vimos construindo desde o início desta tese e atentos a outras contribuições a respeito do tema do reconhecimento, buscaremos reposicionar a contribuição de Winnicott a este debate.

Seguindo-se ao gesto originário freudiano de expandir o pensamento psicanalítico a domínios mais amplos que o setting clínico e terapêutico, a psicanálise em suas distintas vertentes parece estar firmemente estabelecida como uma fonte de inspirações para debates éticos e políticos. As questões levantadas nestes domínios sempre foram contadas nas listas de interesses de pensadores da psicanálise ou daqueles por ela influenciados. Porém, como nota Frosh (2010):

A questão de *como nos relacionamos com os outros* é de importância especial na modernidade tardia, talvez particularmente no rescaldo da imensa destrutividade do século XX e, no Oeste pelo menos, a situação pós-onze de setembro, da construção de um ‘outro’ hostil e de alguma forma incompreensível. (p. 127, grifos nossos)

A destrutividade e a hostilidade, suas potencialidades constitutivas e traumáticas estão entre as paixões humanas que sempre serviram de material para o pensamento psicanalítico em quase todas as suas vertentes. Todavia, nas últimas décadas, estas características tradicionais têm encontrado sinergia com duas outras, as quais, segundo Frosh (2010), aparecem atualmente como “termos-chave no vocabulário da psicanálise contemporânea, frequentemente apresentados para evocar encontros intensos entre uma pessoa e outra” (p. 128). Estes dois acréscimos relativamente novos são a intersubjetividade e o reconhecimento.

O reconhecimento é normalmente empregado para descrever um ato de tomar consciência de algo ou alguém por distintos meios, seja ele cognitivo, afetivo ou legal.

Isso atesta à dificuldade em conceitualizar o ato, que se espalha por diversos campos, desde os normativos até os psicológicos. A conceitualização mais rigorosa do reconhecimento, além de ser a que mais está no cerne das discussões contemporâneas, é a noção de reconhecimento mútuo. A mutualidade sempre serviu como o núcleo explicativo do reconhecimento, e há um consenso de que o filósofo alemão G. W. F. Hegel, largamente inspirado por J. G. Fichte e por outros representantes do romantismo alemão, é o principal sintetizador do reconhecimento enquanto conceito. Apesar de as reflexões lançadas na *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 1807/2011) ocuparem costumeiramente o plano central das discussões acerca do reconhecimento, o mesmo possui um percurso mais longo na obra hegeliana, datando desde seus anos de juventude e passando por importantes transformações que não escaparam a alguns estudiosos (Honneth, 2015).

Em *A fenomenologia do espírito*, Hegel (1807/2011) refletiu acerca de um tema caro a Fichte, qual seja, a luta pela vida ou morte que representa os encontros interpessoais, onde um *self* pode apenas se tornar consciente de sua intencionalidade e autonomia se reconhecido por outro *self* igualmente autônomo. O que faz Hegel empregar um vocabulário distintamente violento a tais encontros é o fato de que a manutenção do reconhecimento mútuo é, na realidade, uma impossibilidade virtual, já que ele sempre se choca com um impasse incontornável: quando eu faço com que o outro me reconheça em minha intencionalidade e autonomia, o outro, governado pela minha própria soberania triunfante, perde por sua vez sua própria autonomia. Com efeito, o outro torna-se meu escravo, anulando a possibilidade de oferecer algum tipo de reconhecimento de minha intencionalidade, estando esvaziado de autonomia.

Aparentemente, não há possibilidade de harmonia neste enquadre, e o colapso da intersubjetividade é inevitável. Todavia, conforme veremos abaixo, a deterioração do reconhecimento mútuo abre um espaço amplo de interpretações – como ocorre frequentemente com os conceitos de filósofos complexos e influentes –, as quais podem compreendê-la como a dominação *pari passu*, ou como uma forma de transformação inevitável do Eu no contato com a alteridade, por exemplo.

Por sua vez, a intersubjetividade é uma noção mais recente que o conceito de reconhecimento, porém usada de forma tão abrangente e inespecífica quanto e, normalmente, mesmo que não explicitamente, de forma concomitante ao conceito de

reconhecimento. Conforme escrevem Nelson Coelho Júnior e Luis Claudio Figueiredo (2004),

Não são poucas as teorias, das sócio-construtivistas às psicanalíticas, que têm voltado sua atenção à importância do reconhecimento da alteridade nos processos de constituição do *self*, valorizando em seus estudos a pesquisa sobre as formas intersubjetivas de comunicação. (p. 10)

Ou seja, os estudos sobre o reconhecimento necessariamente levam a uma abordagem sobre a intersubjetividade (mesmo que para negar sua possibilidade), podendo-se afirmar que o primeiro está contido na última. Ao pé da letra, a intersubjetividade diz respeito àquilo que está e aquilo que ocorre *entre* duas subjetividades, mas os consensos param por aí, e os próprios Coelho Júnior e Figueiredo (2004) endereçam que mesmo no discurso psicanalítico, distintas vertentes e autores multiplicaram consideravelmente as compreensões sobre os fenômenos envolvidos neste espaço.

6.1. O reconhecimento em Jessica Benjamin

O primeiro emprego explícito do conceito de reconhecimento e da dialética do senhor e do escravo na psicanálise se deu através da influência maciça que as leituras de Alexandre Kojève tiveram em Jacques Lacan, na França do século passado (reforçado por sua influência também em Hyppolite, Bataille e Merleau-Ponty). Todavia, deve ser notado que mesmo que Lacan tenha fundamentalmente articulado o reconhecimento a seu edifício psicanalítico – particularmente no problema do reconhecimento do desejo –, o conceito em seu próprio trabalho e no de seus seguidores foi de certa maneira obscurecido por sua relativização desde os anos 1960 (Safatle, 2013).

Todavia, algumas décadas depois e bastante distante de Kojève e Lacan, o resultado dos estudos de Jessica Benjamin na Escola de Frankfurt finalmente ancoraram o conceito de reconhecimento na psicanálise como um dos grandes sustentáculos do interesse atual da psicanálise chamada “relacional”³⁶. Em seu primeiro e mais influente

³⁶ Considerada por seus fundadores como uma “mudança paradigmática” na psicanálise, a escola relacional (originariamente norte-americana) nasceu da integração da psicanálise britânica das relações objetais com o interpersonalismo. Daí a prioridade dada aos relacionamentos (reais ou imaginários) como em suas proposições e conceitos, além do interesse em temas políticos e sociais. Cf., além de Benjamin (1988), Greenberg & Mitchell (1983).

trabalho, *The bonds of love*³⁷ (Benjamin, 1988), a psicanalista e feminista norte-americana reconduz a reflexão hegeliana de reconhecimento a um horizonte ético-político, passando pela psicologia do desenvolvimento e pela observação empírica de bebês. Logo no início de sua primeira e mais influente obra, a autora expõe a razão de ser de um projeto prolífico que se desenvolve há mais de trinta anos:

Este livro é uma análise da interação entre o amor e a dominação. Ele concebe a dominação como um processo de mão dupla, um sistema envolvendo a participação tanto daqueles que se submetem ao poder quanto daqueles que o exercem. Sobretudo, este livro busca compreender como a dominação está ancorada nos corações dos dominados. (p. 5)

A conjectura benjaminiana de que a dominação seja oriunda de um “processo de mão dupla”, retroalimentada em uma via constituída por dois polos, se dá em paralelo a sua atribuição basal, qual seja, a de que o cerne da relacionalidade humana (harmônica ou degradada na dominação) tem suas raízes lançadas na díade mãe-bebê. Daí advém a importância de sua leitura psicanalítica, dada que ela pode “ajudar a iluminar o que anteriormente era aceito: a gênese da estrutura psíquica em que uma pessoa encarna o sujeito e a outra deve servir como seu objeto” (Benjamin, 1988, p. 7). É neste esquema binário que nasce a oportunidade tanto para a manutenção do reconhecimento mútuo quanto para seu colapso, a própria dominação, representada paradigmaticamente pela dialética do senhor e do escravo teorizada por Hegel enquanto inevitável.

Mas o que seria o reconhecimento, de acordo com a definição de Benjamin (1988)? Seu próprio esforço de conceituação mostra ao mesmo tempo a particularidade com a qual a autora se apropria do conceito em sua composição teórica e a amplitude e importância do mesmo: reconhecimento é “um elemento constante que perpassa todos os eventos e fases”, escreve a autora, podendo até ser comparado àquele elemento essencial à fotossíntese, a luz solar,

que provê a energia para a constante transformação da substância na botânica. Ele inclui as diversas respostas e atividades da mãe que constituem o pano de fundo de todas as discussões do desenvolvimento – *a começar com a habilidade da mãe de identificar e responder às necessidades físicas do bebê, seu “conhecer seu bebê”, quando ele quer*

³⁷ A primeira grande obra de Benjamin, assim como todas as outras, apesar de enormemente influente na psicanálise norte-americana, nunca foi traduzida para o português. O título, traduzido, resultaria em algo como “Os enlaces do amor” ou “As amarras do amor”, mas não se deve perder a polissemia do termo “bond”, que se relaciona à prática sadomasoquista e às amarras que mantém um escravo preso.

dormir, comer, brincar sozinho ou junto. (...) Enquanto percorremos o desenvolvimento do infante, podemos ver como o reconhecimento se torna progressivamente um fim em si mesmo – primeiro a conquista da harmonia, depois uma área de conflito entre o self e o outro. (pp. 22-23, grifos nossos)

O reconhecimento, em Benjamin (1988) é uma operação prática, oriunda de um sujeito real e “com direitos próprios”, que legitima a asserção do sujeito em desenvolvimento. “O sujeito declara ‘Eu sou, eu faço’, e depois espera a resposta, “Você é, você fez”” (p. 21). Com efeito, escreve a autora:

Reconhecemos a nós mesmos no outro, e podemos mesmo reconhecer a nós mesmos em coisas inanimadas: para o bebê, a habilidade de reconhecer o que ele havia visto antes é, como diz Stern, “afirmativo do *self* tanto quanto afirmativo do mundo”, aprimorando seu senso de agência efetiva: “Minha representação mental funciona”. (p. 21)

O leitor perceberá, e com razão, as notas que fortemente remetem ao imaginário winnicottiano acerca dos primeiros anos da vida da criança. Todavia, há dois importantes acréscimos à contribuição do psicanalista inglês, o que o faz apto a se estabelecer como um dos principais contribuintes da teoria do reconhecimento de Benjamin: a resolução do problema do ódio na relação primária e a mutualidade oriunda das pesquisas empíricas de Daniel Stern. Prossigamos por uma breve elucidação de ambos, do último ponto ao primeiro.

Stern foi um psicanalista norte-americano fundamental, na virada do século passado, para os esforços de diálogo entre a pesquisa empírica do desenvolvimento dos bebês e a psicanálise. Em seu livro mais influente, *O mundo interpessoal do bebê*, de 1985, Stern (1985/2000) tentou derrubar uma série de consensos desenvolvimentistas e psicanalíticos de que o bebê, nos primórdios, não possui agência subjetiva e um sentimento de unidade pessoal estabelecida, propondo uma teoria de sofisticação progressiva do *self* que se inicia afirmando-se o contrário: o bebê interage com os entes da realidade externa já diferenciando-os de si, rudimentarmente, desde suas primeiras semanas.

Benjamin (1988) irá encontrar nestas proposições de Stern o insumo para sua intenção de estabelecer a mutualidade como mecanismo primordial da interação tanto entre bebê e a mãe quanto como horizonte normativo de uma proposição ética:

Nos últimos quinze anos, a pesquisa sobre a infância desenvolveu um novo modelo para as experiências precoces de intensidade emocional que enfatiza a reciprocidade como algo oposto à gratificação instintual ou a separação. (...) A combinação entre ressonância e diferença que a mãe oferece pode abrir o caminho para um reconhecimento que transcende a mestria e a resposta mecânica, para um reconhecimento baseado na *mutualidade*. (p. 26)

O panorama de apreço a Benjamin (1988) é, com efeito, o de regulação mútua entre os estímulos e as respostas do par mãe-bebê. Em suas palavras, uma “dança de interação na qual os parceiros estão tão sintonizados que eles se movem juntos em uníssono” (p. 27). É a partir desta interação, resultado da observação e responsividade atenta aos gestos tanto oriundos do bebê quanto da mãe, que se origina a principal gratificação relacional (muito mais, para Benjamin, que qualquer satisfação pulsional): “a principal gratificação de estar em sintonia com outra pessoa”, escreve a autora, “não pode ser abordada – ou não apenas – em termos de satisfação instintual, mas de cooperação e reconhecimento” (p. 27).

Observemos o emprego de metáforas essencialmente harmônicas na díade “reconhecente”, na medida em que isso será fundamental para avaliar a proposição benjaminiana. Tudo o que está em dissonância, em desarmonia, será posto além da fronteira ao reconhecimento mútuo, no domínio do colapso, da primazia do ódio e da satisfação pessoal e, evidentemente, da dominação.

Assim, tendo o reconhecimento como um fim em si mesmo e algo fundamental para o estabelecimento da autonomia do sujeito, a tentativa de obtê-lo junto a um outro não-responsivo ou terrivelmente assertivo (invasivo), resulta em um ciclo que Benjamin (1988) chama de ciclo “negativo” do reconhecimento, no qual “a pessoa sente que a solidão é possível apenas ao se obliterar o outro intrusivo, que a sintonia é possível apenas ao se render ao outro” (p. 28). Novamente, no esquema do reconhecimento proposto por Benjamin, deve haver um equilíbrio mútuo entre a asserção de si e o reconhecimento do outro mesmo que a tensão entre os pares do relacionamento seja mantida. A intrusividade do outro, sobre a qual refletimos na segunda parte desta tese, recai aqui sobre aquele conjunto de ocorrências desafortunadas que, por perturbar o esquema harmônico proposto por Benjamin, deve ser sempre posto em xeque, dado que é sinônimo do colapso da interatividade harmônica e do reconhecimento mútuo.

É assim, inspirada nos temas e conclusões elucidados por Stern, que Benjamin (1988) reclama sua leitura de Winnicott. Em primeiro lugar, a importância do psicanalista inglês é dada por sua atenção particular e única aos “conflitos pré-edípicos do Ego, perturbações no sentimento de *self*, e a sensação de vazio e solidão aguda” (p. 19). Com efeito, para a autora, Winnicott contar-se-ia entre aqueles que estudaram “o *self* que sofre de um déficit de reconhecimento” (p. 19) e contribuíram com o que ela chama de “*visão intersubjetiva*” (p. 19), que esboçamos anteriormente e veremos mais a seguir.

A marca mais evidente da contribuição winnicottiana, além da importância da figura real do outro na gênese da subjetividade, é exemplificada pela leitura de Benjamin da função especular da mãe. Para a autora, a cena da criança que encontra seu reflexo no rosto materno serve como cerne hermenêutico para sua teoria do reconhecimento. Se em Winnicott (2005) vemos, em uma leitura rápida, uma análise prioritária da subjetividade da criança em reflexo no rosto da mãe, Benjamin irá chamar atenção, evidentemente, à mutualidade contida na cena: “o reconhecimento deve ser mútuo e permitir a asserção de cada *self*” (p. 21), ou seja, tanto a mãe quanto o bebê se encontram um no rosto do outro, com um detalhe fundamental:

O reconhecimento buscado por uma criança é algo que a mãe é capaz de oferecer somente em virtude de sua identidade independente. (...) Certamente, enquanto a criança estabelece progressivamente seu próprio cerne de existência independente, seu reconhecimento será significativo somente até o ponto em que reflete sua própria subjetividade igualmente separada. (p. 24)

A diferença entre os sujeitos, portanto, conta mais que a impressão passiva da especularidade do rosto do outro em um esquema em que os pares de uma interação devem ter peso igual na dinâmica da relação, daí a alcunha de “psicologia de duas pessoas (*two-person psychology*)” para esta corrente representada por Benjamin e outros, fortemente reativa à suposta primazia do intrapsíquico de Freud e daquilo que Benjamin chama de “psicanálise clássica”³⁸.

³⁸ Deve ser ressaltado também que a teorização de Benjamin faz justiça a sua orientação feminista quando, ao valorizar a individualidade e agência da mãe no esquema diádico de Winnicott, orienta uma forte e importante crítica à instrumentalização do papel materno e seu esvaziamento da autonomia da mulher, tornada objeto ao invés de sujeito. Além disso, sua concepção da gênese da dominação na quebra da reciprocidade e do reconhecimento, para ela, normalmente desagua na dominação masculina, na asserção do homem sobre a mulher.

Todavia, a atribuição mais importante que a norte-americana dá a Winnicott é aquela que insere o inglês na tradição filosófica que se entrecruza com a psicanálise na trajetória formativa Benjamin (1988), qual seja, a teoria crítica e particularmente a conceituação hegeliana do reconhecimento. Em seu resumo do reconhecimento em Hegel, dois *selves* hipotéticos (chamados pelo alemão, mais precisamente, de duas autoconsciências (*Selbst-bewusstsein*)) se chocam no movimento mútuo da vontade de reconhecimento. Porém, “é apenas um fato”, escreve a autora acerca de sua compreensão de Hegel, “que esta mutualidade, a tensão entre a asserção do *self* e o reconhecimento do outro, *deve* colapsar (*break down*)” (p. 32). É o destino inescapável das duas autoconsciências sucumbir à quebra do ciclo do reconhecimento e à dominação, e a partir disso da superação da dialética inescapável em direção à *Aufhebung*³⁹ hegeliana. Todavia, mesmo que Hegel seja taxativo acerca disso, Benjamin opina que

Nós não precisamos aceitar esta conclusão para sermos inspirados pela compreensão de Hegel deste processo; todavia, se optamos por defender que esta tensão pode ser mantida, é necessário demonstrar isso é possível. (p. 32)

O sujeito hegeliano é, para Benjamin (1988), o sujeito típico da “psicanálise clássica”, esse “Ego monádico, interessado apenas em si” que busca ser seu próprio absoluto e único (“Minha identidade é inteiramente independente e consistente”) e solitário (“Não há nada fora de mim que eu não controle” (p. 33)). É justamente este sujeito onipotente, solitário e dominador que Benjamin quer superar, escalando Stern e Winnicott para mostrar que, com a interação demonstrada desde as primeiras semanas da vida do bebê, já há tanto reconhecimento do outro enquanto outro quanto mutualidade e intersubjetividade.

É por esta razão que Winnicott apresenta, para Benjamin, em sua abstração acerca do *Uso de um objeto* (1969/2005f), tanto um “eco moderno das reflexões de Hegel acerca do reconhecimento” (Benjamin, 1988, p. 37) quanto uma “reformulação e *solução*”⁴⁰ do paradoxo hegeliano” (p. 38, grifos nossos). A reformulação e a solução seria, no quadro

³⁹ *Aufhebung* é um conceito propositadamente amplo que denomina não apenas negação, suplantação e superação, mas também elevação e preservação (Whitebook, 2017).

⁴⁰ Com esta epígrafe notadamente ousada, Benjamin (1988) ao mesmo tempo consolida a apropriação de Hegel pela psicanálise relacional e intersubjetivista (calcada em Habermas e seguida também por Honneth, conforme veremos) e se opõe frontalmente à apropriação da psicanálise francesa de Hegel, que tendia valorizar o desejo e a negatividade tão exclusivamente quanto Benjamin valoriza a reconciliação e o consenso.

winnicottiano em que Benjamin vê paralelos ao de Hegel, justamente a sobrevivência do objeto na realidade após a série de destruições realizadas pelo sujeito em sua fantasia. O processo que, conforme vimos, promove a passagem do relacionar-se ao objeto (que ainda não é conhecido, mas atuante no seio do sujeito não-subjetivo) ao usar o objeto (tornado conhecido, um sujeito com direitos próprios, diferenciado do sujeito subjetivo). “Na luta por reconhecimento, cada sujeito deve apostar sua própria vida” sintetiza a autora,

deve lutar para negar o outro – e aí dele se conseguir. Porque se eu nego completamente o outro, ele não existe; e se ele não sobrevive, ele *não está lá* para me reconhecer. Mas para descobrir isso, devo *tentar* exercer este controle, *tentar* negar sua independência. Para descobrir que ele existe, devo desejar-me absoluto e isolado – portanto, é como se ao abrir meus olhos, devo descobrir que o outro ainda está lá. *A destruição, em outras palavras, é um esforço para a diferenciação.* (p. 38, grifos nossos)

Observemos esta afirmação de que a destruição, para Benjamin, é em si mesma um “esforço para diferenciar”. Há uma intencionalidade de diferenciação na própria destruição, ou na própria agressividade; ou seja, no limite, o sujeito deseja ser diferenciado desde os primórdios, deseja garantir sua identidade e distinção. Portanto, se a destrutividade, desde sua própria teleologia, não visa à destruição, mas à diferenciação, para que serviria a destrutividade e a agressividade em primeiro lugar? Mesmo que Benjamin saiba – e defenda – que isso seja francamente incabível no esquema pulsional freudiano, não seria esvaziar demais a própria importância da agressividade em Winnicott e, de tabela, imprimir uma harmonia e mutualidade excessivamente edulcorada até para o psicanalista inglês?

A questão da destruição que não destrói, da negação que não nega, é a tônica da principal crítica ao esquema do reconhecimento proposto por Benjamin por uma proeminente leitora de Hegel, Judith Butler. Logo de saída, em um artigo publicado em 2000, a filósofa norte-americana elogia sua conterrânea por seus esforços em alinhar a prática clínica à teoria social crítica, buscando “estabelecer a possibilidade do reconhecimento intersubjetivo, ancorando uma norma filosófica para o discurso terapêutico” (Butler, 2000, p. 271). Para Butler, “de primeira importância, para Benjamin, seguindo os rastros de Habermas em alguns sentidos”, escreve,

é a noção de que *a comunicação em si se torna tanto o veículo quanto o exemplo de reconhecimento.* O reconhecimento não é nem um ato que alguém realiza e nem algo literalizado como o evento em que “vemos” uns

aos outros e somos “vistos”. *Ele acontece através da comunicação, primariamente mas não exclusivamente verbal, na qual os sujeitos são transformados em virtude da prática comunicativa na qual estão engajados.* (p. 272, grifos nossos)

Voltaremos mais à frente sobre o ponto em que a comunicação toma precedência como veículo e finalidade do reconhecimento junto à inspiração habermasiana de Benjamin. Seguindo com Butler (2000), a partir de sua percepção de que em Benjamin há perenemente um esforço de transformar relações objetais em relações de reconhecimento através da ação comunicativa, e mesmo que se mostre ciosa da permanente tensão que a assertividade de um sujeito sobre o outro represente à mutualidade harmônica das relações, “ela ainda mantém um ideal de reconhecimento”, escreve Butler, “no qual a destruição é uma ocorrência ocasional e lamentável (...) que não chega a constituir essencialmente o reconhecimento” (p. 273).

O reconhecimento benjaminiano, assim, constitui um ideal harmônico em que, mesmo que a tensão e a possibilidade de destruição sejam sempre sinalizadas, envolve uma forma de manejo da tensão que não envolva a cisão na vida subjetiva, como Butler notou. Em outras palavras, o sujeito pode (e deve, idealmente) estar presente por inteiro na relação com o outro real, em toda a sua diferença. Mas é difícil compreender como, para Benjamin, isso possa ocorrer sem algum tipo de cisão ou mal-reconhecimento⁴¹ (*misrecognition*).

Até o momento, esforçamo-nos em sintetizar e criticar o reconhecimento benjaminiano conforme exposto em sua obra primeira, *The bonds of love*. Cabe perguntar se não dirigimos um ato de má fé à psicanalista ao mantermo-nos restritos a esta obra ao apontarmos, junto a Butler (2000), a “esperança insustentável” (p. 283) de sua proposta ética. O fato é que em sua obra posterior (Benjamin, 1990, 1998b, 1998a), a negatividade dita constitutiva das relações de reconhecimento mútuo – que em nenhum momento é efetivamente demonstrada em sua primeira obra – cede ainda mais lugar à positividade e à harmonia. “Enquanto a posição inaugural parecia insinuar que o reconhecimento pressupõe a negatividade”, escreve Butler (2000), “a posição atual parece implicar que a negatividade é algo ocasional e contingente que recai sobre o reconhecimento, mas não

⁴¹ Ou, conforme propomos, o re-desconhecimento. Voltaremos mais à frente a este neologismo que não pretendemos lançar como tradução para o termo inglês *misrecognition* e para o francês *méconnaissance*, ambos bastante utilizados no debate sobre o reconhecimento, mas com uma especificidade que remete ao postulado do *self* incomunicável que pretendemos demonstrar ser uma parte indissociável da operação do reconhecimento.

chega a defini-lo de forma alguma” (p. 283). Por exemplo, onze anos após *Bonds of love*, Benjamin (1999) irá afirmar que “devemos esperar colapsos no reconhecimento”, mas colapsos do tipo que podem ser superados: “a destruição continua até que a sobrevivência seja possível em um nível mais autêntico” (p. 203). Ou seja, o reconhecimento é um dos nomes desta relação autêntica que dispensa e transcende a destrutividade.

O esforço de Benjamin por separar casuisticamente o domínio intrapsíquico do intersubjetivo a faz aspirar a um norte relacional difícil de ser aceito. Vimos anteriormente o quanto a ambivalência sempre volta a dar notícias em qualquer tipo de relação, das mais primárias às mais tardias, o que faz a posição de Benjamin parecer muito mais um ato de fé na harmonia das relações do que algo pertinente não apenas à psicanálise “clássica”, mas também à teorização winnicottiana.

6.2. Honneth, o intersubjetivismo e a base habermasiana

Assim como é praticamente desconhecida no Brasil a obra de Jessica Benjamin – e consequentemente a dos chamados psicanalistas relacionais, seja pelas barreiras linguísticas, por consensos acadêmicos e institucionais empedernidos ou por preconceitos contra a psicanálise norte-americana –, a apropriação de Winnicott feita pela autora é igualmente desconhecida.

Porém, em território nacional, a leitura e a apropriação de Winnicott para uma teorização sobre o reconhecimento teve um curioso destino. Axel Honneth, há alguns anos, tem servido por aqui de alvo para a reação de uma comunidade interessada na proposição do conceito de reconhecimento tanto como indissociável da clínica psicanalítica quanto como um conceito-limite entre a psicanálise e a política. Com efeito, é comum que suas ideias, que a partir do conhecido *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*, de 1992, estendeu-se por uma obra numerosa, cheguem até os leitores brasileiros interessados por psicanálise e política já revirados pela crítica dos estudiosos de Lacan (Dunker, 2016; Safatle, 2013; Zana & Perelson, 2013).

A conceituação do reconhecimento proposta por Honneth (2015) é complexa e se estende desde a proposição do reconhecimento primário, amoroso, junto à primeira figura de cuidado, até as duas outras formas mais sofisticadas e posteriores do reconhecimento, relativos aos direitos jurídicos e à solidariedade, ambas apoiando-se na primeira. Como

vimos fazendo durante esta parte da tese, gostaríamos de chamar à atenção sua apropriação e leitura particular de Winnicott para a construção de sua teorização política. A hipótese de fundo que percorreremos aqui é a de que a influência de Jürgen Habermas deu o tom da apropriação tanto psicanalítica quanto winnicottiana no pensamento do herdeiro atual da Escola de Frankfurt da mesma forma que também ocorreu com Jessica Benjamin.

Honneth (2015), orientado por seu propósito de reconstruir uma teoria crítica social a partir da categoria do reconhecimento e da luta realizada pelos agentes sociais para obtê-lo, localiza o primeiro nível do reconhecimento no período que Winnicott (1960/1990d) nomeia de dependência absoluta. Neste sentido, é interessante notar que a primeira menção a Winnicott feita por Honneth em *Luta por reconhecimento*, ao avançar a proposição do primeiro padrão de reconhecimento intersubjetivo, imediatamente recorra à leitura do psicanalista inglês por Jessica Benjamin, no insight associativo que vimos acima:

Essa ideia central [o equilíbrio entre a simbiose a autoafirmação], na qual as intuições do jovem Hegel encontram confirmação num grau surpreendente, teve seu caminho preparado pelo psicanalista inglês Donald W. Winnicott; reportando-se a seus escritos, Jessica Benjamin empreendeu nesse meio-tempo uma primeira tentativa de interpretar, com os meios psicanalíticos, a relação amorosa como um processo de reconhecimento recíproco. (pp. 163-164)

Ou seja, da mesma maneira que a psicanalista norte-americana, o filósofo alemão considera fundamental para sua conceituação o postulado de uma intersubjetividade e diferenciação desde os primórdios do nascimento do bebê, sob o qual se assenta a possibilidade do reconhecimento mútuo. Honneth (2015), nesse sentido, se mostra tão alinhado a Benjamin (que publicara seu *Bonds of love* quatro anos antes), que seu apreço pela “psicanálise aberta à pesquisa, como a que se encontrou na Inglaterra e nos EUA da época do pós-guerra” (p. 162) o faz igualmente escalar Daniel Stern como um autor sintônico à sua empreitada de oferecer uma base material e empírica ao reconhecimento hegeliano. Como em Benjamin (1988), é de especial apreço a Honneth (2015) a interpretação do *Uso de um objeto* (Winnicott, 1969/2005f) como uma relação de reconhecimento que permite à díade relacional o equilíbrio entre a asserção de si (agressividade) e o reconhecimento mútuo:

os atos destrutivos e lesivos não são a expressão de uma elaboração negativa de experiências frustrantes; eles formam os meios construtivos com base nos quais a criança pode chegar a um reconhecimento da mãe, *isento de ambivalência*, como “um ser com direito próprio”: se ela suporta seus atos destrutivos como pessoa capaz de resistência, chegando até mesmo a lhe dar, com negativas, ensejo a erupções de fúria, então ele se torna capaz, através da integração de seus impulsos agressivos, de *amá-la sem fantasias narcísicas de onipotência*. (Honneth, 2015, p. 169, grifos nossos)

A apropriação honnethiana de Winnicott para a confecção de sua teorização da luta pelo reconhecimento se mostra tão ou mais expressamente conciliatória e benevolente do que a leitura benjaminiana que lhe serviu de inspiração. Honneth (2015) parece antecipar o movimento que Jessica Benjamin realizou em seus escritos posteriores a *Bonds of love*, afastando a negatividade até da proposição da tensão permanente entre o reconhecimento e a onipotência que, conforme vimos, não teve de fato um lugar eficiente em seu ideário. Todavia, a psicanalista não chegou a afirmar, tão taxativamente quanto Honneth, que há uma teleologia implícita em toda relação amorosa primária que aponte para a isenção de ambivalência e para o afastamento de qualquer fantasia narcísica de onipotência. E esta, diga-se de passagem, não parece caber na proposição de Winnicott.

Em diversos pontos, inclusive, a reflexão de Honneth (2015) sobre as consequências individuais e relacionais de uma relação amorosa remete-nos à importância da confiança (*trust*) e da “obturação da angústia (*bracketing of anxiety*)” que Giddens, inspirado em Erikson, Winnicott e Laing, na formação da autoidentidade para dar esteio contra os perigos da modernidade. Refletindo especificamente sobre a capacidade de estar só (Winnicott, 1958/1990a) enquanto uma das faces da autoconfiança, resultante normativa do reconhecimento amoroso, Honneth (2015) escreve que

a “capacidade de estar só” é a expressão prática de uma forma de autorrelação individual, como a que Erikson resumiu sob a rubrica “autoconfiança”: a criança pequena, por se tornar segura do amor materno, alcança uma confiança em si mesma que lhe possibilita estar a sós despreocupadamente. (p. 174)

Ou seja, tanto quanto em Giddens (1990, 1991), há aqui um impulso semelhante de associar indiscriminadamente tanto Erikson quanto a “teoria psicanalítica as relações

de objeto”⁴² (Honneth, 2015, p. 160) a Winnicott, ressaltando algumas das particularidades que já vimos fazer do psicanalista inglês uma presença perturbadora a esta associação. No caso de Honneth e sua versão do reconhecimento amoroso, da mesma maneira como em Benjamin, há uma espécie de dupla depuração, intrapsíquica e intersubjetiva, dos aspectos estranhos e perturbadores da teoria psicanalítica: a primeira, a de subtrair do sujeito o problema causado à integridade, identidade e segurança individual pelo inconsciente, pela sexualidade e, especialmente, pelo ódio⁴³; a segunda, o afastamento da inquietante e estranha presença do outro em seu silêncio indecifrável, conforme refletimos anteriormente.

Detenhamo-nos um pouco mais sobre a importância da psicanálise das relações objetais para a reflexão honnethiana e antecipando a grande influência que seu antecessor na Escola de Frankfurt, Jürgen Habermas, exerce tanto em suas ideias quanto nas de Jessica Benjamin. O leitor deve ter percebido que o filósofo alemão figurou em duas citações desta tese: a primeira, quando escalamos Elliott (2015) em sua crítica à subtração do inconsciente freudiano na escola britânica das relações objetais e, a segunda, quando vimos acima, junto a Butler (2000), o quanto a comunicação figura como a principal via expeditiva do reconhecimento para Jessica Benjamin. Ambas as críticas incidem em pontos bastante semelhantes, conforme veremos, e isso se dá em boa parte pela influência de Habermas no pensamento de ambos autores.

O ideal de transparência e uma visão intersubjetivista marcada por um ideal comunicativo que se pretende total, efeitos do afastamento do negativo na teoria crítica social, é muito precisamente localizado em Habermas, de forma que os apresentar torna-se uma tarefa importante àqueles que pretendem criticar a apropriação de Winnicott pela tradição relacionalista contemporânea. C. Fred Alford (1987), em um artigo que

⁴² No início da reflexão sobre o reconhecimento das relações afetivas primárias, antes de explorar algumas teses winnicottianas, Honneth (2015) demonstra a utilidade que enxerga na psicanálise das relações objetais ao escrever que:

Com a guinada da psicanálise em direção ao curso interativo da primeira infância [representada pelos objetistas tanto quanto por Stern], a ligação afetiva com outras pessoas passa a ser investigada como um processo cujo êxito depende da preservação recíproca de uma tensão entre o autoabandono simbiótico e a autoafirmação individual; daí a tradição de pesquisa da teoria das relações de objeto ser apropriada, em especial medida, para tornar compreensível o amor como uma relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco. (p. 160)

⁴³ Evidentemente, também pela pulsão de morte. Todavia, como em Winnicott há uma versão da pulsão de morte traduzida como ódio (contingente e não transcendental como a pulsão de morte), citamos aqui somente o ódio.

surpreendentemente antecipa as soluções adotadas por Honneth e Benjamin ao que enxergavam como aporias da teoria crítica, sugere o uso da psicanálise das relações de objeto para cobrir o impasse deixado por Habermas em sua visão do sujeito político.

Para Alford, em um tema que vale mencionar de passagem, Habermas, durante boa parte de sua obra e frente à herança legada pelas questões da primeira geração dos pensadores da Escola de Frankfurt (notadamente Adorno, Horkheimer e Marcuse), em primeiro lugar, realiza uma leitura de Freud que foi tida como bastante equivocada (Whitebook, 1984); em segundo, opta por uma visão utópica, baseada em sua teoria da razão comunicativa, na qual o público se funde ao privado em uma versão racionalista da “morte do sujeito”. Vejamos um pouco sobre ambos pontos, para em seguida tentar compreender por que a psicanálise das relações de objeto apareceu, na década de 80, como solução para alguns problemas habermasianos.

A visão habermasiana da psicanálise freudiana, conforme primeiro apareceu em *Conhecimento e interesse* (Habermas, 1971), publicado na Alemanha originalmente em 1968, não mudaria muito nas obras subsequentes do filósofo (Alford, 1987). Ao classificar a psicanálise como uma “hermenêutica das profundezas” (Habermas, 1971, p. 237), Habermas avança o juízo de que virtualmente toda psicopatologia pode ser interpretada em termos de uma supressão da comunicação. Um desvio, com efeito, “*do modelo a caracterizar o jogo de linguagem da atividade comunicativa na qual coincidem motivos acionais e intenções, expressas por meio da linguagem*” (p. 244, grifos nossos).

A resultante deste desvio é a própria formação dos sintomas, expressão de uma linguagem privada e removida da esfera pública e política (poderíamos dizer, atinentes ao que vimos refletindo há pouco, que se trata-se aqui do domínio do incomunicável tido como desviante e patológico). O resultado é o de que o indivíduo não consegue se comunicar “livremente” (Alford, 1987, p. 12) tanto com os outros quanto consigo mesmo. Sua linguagem privada, não-capturada pela razão egoica e por seu *self* consciente, o aliena de si próprio. Como sintetiza Habermas,

Pelo fato de os símbolos que interpretam as necessidades reprimidas serem excluídos da comunicação pública, a *comunicação do sujeito que fala e age está interrompida com ele mesmo*. A linguagem privatizada dos motivos inconscientes está subtraída ao Eu (...). (p. 245)

O próprio inconsciente é, portanto, o sintoma de uma comunicação sistematicamente distorcida (Habermas, 1971). Longe, portanto, do projeto igualmente

hermenêutico de poder dar voz e escuta ao inconsciente em sua dinâmica de recalque e formações de compromisso, além da produção de sintomas e principalmente da oposição permanente à socialização (precisamente o que era valorizado pelos teóricos críticos da primeira geração), o alvo da terapêutica muda radicalmente em Habermas. Segundo a síntese de Alford (1987), o propósito se torna o de “reverter o processo da formação do sintoma (símbolo privado) ao se traduzir a linguagem privada alienada à linguagem pública” (p. 12). A comunicação, assim, é o meio e a meta da terapia, resgatando a linguagem privada do domínio da comunicação sistematicamente distorcida não enquanto uma idiossincrasia, mas vertendo-a para seus aspectos mais compreensíveis pela comunidade linguageira, pelo mundo público, “*sem códigos secretos e sentidos escondidos*” (p. 12, grifos nossos).

Russel Keat (1981, apud. Alford, 1987) é bastante preciso em sua crítica à leitura habermasiana de Freud e do Isso. Para ele,

por sua má compreensão do conceito de Isso como o Eu alienado, [Habermas] apresenta, com efeito, uma leitura literal e desqualificada do dito [“Onde havia Isso, Eu devo advir”], de modo que a abolição do Isso é tida como uma possibilidade e um desfecho desejável do processo terapêutico. Da mesma forma, as pulsões são tidas como fontes apenas da atividade neurótica patológica; e o mesmo é verdadeiro para todos os determinantes inconscientes. (p. 13)

Como se essa interpretação de Freud e do inconsciente já não fosse suficientemente estreita, Habermas frisa ainda mais seu ponto ao projetar um ideal utópico de funcionamento social, baseado em um reconhecimento erigido em bases de um ideal de transparência absoluta. Em *Desenvolvimento moral e identidade do Eu* (Habermas, 1979), o filósofo escreve que

A natureza interna é, com efeito, apontada para uma perspectiva Utópica (...). A natureza interna é tornada comunicativamente fluida e transparente ao ponto em que as necessidades podem ser mantidas como articuláveis. (p. 93)

Aos olhos dos freudianos “clássicos”, segundo a expressão de Benjamin (1988), e aos teóricos da primeira geração da Escola de Frankfurt, ao dispensar a potência das pulsões e sua força generativa de uma oposição permanente à socialização repressiva da sociedade administrada, Habermas certamente alterou os rumos da Teoria Crítica e despertou a animosidade de uma geração de críticos simpáticos às reflexões pioneiras da

mesma. Porém, isso não parece ter sido o caso dos relacionistas, que encontraram em Habermas um ponto de junção produtivo a seus interesses na teoria social e na psicanálise.

É nesta linha de força e para seus propósitos éticos, clínicos e políticos que atua a recuperação da psicanálise das relações de objeto. Alford (1987), novamente, oferece-nos uma boa resposta à especulação do porquê é justamente esta psicanálise que virá a potencializar o encontro da psicanálise relacional com a teoria crítica contemporânea. Para ele, caso fosse adotada por Habermas, a teoria das relações objetais corrigiria os equívocos supracitados de sua leitura de Freud, posto que o filósofo alemão ao mesmo tempo em que buscava inspiração na psicanálise – se esforçando por acompanhar a primeira geração da Escola de Frankfurt –, obturava muitos de seus postulados valiosos em seu propósito de teorização crítica da articulação dos sujeitos na cultura.

Na psicanálise das relações objetais, argumenta Alford (1987), Habermas poderia ao mesmo tempo evitar o “revisionismo neo-freudiano” (p. 3) e encontrando no papel da família e das relações primárias um *locus* privilegiado da articulação entre a administração social e a dinâmica subjetiva que se quer criticar em seus propósitos de uma teoria humanista e libertária. “A teoria das relações objetais”, na visão de Alford,

é o paradigma atualmente dominante na psicanálise, pelo menos na Grã-Bretanha e na América do Norte. Este fato não é tão bem conhecido quanto deveria ser, talvez porque os psicanalistas tendem a escrever para outros psicanalistas. De qualquer forma, os humanistas Anglo-Americanos e os cientistas sociais críticos geralmente parecem muito mais familiarizados com os últimos desenvolvimentos da filosofia continental (como o pós-modernismo e o desconstrucionismo) do que com o desenvolvimento da psicanálise. (p. 4)

Na cruzada de Habermas contra o “fim do indivíduo”, para Alford (1987), o filósofo alemão encontraria melhores aliados entre os teóricos das relações de objetos do que em seu revisionismo de Freud, dado que eles “veem a individualidade madura e autônoma ancorada e mantida pelo reconhecimento mútuo dos outros”. E, mais ainda, que “nesse tópico em particular, as relações objetais se alinham a Habermas também contra Freud” (p. 5).

Tal afirmação seria verdadeira somente se levássemos em conta a reflexão de alguns representantes deste grupo heterogêneo de psicanalistas, particularmente Harry Guntrip e Ronald Fairbairn, além de Erikson e dos interpessoalistas e relacionistas norte-americanos, em um espectro ainda mais largo da psicanálise das relações objetais.

Recorrendo à mesma generalização acerca desta corrente de psicanalistas, Elliott (2015), conforme vimos anteriormente, aponta que para eles o “inconsciente é um epifenômeno” e os “processos inconscientes uma distorção do desenvolvimento humano” (p. 29).

Em primeiro lugar, vimos também que, para Elliott (2015), Winnicott não está incluído explicitamente entre os teóricos representativos desta perspectiva. Em segundo, que ele próprio avança as críticas que tecemos acerca da apropriação de Winnicott pelos relacionistas inspirados na tradição habermasiana ao afirmar que, para os teóricos das relações objetais supracitados, Jürgen Habermas surge como notável afinidade, ao tributar ao inconsciente um exemplo primordial de “comunicação sistematicamente distorcida” (p. 29).

Antes de voltarmos a Honneth e Benjamin, para sintetizar o quanto a leitura habermasiana da psicanálise e o recurso “corretivo” à perspectiva das relações objetais está presente em suas proposições do reconhecimento, cabe atentar à definição e a particularidade do conceito de intersubjetividade lançado pelo filósofo alemão. Inserida no contexto de seu resgate hermenêutico das ciências humanas dentro de sua própria interpretação de algumas bases da teoria crítica, Habermas (1971) propõe que a intersubjetividade esteja ancorada na concepção racionalista da competência comunicativa e na estrutura linguística compartilhada que compõe o espaço entre os indivíduos. Lançando mão desta definição, o filósofo alemão busca avançar seu projeto de estabelecer um critério normativo para a verdade nas ciências humanas fora dos padrões de objetividade das ciências empíricas e do positivismo, em direção a uma compreensão contingente dos critérios de verdade na relação entre os sujeitos ancorada na competência linguística.

A “intersubjetividade da compreensão mútua”, através da orientação pelo ideal de mutualidade (cooperação mútua) possível entre os atores de um cenário de possível entendimento racional, é compreendido por aquilo que Habermas (1987) chama de “paradigma da compreensão mútua”. Em sua grande convicção filosófica, Habermas defendia, contra o pós-estruturalismo e a dita superação da modernidade, que tal paradigma desabilitaria a totalização autodestrutiva da crítica da razão, ao mostrar a possibilidade de uma razão de muito maior alcance e abrangência (Dews, 1999).

As forças que distorcem a possibilidade (e desejabilidade) deste tipo de racionalidade derivariam de uma das mais influentes figuras de inspiração dos pós-

modernistas, Friedrich Nietzsche. Segundo a visão de Habermas, o “outro” da razão que perturbaria a compreensão intersubjetiva, mútua e racional, seria a influência romântica de Nietzsche, das “forças vitais de natureza cindida e reprimida, (...), sonhos, fantasias, a loucura, a excitação orgiástica, o êxtase”. Ou seja, “as experiências estéticas e centradas no corpo de uma subjetividade descentrada, que funcionam como os lugares-tenente do outro da razão” (Habermas, 1987, p. 206).

Honneth, desde muito cedo em sua vida acadêmica, como testemunha a conclusão de sua tese de doutorado, qual seja, *A crítica do poder: estágios reflexivos na teoria crítica social* (Honneth, 1993), insere-se na reconstrução operada por Habermas na teoria crítica. Especialmente em concordância com a necessidade de reconstruí-la em bases intersubjetivas, sendo seu propósito suplantar essa necessidade com a reabilitação dos primeiros estudos de Hegel sobre o reconhecimento. O principal esforço de Honneth (2005) na *Luta por reconhecimento* se mostra, ademais, bastante tributária do gesto habermasiano do retorno aos conceitos “abandonados” por Hegel em suas lições em Jena na virada para a *Fenomenologia do espírito*, qual seja, “um conceito de razão comunicativa que coloca a dialética do esclarecimento em uma luz distinta” (Habermas, 1987, p. 74).

Habermas também figura enquanto influência declarada para Jessica Benjamin em sua própria reflexão, particularmente para um dos grandes pilares de sustentação de seu pensamento, o intersubjetivismo enquanto “novo paradigma”. Benjamin (1988), em *Bonds of love*, escreve que

O conceito de intersubjetividade tem sua origem na teoria social de Jürgen Habermas (1970), que usara a expressão “a intersubjetividade da compreensão mútua” para designar uma capacidade individual e um domínio social. Tomei o conceito como ponto de partida teórico de onde criticar a concepção exclusivamente intrapsíquica do indivíduo na psicanálise. (...) Na medida em que a intersubjetividade se refira tanto a uma capacidade e um ponto de vista teórico, irei chamar tal capacidade em geral de reconhecimento e, a teoria, de intersubjetividade. (pp. 19-20)

Conforme vimos, tanto Honneth quanto Benjamin, ao fundamentar suas teorizações na concepção habermasiana de intersubjetividade e na perspectiva da razão comunicativa como paradigma do reconhecimento, ao criticarem a concepção “exclusivamente” intrapsíquica do indivíduo, parecem afastá-la até perdê-la de vista. No limite, ambos terminam por alinhar-se à intenção de Habermas (1987) no sentido de

neutralizar as ditas forças vitais de natureza cindida e reprimida, orgiásticas e extáticas, centradas no corpo de uma subjetividade descentrada. A orientação que propomos no intuito de avançar uma compreensão reformulada do reconhecimento em Winnicott, incide sobre o resgate destas mesmas forças e do desenho de sujeito que ela pressupõe. Antes, vejamos qual forma tomou uma outra proposição do reconhecimento que se dá nas linhas que buscamos resgatar.

6.3. Reconhecer o irrepresentável

De forma bastante distinta das proposições do reconhecimento capitaneadas por Benjamin e Honneth, há uma tradição do pensamento ético-político de inspiração psicanalítica que, ao invés de separar o domínio intrapsíquico do intersubjetivo, procura abrigar o inconsciente em toda a sua efetividade na cena do reconhecimento. Dentre estes, Vladimir Safatle (2013, 2016) e Christian Dunker (2016) devem ser contados como propositores de uma reflexão sobre o reconhecimento partindo da base filosófica hegeliana somada à psicanálise lacaniana e aplicada à realidade social, particularmente a brasileira.

Em outra vertente, igualmente valorizando o postulado do inconsciente e seus efeitos para as relações intersubjetivas, ao partir de suas interrogações pioneiras e influentes sobre o gênero e culminando no terreno da ética e política, Judith Butler buscou elaborar sua própria teorização do reconhecimento. No artigo que vimos acima, em que a autora responde às proposições de Jessica Benjamin sobre o reconhecimento mútuo, a filósofa norte-americana antecipou uma ideia basal que ganhará força e forma em *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética* (Butler, 2015), qual seja, sua leitura do reconhecimento em Hegel (1807/2011) como uma proposição “ek-stática”. “A relação com o Outro será, invariavelmente, ambivalente”, escreve Butler (2000) ao expor esta compreensão no texto em que critica Benjamin. O preço do autoconhecimento (*self-knowledge*), para Butler, será a perda de si mesmo (*self-loss*),

e o Outro guarda a possibilidade tanto de assegurar quanto comprometer o autoconhecimento. O que fica claro, porém, é que o *self* nunca retorna a si livre do Outro, que sua “relacionalidade” se torna constitutiva de quem o *self* é. (p. 286)

O que é a ek-stasis a que Butler se refere em sua leitura do reconhecimento Hegeliano? Primeiramente, ek-stasis, termo usado na filosofia grega, cristã e existencial, apesar das distintas perspectivas de seu uso, significa “deslocar-se para fora de si, uma remoção para alhures”. Distintamente de Benjamin (1988), com efeito, Butler não lê na *Fenomenologia do espírito* (Hegel, 1807/2011), inclusive na seção dedicada à dialética do senhor e do escravo, uma descrição da dominação inescapável de um pelo outro, ocasionando a quebra da relação de reconhecimento em prol da *Aufhebung*.

O que ela vê neste texto é, antes, uma descrição do deslocamento para fora de si que perpassa toda a autoconsciência em uma relação de reconhecimento e do consequente encontro com esse si mesmo, modificado justamente pelo encontro com o outro⁴⁴. Em outras palavras, o choque do *self* e do outro, em Butler, é compreendido sempre como um atentado à suposta identidade do sujeito, quando em Benjamin o mesmo atentado ocorreria apenas no cenário da dominação, sendo que no reconhecimento mútuo duas identidades seguem em relação harmônica e respeitosa a suas diferenças. “Poderíamos compreender Hegel como descrevendo apenas um estado patológico”, escreve Butler (2000) em uma clara referência a Benjamin, “na qual a fantasia do absorvimento pelo Outro constitui uma experiência precoce ou primitiva” (p. 286).

Mas há algo mais em jogo, segundo a filósofa. Algo que será essencial para seu desenvolvimento próprio da teoria do reconhecimento: o que quer que seja a consciência de si, ela somente poderá encontrar a si própria em uma reflexão de si no outro. Com efeito, o *self* não se mantém incólume em uma relação dialética com o outro, em que a agressividade e a destrutividade da afirmação de si devam dar lugar a um respeito à diferença e um afastamento destes mesmos caracteres negativos. O negativo, pode-se dizer, está pressuposto na leitura butleriana de Hegel na própria desposseção do *self*, que constantemente “se destrói” na experiência com o outro, voltando a si sempre modificado após uma relação de reconhecimento.

O descentramento do sujeito deixa, assim, de ser um problema para as relações intersubjetivas e torna-se a própria condição de evitação do que a autora chama de “violência ética”: a imposição de uma narrativa coerente e transparente de si que ignora

⁴⁴ Distintamente do texto em que critica o reconhecimento em Benjamin (Butler, 2000), em *Relatar a si mesmo*, Butler (2015) optará por não grafar o termo “outro” com a maiúscula. Isto se dá por razões consequentes que veremos a seguir.

tanto a fragmentação subjetiva quanto a perpétua opacidade dos sujeitos. Nas palavras da autora, ao se levar isto seriamente em consideração, uma nova ética é proposta,

uma ética baseada na nossa cegueira comum, invariável e parcial em relação a nós mesmos. O reconhecimento de que não somos, em cada ocasião, os mesmos que nos apresentamos no discurso poderia implicar, por sua vez, certa paciência com os outros que suspenderia a exigência de que fossem idênticos a todo momento. Para mim, suspender a exigência da identidade pessoal, ou, mais especificamente, da coerência completa, parece contrariar certa violência ética, que exige que manifestemos e sustentemos nossa identidade pessoal o tempo todo e requer que os outros façam o mesmo. (Butler, 2015, p. 60)

A consequência normativa desta “leitura pós-hegeliana” (Butler, 2015, p. 60) é a de que a opacidade inescapável dos sujeitos os capacita a conferir um reconhecimento aos outros que suspenda tanto a demanda por uma narrativa coerente quanto a própria dominação. Em Butler, com efeito, a dominação e a violência ética são muito mais concernentes à demanda de uma resposta total e coerente à questão “Quem és?”, ou seja, ao imperativo de que o outro se dê a conhecer de maneira transparente.

Para fundamentar este expediente, Butler (2015) precisa estabelecer não apenas que o sujeito é dividido e opaco a si próprio – não dispensando as características intrapsíquicas como fazem os relacionistas –, mas também precisa de uma razão causal para estas assunções. E é na psicanálise de Jean Laplanche que a filósofa encontra uma reflexão sobre a história de origem do sujeito em que o outro está tão radicalmente presente que serve a seus propósitos de elaborar uma dimensão ética do reconhecimento baseada muito mais nos “limites epistêmicos do que no conhecimento” (p. 61).

Em Laplanche, de acordo com a leitura butleriana da teoria da sedução generalizada (TSG) e coerente com seu projeto de valorizar a característica copernicana da invenção freudiana (Laplanche, 1988, 1999), o outro⁴⁵ não apenas interpela o sujeito

⁴⁵ Conforme sinalizamos acima, Butler (2015), em *Relatar a si mesmo*, distintamente do ensaio crítico sobre o reconhecimento em Benjamin (Butler, 2000), a filósofa não grafa o significante característico da alteridade com a maiúscula, denotando o Outro simbólico pertinente à linguagem. Isso faz parte de um desenvolvimento de seu pensamento orientado pela extração explícita e fundamentada na psicanálise de Jean Laplanche, forte crítico do Simbólico lacaniano. Segundo a filósofa:

Jean Laplanche defende que o limite à articulação plena aparece não por causa de uma “barra” lacaniana que forclui o retorno a uma *jouissance* originária, mas sim por causa das impressões opressoras e enigmáticas suscitadas na criança pelo mundo adulto em sua especificidade. Para Laplanche, não existe o Outro no sentido simbólico, apenas os vários outros que equivalem a adultos cuidadores no mundo da criança. Com efeito,

com questões impertinentes, excessivas e sexuais, mas por ocasião de uma parcela dessas mensagens serem intraduzíveis, terminam por ser recalcadas e originam o inconsciente.

Por esta mesma razão, ao situar as mensagens enigmáticas oriundas do outro como ponto de origem do inconsciente e das pulsões, retirando o biologismo de Freud (1905/1996) sem substituí-lo por um projeto fundamentalmente hermenêutico⁴⁶, Laplanche oferece uma narrativa extrínseca da origem do sujeito na qual o outro é indissociável, desde os primórdios, de seu nascimento. Um outro que promove em mim uma interrupção de qualquer senso de continuidade possível, derivada da intromissão constitutiva da alteridade nos momentos fundacionais da vida subjetiva. Formado plenamente, assim, na relacionalidade, o sujeito se implica em um mundo social ao mesmo tempo anterior e além de seu ser sujeito, que não necessariamente significa uma sociabilidade originária em seu nascedouro.

Estando implicado indissociavelmente das demandas, exigências e interpelações do outro desde seus momentos inaugurais, o modelo de sujeito reconhecente de Butler (2015) converge, desde sua cena ética primária, às relações interpessoais como um todo. O setting psicanalítico é, nesse sentido e obedecendo à proposição normativa que Butler oferece, um lugar privilegiado para que o sujeito – paradoxalmente – possa ao mesmo tempo contar e *não* contar sua história, tendo à sua frente alguém que respeite seus limites epistêmicos e represente também o outro opaco e indecifrável da relação primária:

Na medida em que recapitula e reencena, de forma refratada, as cenas primeiras de interpelação do outro, a transferência atua a serviço da narração de uma vida e contribui para a construção de uma história de vida. Em um trabalho conjunto com a contratransferência, a transferência interrompe a duvidosa coerência construída de vez em quando pelas formas narrativas, uma coerência que pode impedir que as características retóricas da cena de interpelação sejam consideradas e que tanto me arrasta de volta pra cena do não saber, do sentir-me oprimida, quanto, no presente, sustenta-me. (p. 80)

O ponto que gostaríamos de frisar é o de que Winnicott também oferece uma narrativa do sujeito que possui em sua história de origem a preeminência do outro e a divisão subjetiva que tornaria a narrativa coerente e identitária de si de saída algo

para Laplanche não há razão para assumir que esses cuidadores se organizem, em termos edípicos, como “pai” e “mãe”. (Butler, 2015, p. 93)

⁴⁶ Na realidade, Laplanche (1996) é explícito ao declarar que, para ele, a psicanálise é um empreendimento anti-hermenêutico.

equivocado, ou forçoso e violento. Em linhas gerais, foi isso que procuramos estabelecer na primeira e na segunda parte desta tese. A propósito, mesmo que Laplanche seja o teórico de escolha de Butler, cabe dizer que Winnicott está presente direta e indiretamente também em sua referência à psicanálise, particularmente pela leitura de um dos autores contemporâneos mais lidos e inspirados pelo legado winnicottiano, Christopher Bollas.

O psicanalista norte-americano elaborou, em *A sombra do objeto* (Bollas, 1987) e posteriormente (Bollas, 1993), duas noções complexas que se articulam eficientemente na reflexão da filósofa, quais sejam, a de objeto transformacional e o “conhecido não-pensado”. “Bollas foi providencial ao introduzir o conceito do analista como ‘objeto transformacional’”, escreve Butler (2015, p. 76), e podemos compreender o porquê: o objeto transformacional, “lugar” que o analista poderá vir a ocupar na transferência – muito semelhante ao “seio” winnicottiano como catalizador da primeira identificação –, é o objeto primário que será lembrado, segundo Bollas (1987) menos como um objeto com detalhes específicos do que como um “processo ligado tanto ao ser do infante quanto a suas alterações” (p. xv). Ao descrever os cuidados maternos, a estética da cultura materna que se tornará uma característica do *self* do infante⁴⁷, Bollas destaca algo que passa despercebido da supostamente estática figura do *holding*: os rituais ativos atinentes à necessidade psicossomática. A “alimentação, a troca de fraldas, o acalento, o brincar e o pôr para dormir” (p. 3), processos que “alteram a experiência do *self*” (p. 4).

O leitor pode ver que a palavra “alterações” figura aqui, como vimos no quarto capítulo, correspondendo ao efeito característico dos objetos subjetivos na vida indiferenciada do infante, afastando-se de qualquer reivindicação ontológica solipsista ou de uma epistemologia cognoscível. Ademais, a descrição dos rituais ativos de cuidado da criança se repete em Butler (2015), quando a filósofa delineia a constituição do sujeito, segundo sua leitura de Laplanche:

No momento em que digo “eu”, não estou citando o lugar pronominal do “eu” na linguagem, mas sim atestando uma invasão primária e ao mesmo tempo tomando distância dela, uma maneira primária pela qual sou, antes de adquirir um “eu”, um ser que já foi tocado, movido, alimentado, modificado, colocado para dormir, estabelecido como sujeito e objeto da fala. (p. 92)

⁴⁷ Esta ideia se faz presente de forma eficiente também no percurso teórico-clínico de Safra (1999), para quem “o *self* se constitui, se organiza, se apresenta por fenômenos estéticos” (p. 25).

O conhecido não-pensado por sua vez, articula-se com o objeto transformacional enquanto um efeito no sujeito das experiências vividas na “cultura materna”, junto aos primeiros objetos alterantes de seu idioma pessoal. A descrição desta noção, em Bollas (1987) é marcada, ademais, pela linguagem da consciência e da apropriação epistêmica (*cogito*):

O conhecimento derivado da dialética do verdadeiro *self* do infante e os silogismos sutis da presença e cuidado materno e paterno constituem parte daquilo que posteriormente será conhecido, mas não pensado. Este conhecido não-pensado não é determinado por representações abstratas. Ele é estabelecido através de incontáveis encontros entre o sujeito infante e seu mundo objetivo, às vezes em tranquilidade, e às vezes em intenso conflito. Através desses encontros, as necessidades ou desejos do infante são negociados com o sistema parental e um compromisso emerge. A estrutura do ego “grava” as leis principais que emergem destes encontros, e seu conhecimento é parte do conhecido não-pensado. (p. 30)

Ambas noções estão implicadas na concepção clínica de Bollas (1987) segundo a qual o analista é convidado a se imiscuir no mundo subjetivo do paciente, ao seu ambiente “conhecido e não-pensado” e a sua cena inaugural prenhe de objetos transformacionais. Em síntese, é convidado a também ser invadido pelo analisando, se transformar na relação ao ponto de “adoecer situacionalmente” (p. 137), correspondendo à dinâmica ek-stática que fundamenta o reconhecimento em Butler.

Porém, Bollas, aos olhos da filósofa, merece um complemento que avance seu pensamento na direção que a filósofa acredita ser desejável a uma ética. O “conhecido não-pensado”, para o psicanalista (Bollas, 1987), não esbarra no limite do impossível de ser conhecido, sua opacidade nunca parece ser total ao ponto de servir de balizamento dos limites do reconhecimento. Como a memória do corpo manipulado e sensível do infante, o conhecido não-pensado “é uma forma de conhecimento que ainda está para ser conhecido” (p. 26), ou seja, sua ausência de pensamento é contingente e seu conhecimento é, portanto, uma virtualidade possível em um setting específico. “Embora Bollas não considere aqui os limites da articulabilidade, ou seja, o não pensado que jamais pode ser “conhecido”, sintetiza Butler (2015), “tal consideração pareceria constituir um contraponto a suas explorações” (p. 79).

Para Butler, as formas primárias de invasão não podem ser total ou claramente articuladas na situação analítica, mesmo que sejam fortemente atuantes tanto nela quanto

nas relações interpessoais como um todo. Tampouco deveria ser desejável que a articulabilidade plena devesse ser considerada uma norma eticamente viável quanto uma orientação técnica da clínica psicanalítica, pois

esse objetivo implicaria um domínio linguístico e egoico sobre o material inconsciente que buscaria transformar o próprio inconsciente em uma articulação reflexiva e consciente – um ideal impossível que destrói um dos princípios mais importantes da psicanálise⁴⁸. (Butler, 2015, p. 79)

Atentemos para a cautela de Butler ao tratar da teoria de Bollas sobre o conhecido não pensado. A autora evoca Laplanche e a TSG como *contraponto* à teoria de Bollas, quer dizer, de acordo com sentido mesmo de contraponto, “o conjunto de técnicas composicionais da polifonia” (Houaiss & Villar, p. 539). Tal polifonia é viável caso se vise à sobreposição de duas melodias sintônicas, composta juntamente a um autor que, como Laplanche, entendia que “não existe o Outro no sentido simbólico, apenas os vários outros que equivalem a adultos cuidadores” (Butler, 2015, p. 93).

Este é o caso explícito de Winnicott, conforme vimos ao longo desta tese, que compartilha com Laplanche também o seguinte entendimento, sintetizado de forma precisa por Butler (2015):

Quando Winnicott descreve o Eu como processo relacional, está discutindo a ideia de que o Eu é constituído e existe desde o início da vida. Também está postulando a primazia da relacionalidade em relação a todo sentido delimitado do si-mesmo (*self*). Se o Eu, como diriam Bollas e Lacan, “há muito precede a chegada do sujeito” (Bollas, 1987), isso significa apenas que o processo relacional que busca elaborar uma diferenciação do inconsciente e do outro ainda não foi articulado na fala, ainda não é capaz de uma autodeliberação reflexiva. Em todo caso o Eu não é uma entidade ou uma substância, mas um conjunto de relações e processos, implicado no mundo dos cuidadores primários de maneiras que constituem sua própria definição. (p. 80)

Butler aqui mostra-se bastante alinhada à leitura que Scarfone (2005) realizou, conforme vimos, acerca da distinção winnicottiana entre o uso dos objetos e do relacionamento com objetos, este último sendo caracterizado pela realidade afetiva dos objetos subjetivos que se inscrevem no sujeito como processos relacionais,

⁴⁸ Um ideal que vimos anteriormente constituir os propósitos centrais de Habermas, o qual foi aportado às leituras de Benjamin e Honneth da psicanálise winnicottiana.

paradoxalmente, não-relacionais, na medida em que os pares da relação não estão disponíveis à cognoscibilidade.

Com efeito, retomando o que havíamos afirmado acima, a forma com que lemos a proposição do núcleo incomunicável do *self* no ensaio winnicottiano de 1963 aproxima-se do esteio metapsicológico de Butler na medida em que não se reduz a uma instância de preservação identitária face à intrusividade e mesmo à distinção frente ao outro. Ela própria é correspondente a este “não-conhecido que jamais pode ser pensado” que não apenas reafirma a cisão permanente do sujeito, mas que emerge como uma instância não-identitária, resistente à postulação (e à demanda) do sujeito como ente transparente e cognoscível.

Capítulo 7. O painel de vidro quebrado

Robert Rodman (2003), autor da mais extensa biografia do psicanalista inglês, se volta duas vezes em seu livro ao ensaio *O comunicar* (Winnicott, 1963/1990f), primeiramente avaliando que a proposição de uma “cisão generalizada”, apresentada como uma sugestão sem demonstração, faz com que Winnicott “tire certas conclusões que são difíceis de compreender ou aceitar” (Rodman, 2003, p. 276). “A ideia do verdadeiro *self* silenciosamente se comunicando com objetos subjetivos”, segue o biógrafo,

e nunca estando disposto a ser comunicado, tampouco influenciado pelo mundo externo, *e o sentimento de realidade limitando-se a esta experiência – esta noção nulifica qualquer sentimento de realidade que possa ser parte do que ele chama de método indireto da comunicação, através do uso de palavras.* (p. 276, grifos nossos)

Argumentando em uma linha semelhante, o pioneiro da tradição da Escola inglesa das relações objetais, Harry Guntrip – a propósito, também analisando de Winnicott –, espanta-se face às implicações da cisão radical entre a comunicação e o isolamento, esta última sendo a única capaz de fornecer o sentimento de realidade. É possível, segundo o psicanalista, “ser isolado sem precisar estar insulado” (Guntrip, 1968, p. 236), ao contrário do isolamento permanente que Winnicott (1963/1990f) propõe em *O comunicar*, o qual para Guntrip significa

uma reação primitiva de medo, do tipo que encontramos em um infante que não foi adequadamente protegido e sustentado (*ego-supported*) pelo ego de sua mãe, e foi assim exposto ao medo da aniquilação em virtude de sua extrema fraqueza. (Guntrip. 1968, pp. 236-237)

Ou seja, Guntrip reafirma a formulação winnicottiana explicitada em *Distorção do ego* (Winnicott, 1960/1990c) que, conforme vimos, propõe o estatuto extraordinário da cisão e do isolamento do verdadeiro *self*. No intuito de solucionar o que julga ser um retrocesso teórico, Guntrip (1968) propõe que a questão winnicottiana do “como ser isolado sem precisar estar insulado?” (Winnicott, 1968/1990, p. 187) deveria ser reformulada em “como ter *privacidade e domínio de si (self-possession) sem isolamento ou insulamento?*” (p. 236, grifos nossos). Em síntese, que todo o isolamento e inescrutabilidade que Winnicott propõe no ensaio deva ser descartado dos casos normais, preservando-se a ele o tema da privacidade, e reservando a cisão e o isolamento para a doença.

A recepção de Rodman e Guntrip às ideias articuladas em *O comunicar* (Winnicott, 1963/1990f) servem como um bom exemplo da reputação deste texto entre os estudiosos e comentadores de Winnicott, além da tensão que causa o psicanalista no seio da tradição em que estava inserido. Os três grandes pontos que mereceram nossa atenção, quais sejam, a cisão constitutiva e suas consequências metapsicológicas, a natureza dos objetos subjetivos e o estatuto do informe (*formless*) do núcleo traz, a nosso ver, uma oportunidade de releitura e expansão que parece ser desidratada para a preservação da costumeira interpretação teleológica e prescritiva do amadurecimento e a ubiquidade da relacionalidade e da sociabilidade no desenvolvimento.

O próprio Rodman (2003) sinaliza para tal oportunidade quando, no mesmo livro do qual extraímos seu juízo sobre o quão difíceis de compreender e aceitar seriam as ideias em jogo em *O comunicar* (Winnicott, 1963/1990f), explicitamente muda de ideia. Centenas de páginas após a citação acima reproduzida, o biógrafo compreende o postulado do núcleo incomunicável como um “*locus* de criação/destruição que não deve ser jamais conhecido” e que, ademais, “coloca limites aos domínios que abrange ‘relacionalidade’ na vida”. Além da relacionalidade, ainda segundo o autor, os limites incidem também sobre a própria tradição das relações de objeto (da qual Guntrip é contado como representante exemplar), sobre o kleinismo, a psicologia do *self* e sobre o “ponto de vista interpessoal, da relacionalidade como condição da vida humana” (p. 376).

Tais limites, além de manifestamente apreensíveis no texto de Winnicott (1963/1990f), são postos em cena por aquilo que Rodman (2003) crê ser uma retomada do conceito freudiano de narcisismo primário:

Ela [a noção do núcleo e do verdadeiro *self* incomunicável] reforça a ideia do narcisismo primário – o bebê, desde os primórdios, incapaz de se relacionar de todo – uma ideia herdada de Freud e sustentada pelas observações pediátricas de Winnicott. (...) A teoria freudiana de que as pulsões a princípio não possuem um objeto é a predecessora da ideia winnicottiana de um status permanentemente *incomunicado*. (p. 376)

O próprio Winnicott (1963/1990f), no texto em questão, sinaliza para a semelhança de sua proposição ao narcisismo primário freudiano. Todavia, no momento em que esta sinalização aparece no texto, não é como uma assertiva, mas como uma questão: “A comunicação silenciosa seria relacionada ao conceito de narcisismo primário?” (p. 188), pergunta o psicanalista a seu leitor. A resposta, como pretende Winnicott e também Rodman (2003), é que há procedência e semelhança com a

formulação tardia do narcisismo primário enquanto estado de vida primeiro, anterior à constituição de um Eu, indeterminado, dessubjetivado e anobjetal, cujo modelo remonta à vida intrauterina.

Esse ponto é destacado ainda mais explicitamente por Ogden (1994) quando, ao refletir sobre o isolamento nuclear proposto por Winnicott (1963/1990f), afirma que o isolamento fornecido pela mãe-ambiente protege o sujeito em desenvolvimento da existência de seu próprio desejo e, assim, da existência mesma de sua subjetividade. Com efeito, prossegue o autor,

O suporte da mãe-ambiente a torna invisível, tão invisível quanto o próprio bebê. O estado não-auto-reflexivo do *being* que ocorre no contexto da mãe-ambiente é chamado por Winnicott (1963/1990f) de um estado de *going on being*. A expressão “*going on being*” é particularmente apta, na medida em que nomeia um estado de vivacidade sem referenciar um sujeito ou um objeto⁴⁹. (p. 183)

É justamente isso que trata também Scarfone (2005) em sua nota acerca do tipo de relacionalidade implicada na noção de “relação com objetos”, a partir da leitura de *O uso de um objeto* (1969/2005f). Tanto o ambiente quanto o infante serem invisíveis, conforme diz Ogden (1994) – no contexto de um *going on being* que se refere a um estado de vivacidade sem sujeito nem objeto – é o mesmo de dizer, como faz o psicanalista canadense, que a questão do conhecer não apenas não está em jogo neste contexto mas também que marca a passagem de um tipo de relacionalidade a outra. Passagem que trará mudanças profundas no sujeito (quando justamente advém como sujeito), conforme vimos refletindo.

A partir destas observações, cabe discutir outro ponto fundamental para o avanço de nosso argumento, que pode ser colocado primeiramente como uma resposta à reivindicação de Guntrip (1968) de “como ter privacidade e domínio de si (*self-possession*) sem isolamento ou insulamento?” (p. 236).

⁴⁹ Um termo cuja aptidão ressaltada por Ogden (1994), conforme vimos, perdeu-se no português quando sua versão por “continuidade do ser” ou “da existência” ressaltou seus contornos existencialistas e individualistas. O “estado de vivacidade” detectado por Ogden no termo *going on being* dispensa, inclusive, até nossa admoestação pela presença da alteridade incógnita e da interrupção causada pelo estado emocional que é a relação com objetos subjetivos.

Em primeiro lugar, é digno de nota que o ensaio winnicottiano de 1963, para Guntrip (1968), em suas próprias palavras, pode ser contido sinteticamente na seguinte questão:

Dado que [a cisão constitutiva que não se restringe aos casos patológicos] não ocorra sob sua forma patológica no ego cindido e esquizoide, não seria verdadeiro que ela também deveria ocorrer sob uma forma saudável, como *a fonte última da individualidade e força da pessoa madura*? Winnicott sustenta este ponto. Eu não me sinto convencido disso. (p. 236, grifos nossos)

Conforme podemos ver, Guntrip (1968) critica a sugestão de que o absoluto isolamento e incomunicabilidade do núcleo cindido do *self* é, como ele mesmo coloca, a fonte última da *individualidade* e da *força* do sujeito maduro. Tal leitura é bastante possível de ser obtida do ensaio de 1963. Todavia, como antevimos em nossa apresentação metodológica e durante esta argumentação, se forçamos o texto a dobrar-se sobre si, sobrepondo as afirmações crípticas com os desenvolvimentos aparentes das teses e noções winnicottianas consensuais, as contradições e paradoxos dizem mais do que os aparentes consensos.

A leitura que propusemos aqui distancia-se da interpretação que Guntrip (1968) acredita ser problemática justamente porque não vemos, no núcleo incomunicável do *self*, uma fonte da força última que se refira ao “sujeito maduro” e ainda menos da “individualidade” do mesmo, ou seja, de sua identidade. Conforme argumentamos, além de o núcleo anteceder e se mostrar refratário à diferenciação entre Eu e outro, sujeito e objeto, ele contém em sua raiz a intromissão perene da alteridade naquilo que Winnicott (1952/1987) chamou de “arranjo indivíduo-ambiente (*environment-individual set-up*)” (p. 99-100), conforme ressaltado também por Ogden (1994) e especificamente nos chamados objetos subjetivos.

Com efeito, todo o postulado do núcleo incomunicável do *self* e sua ancoragem no informe (*formless*), na ausência do sujeito e objeto delimitados e diferenciados, no estatuto dos objetos subjetivos com os quais o pré-sujeito se “relaciona” sem propriamente conhecê-los, põe em questão justamente a privacidade e o domínio de si mesmo (*self-possession*) em seus aspectos identitários e privatistas.

Em síntese, o núcleo do *self*, enunciado como algo que *pertence* ao sujeito é no fundo um engodo que destaca, à primeira vista, a afirmação da privacidade e da agência

individual ao mesmo tempo em que esconde um paradoxo: o *self* nuclear, sem sujeito, sem objeto e constituído do limiar indiferenciado entre o eu e do outro, é justamente aquilo que *não pode pertencer* ao sujeito diferenciado e constituído de acordo com seus contornos egológicos. Nas palavras de Butler (2005), ao referir-se ao inconsciente em contornos que já nos são familiares,

Em certo sentido, esta nomenclatura [referir-se com pronomes possessivos ao inconsciente ou, em nosso raciocínio, ao núcleo incomunicável] sempre nos levará ao engano. Será impossível falar inequivocadamente de “meu inconsciente” porque ele não é uma posse, mas antes algo que me é impossível possuir. E mesmo assim a gramática que buscamos narrar este espaço psíquico, que eu ao mesmo tempo tenho aqui e não posso ter, paradoxalmente atribui este inconsciente para mim, como aquilo que me pertence enquanto predicado do sujeito, assim como outras características podem ser ditas pertencer a mim, o sujeito gramatical e ontológico. (p. 53)

Sugerimos que, de certa forma, é isso que foi encenado no sonho da paciente que teve seu espaço de trabalho (de trabalho onírico, diga-se de passagem) invadido por suas amigas tornadas fiscais aduaneiras. A sonhadora percebe que seu núcleo, o cerne verdadeiro de sua vivacidade e criatividade, jamais poderia ser encontrado pelas fiscais, *porque ele não está entre suas posses*.

Este dito núcleo, “verdadeiro” e incomunicável, está alhures, em um lugar que permanentemente irá surpreendê-la como uma emergência espontânea, vinda de algo que opera silenciosamente (*ticks over*) na vivacidade do *going on being*. Não seria o arrebentar do painel de vidro, último momento do fragmento onírico narrado por Winnicott (1963/1990f), uma encenação da própria impossibilidade de transparência que este postulado do inapreensível nuclear?

7.1. A soma das estratégias de submissão

O verbo *strain*, em inglês, tendo em *strenuous* sua derivação adjetival, é uma palavra de tradução difícil. Normalmente vertida ao português por tensão ou tensionamento (Oxford, 1995), o termo comporta o sentido de uma pressão que leva até o limite (ou além) a capacidade de resistência de algum tipo de material. Um elástico ou um músculo que se alonga mediante uma força que o traciona, podendo até se romper, portanto, ainda se mantêm dentro da extensão do termo *strain*. Ademais, o dicionário

Oxford (1995) ainda apresenta o ato de “realizar demandas severas ou excessivas (*make severe or excessive demands*)” (p. 1178) como definição do termo *strain*.

Em seu ensaio mais influente, *Objetos e fenômenos transicionais*, Winnicott (1971/2005b) utiliza o termo *strain* três vezes, em um recorte curto e ademais bastante preciso de sua reflexão. “Assumimos aqui”, escreve o psicanalista acerca da introdução do sujeito no mundo dos objetos objetivos e da comunicação com os mesmos,

que a tarefa da aceitação da realidade nunca é terminada, que nenhum ser humano está livre da tensão (*strain*) de relacionar a realidade interna e a externa, e que um alívio desta tensão (*strain*) é oferecido por uma área intermediária da experiência (...) que não é contestada.

(...) Os fenômenos transicionais são permissíveis ao infante em virtude do reconhecimento intuitivo da tensão (*strain*) inerente na percepção objetiva, e nós não contestamos o infante no que diz respeito à subjetividade ou objetividade justo ali onde há o objeto transicional. (p. 18)

Além disso, como complemento dessa constante admoestação winnicottiana no sentido de nunca contestar o paradoxo pertinente à transicionalidade e ao espaço potencial, Winnicott (1971/2005b) afirma que “A resolução do paradoxo leva a uma organização defensiva que no adulto encontramos sob a forma do verdadeiro e do falso *self*” (p. 19).

Em *O comunicar*, Winnicott (1963/1990f) reitera sua opinião sobre o lugar de descanso ofertado pela relação extenuante entre a internalidade e a externalidade. Após afirmar que “cada indivíduo é um isolado, permanentemente não-comunicante, permanentemente desconhecido, de fato não-encontrado”, o psicanalista propõe que “este fato duro é suavizado (*softened*) pelas trocas pertinentes à toda gama de experiências culturais” (p. 187). Ou seja, parece-nos que os fenômenos transicionais e o espaço potencial advêm como recursos frente àquilo que Phillips (2007) afirmou, a respeito deste mesmo ensaio e conforme vimos, como sendo a “concessão comprometedora por parte do *self*” (p. 148) em seu desejo de incognoscibilidade.

A questão que gostaríamos de colocar diz respeito à resolução do paradoxo que leva à organização defensiva que Winnicott nomeou de falso e verdadeiro *self*. No cenário exclusivamente patológico, conforme argumentando na primeira e segunda parte, a emergência do falso *self* – e a vida estruturada em suas linhas – é comumente vista como um infortúnio reversível em condições especializadas, nas quais um sujeito pode

experienciar, por vezes pela primeira vez, uma vida autêntica nas linhas de seu verdadeiro *self*.

O sujeito, porém, a partir do momento em que se torna um sujeito (quando acede ao relacionamento com objetos objetivos), não escolhe seus predicados e os signos que o incluem (ou o excluem) nas normas de reconhecimento da cultura em que está inserido. Conforme afirmara uma vez Roland Barthes (apud. Blikstein, 1995), a linguagem possui uma “função fascista”, no sentido de forçar a amarração da percepção/cognição, dificultando a possibilidade de o sujeito “apercebê-la”, na linguagem winnicottiana (Winnicott, 1971/2005b). De fato, o imperativo é o de que o sujeito deva se conformar às injunções às quais condicionam sua entrada na cultura, no universo discursivo e prático que lhe possibilitam tanto sua distinção pessoal, seu *status* de sujeito, quanto sua condição de assujeitado.

A partir disso, não poderíamos pensar que as identidades seriam uma das formas de resolução do paradoxo da experiência? Com efeito, não seriam elas próprias características da tensão (*strain*) permanente da tarefa de “relacionar a realidade interna e a externa” (Winnicott, 1971/2005b, p. 18), mesmo que se mostrem fundamentais na entrada do sujeito no mundo objetivamente compartilhado? Nesse sentido, e conforme veremos a seguir, o espaço potencial oferece um espaço de descanso especialmente por sua característica de ser um “espaço de indeterminação” (Luz, 1989), experienciável em situações especializadas.

Podemos compreender, desta maneira, uma afirmação bastante estranha de Adam Phillips aos olhos daqueles acostumados a ver em Winnicott o teórico do desenvolvimento dos indivíduos inteiros e do sujeito centrado. No prefácio da nova introdução de seu conhecido *Winnicott* (Phillips, 2007), o comentador afirma que, para Winnicott, “a submissão (*compliance*) é o motivo pelo qual inventamos a personalidade”, e que o “desejo, a vivacidade, o ‘viver criativo’ requerem algo diferente⁵⁰” (p. xi).

Se a personalidade, em uma de suas definições, é a característica ou o conjunto de características que denotam a distinção de uma pessoa, podemos pensar que a assertiva de Phillips refira-se a uma compreensão ampla da personalidade que inclui a noção de identidade, em acordo com a definição que sugere Hall (1996/2000) em seu debate com Althusser (1980). Debrucemo-nos sobre esta assertiva enquanto hipótese, no contexto

⁵⁰ No original, lemos “*compliance is what we have invented personality for*” (Phillips, 2007, p. xi).

mais amplo em que propomos, nesta parte da investigação, pensar o que é esse “algo diferente” da personalidade, que Phillips (2007) avança como sendo necessário à vida criativa, ao desejo e à vivacidade.

Avancemos, com efeito, um deslocamento do lugar de consideração da noção de identidade, retirando-a da posição de sinônimo da própria subjetivação e do resultado da mesma e localizando-a enquanto ponto intermediário – ponto de tensionamento (*strain*), acrescentamos, como os fios de uma sutura – entre o subjetivo e o objetivo. Sem uma consideração da identidade enquanto ela própria contingente e relativa à localização do sujeito na cultura, sobra a Winnicott o lugar do teórico do sujeito naturalmente acabado, identitário e unificado, além da idealização do ambiente social, algo que vimos há pouco apontar para a apropriação conjunta de Winnicott com Erikson em uma visão adaptativista. Os sentidos possíveis para o informe (*formless*), a cisão subjetiva e a recusa da comunicação e o silêncio no núcleo anônimo do *self* ficam, assim, como boa parte da tradição de leituras de Winnicott mostra, à margem e relativamente ignoradas.

Esta proposição leva-nos a uma crítica às leituras imediatas da noção de identidade que Winnicott emprega em sua obra, associada à continuidade do ser enquanto idêntico a si mesmo através do tempo. Acreditamos já possuir elementos para irmos mais longe neste caminho. Propomos reposicionar, portanto, a questão da identidade em Winnicott neste debate a partir de dois eixos que vimos, respectivamente, na primeira e segunda partes desta investigação: a dupla volta constitutiva do sujeito e a proposição do núcleo incomunicável do *self* e sua metapsicologia.

A dupla volta da subjetivação em Winnicott, conforme apresentamos no segundo capítulo, consiste no movimento constitutivo que faz o gesto expansivo do devir-sujeito, em um primeiro momento estabelecendo as bases da primeira identificação topológica com o “seio” e, conseqüentemente, o *being*. Em um segundo momento, quando da negação dos objetos subjetivos e da posterior sobrevivência dos entes atacados na realidade externa enquanto objetos e sujeitos com “direitos próprios”, ocorre a volta correspondente à subjetivação propriamente dita, na qual um sujeito emerge ao mesmo tempo dependente e submetido à interpelação, às injunções e demandas dos objetos externos.

Na leitura que pode ser feita dos momentos em que Winnicott utiliza o termo “identidade” em sua obra – que são numerosos e não faremos um recenseamento aqui –,

podemos observar que eles se referem àquilo que Frosh (2010) classificou como uma aquisição subjetiva individual, mesmo que indissociável do apoio ambiental oferecido pelo outro. Para não irmos muito além dos textos que priorizamos aqui, tomemos um exemplo dado no próprio *O comunicar*. No encerramento deste ensaio, Winnicott (1963/1990f) se volta a um de seus tópicos mais caros, a adolescência, como um espaço de testagem de sua ideia acerca do isolamento do *self* nuclear e da incomunicabilidade. “Este tema do indivíduo enquanto isolado”, escreve o psicanalista,

tem sua importância no estudo da infância e da psicose, mas também é importante para o estudo da adolescência. O garoto ou a garota na puberdade podem ser descritos de diversas formas, e uma delas concerne *ao adolescente como um isolado*. Esta preservação do isolamento pessoal é parte da busca pela identidade, e pelo estabelecimento de uma técnica pessoal de comunicação que não leve à violação do *self* central. (p. 190)

Trata-se, com efeito, de um desejo de diferenciação própria àquilo que Winnicott (1968/2005e) chama de luta (*struggle*) do adolescente. O ódio do adolescente possui as mesmas raízes da agressividade dirigida contra os objetos subjetivos, que vimos ser fundamental à distinção operativa na entrada da criança no mundo objetivamente compartilhado. A diferença se dá na medida em que o adolescente já possui um corpo (e um imaginário, acrescentamos) suficientemente desenvolvido para mobilizar esta agressividade sob formas explicitamente violentas (contra si ou contra os outros). Porém, de forma mais mundana, toma a forma do esforço de distinção entre ele e aqueles que representam uma tradição tida por ele como inadequada e digna de ser derrubada⁵¹.

Com efeito, deste trecho podemos destacar que a identidade, no sentido descritivo, diz respeito à orientação do sujeito no sentido de buscar a afirmação de sua individualidade frente ao coletivo e à cultura, enquanto ao mesmo tempo (sob a forma que o autor julga “madura”) participa criativamente do mundo objetivo. No sentido metapsicológico particularmente winnicottiano, a identidade se refere à forma que adquire primariamente a sensação de existir, do próprio *being* ou do *going on being*, da continuidade desta mesma sensação de existência através do tempo.

⁵¹ Deve-se ressaltar, porém, a estereotipia e a reificação identitária dos agrupamentos de adolescentes em torno, por exemplo, do culto a uma banda. No fundo, parece que os adolescentes não escaparam à angústia característica das “dúvidas sobre o *self*” (Winnicott, 1941/1991, p. 204) e buscam aplacar seus sofrimentos de indeterminação associando-se a uma forma de idolatria, mesmo que opositiva àquelas que caracterizam o mundo tradicional dos adultos.

Porém, é justamente nestas pressuposições teóricas winnicottianas que a noção de identidade definitivamente mostra seus limites. Observemos, por exemplo, a forma com que a noção figura em um dos ensaios winnicottianos que abriu esta investigação, *A criatividade e suas origens* (Winnicott, 1971/2005a). Ao expor sua ideia acerca da primeira cena de interpelação com o outro ainda desconhecido e invisível, há um processo fundamental (no sentido de oferecer as bases para o sentimento de vivacidade, do *being*): aquilo que Winnicott nomeia de “identidade primária” (p. 108). O *self* em constituição esboça um gesto indeterminado, expansivo e sem objetivo, e encontra um objeto que não apenas impõe a resistência a seu gesto, mas também – como um gesto que chega de uma direção oposta – dá ao futuro *self* a ilusão de este ter criado tanto o objeto que lhe satisfaz, onipotentemente, quanto a si próprio.

O próprio Frosh (2010) refere-se criticamente a este processo, tido por ele como identitário. O autor resume o fenômeno da sobrevivência do objeto objetivo aos ataques feitos pelo devir-sujeito ao objeto subjetivo como propiciando um “sentimento firme de localização em suas próprias necessidades, que são agora experienciados como legítimos e aceitáveis” (p. 114), e não parte de um arranjo que corre o risco permanente de colapso. Ou seja, a leitura que faz Frosh é bastante similar à importância atribuída por Giddens (1991, 1990) à confiança (*trust*) que as primeiras figuras instilam no sujeito, capacitando-o para constituir sua autoidentidade.

A partir desta dinâmica, ainda segundo Frosh (2010), o verdadeiro *self* pode emergir como um ente integrado, espontâneo e criativo, capaz de lidar com o mundo em seus próprios termos. A fragmentação subjetiva seria, assim, a infeliz consequência do ambiente não hospitaleiro e não resiliente à expansividade agressiva do *self*, tomando refúgio atrás de um falso *self* igualmente evitável caso tudo corresse bem. “Deve se notar”, Frosh ressalva,

que esta é uma teoria do *self* como um núcleo de experiências (*experiencing core*), não da identidade como um “sentimento” de *self*, mas o último está implícito no primeiro: a fundação de um *sentimento claro de continuidade, integridade e pertença* jazem nestas experiências precoces do *holding* materno. (p. 114, grifos nossos)

Como vimos, esta é uma leitura bastante possível e comum na posteridade winnicottiana. Todavia, nas linhas que vimos refletindo acerca da cisão constitutiva, do informe e da impertinência do núcleo do *self* à relacionalidade com objetos objetivos,

apontamos para a hipótese de que não se trata de fato de um cerne experiencial como algo que busca e adquire integridade, autenticidade e pertinência como uma continuidade entre o *holding* materno e a cultura. Algo que se pode avançar com a leitura que realizamos aqui até o momento é que o núcleo do *self*, no nível experiencial é, antes, resistente à própria injunção de pertinência⁵².

Em outras palavras, a rigor, tratar-se-ia realmente de um evento identitário no sentido que avança Frosh (2010)? Apesar de utilizarmos a linguagem enganosa, mas inevitável, de atribuir uma unidade ainda inexistente na descrição gramatical, caberia dizer que é de identidade que se trata este movimento primário em direção ao indeterminado? Este movimento que devolve algum tipo de determinação experiencial, mas fundamentalmente sem os predicados do sujeito e objetos em jogo, os quais serão conhecidos apenas em um momento posterior e em outro registro.

Se a identidade é a unidade de substância, conforme versa a metafísica aristotélica, e observamos nesta abstração winnicottiana justamente a implantação da alteridade como condição de possibilidade da fundação do próprio *being*, caberia dizer que há uma substância que se atualiza “naturalmente”, apenas encontrando suporte no outro responsivo e resiliente? Haveria uma duplicação lógica do suposto ser naquele seio que lhe fornece, como efeito da identificação, uma inscrição primária, ou seja, os primeiros contornos do *being*?

A resposta que propomos é negativa para todas estas questões, sugerindo que a característica do *being* em Winnicott não é identitária, tanto quanto o próprio *being* não é em si uma unidade identitária. Por isso, Macedo, em sua leitura do *going on being* winnicottiano, tomou o cuidado de caracterizá-lo como uma “teoria da *identificação* primária”, a “*identificação a um lugar*” (Macedo, 2012, p. 63, grifos nossos). A vantagem do uso do conceito psicanalítico de identificação, apesar da complexidade e variação que seu emprego possui entre os diferentes autores e escolas psicanalítica, é a de que não há um expediente identitário anterior à subjetivação no evento da identificação. Não há necessariamente um ente que se identifica, apesar de haver, descritivamente, um sujeito gramatical. Ao contrário, a identificação é a própria condição de possibilidade da emergência de um sujeito e de seus predicados, e isso fica claro tanto no desenvolvimento

⁵² Mesmo que se proponha a importância da confiança (*trust*) no ambiente e na série de experiências que potencializam um sujeito criativo e integrado a partir das mesmas, como faz Giddens (1991, 1990), algo paradoxal está em jogo e não deve ser ignorado.

freudiano (Freud, 1914/1973b, 1917[1915]/2010c, 1923/2012) acerca do tema quanto na utilização deste mesmo conceito por autores alinhados ao desconstrucionismo (Butler, 2017; Cunha, 2009; Hall, 1996/2000).

É difícil dizer, portanto, seguindo as características elencadas por Hall (1996/2002) acerca do sujeito identitário e racional cartesiano, que Winnicott advogue pela posição de um sujeito integral, originário e unificado em seu uso da noção de “identidade”. A relação objetual, distinta do uso dos objetos (Winnicott, 1969/2005f), conforme vimos, não é caracterizada pelo conhecimento tanto dos fenômenos emocionais quanto dos próprios participantes de uma relação que ainda não se constituiu enquanto tal. Além disso, conforme vimos, o *going on being* se refere a um estado de vivacidade “sem referência a um sujeito ou a um objeto” (Ogden, 1994, p. 169).

Não há outra palavra mais precisa para descrever este estado de coisas processual e não-identitário – no sentido da identidade de substância entre os pares de uma relação ou do indivíduo consigo mesmo – que aquele termo que o próprio Winnicott lançou mão para descrever o evento originário da criatividade, que se confunde com o próprio núcleo do *self* ou mesmo o verdadeiro *self*: o informe.

Neste processo que se estende durante os primeiros momentos da vida do *infans*, o *being* se refere ao esboço de localização e do conjunto de experiências de ilusão que são vividas pelo *self* em devir, Eu e não-eu ainda não são separados pela escansão que Winnicott chamou de “membrana limitadora” (Winnicott, 1971/2005b, p. 230), não havendo ainda nem realidade interna nem externa na medida em que não há realidade no sentido que Winnicott (1945/1987a) pretende quando fala da realização. Destaquemos, novamente, a multiplicidade de inscrições em movimento, sem reivindicação de pertença ou autoria, que o psicanalista tenta comunicar quando descreve estilisticamente os eventos em questão neste momento:

Nos momentos de quietude não há uma linha entre o interno e o externo, mas várias coisas fragmentadas, o céu visto através das árvores, algo que tem a ver com os olhos da mãe, entrando e saindo, vagando por aí. (Winnicott, 1948/1996, p. 25)

A imagem que o psicanalista evoca no leitor é a de um móvel de fragmentos de experiência pairando sobre o bebê, ele próprio fazendo parte dessa arquitetura caleidoscópica e informe. Portanto, mesmo que a função materna seja a de oferecer um “ego auxiliar” (Winnicott, 1963/1990d) que sustente o *infans* neste momento de não-

integração, é digno de nota que a função não seja, como se depreende normalmente na literatura canônica sobre Winnicott (Dias, 2003; Fulgencio, 2016; Loparic, 2007), facilitar o processo teleológico do desenvolvimento e do amadurecimento integrativo. A função é a de permitir ao devir-sujeito a experiência intensiva deste evento primordial dos momentos de quietude indiferenciada, utilizando o ego auxiliar da função materna necessariamente sem se aperceber que há ali um outro desempenhando esta função.

Eventualmente, ocorrerá o que Winnicott (1948/1996) descreve na passagem supracitada como uma “necessidade de integração” (p. 25). Em primeiro lugar, cabe dizer que é um tanto surpreendente àqueles que enxergam no psicanalista inglês um autor que reduz sua teoria do desenvolvimento a uma linha contínua e natural da não-integração à integração, auxiliada pelo suporte ambiental que apenas não deve ser intrusivo, que a integração origine-se a partir de uma necessidade.

Vimos advogando continuamente nesta pesquisa pela inevitabilidade da intrusão ambiental para a própria constituição subjetiva, e no caso da integração não parece ser diferente. Se o *self* eventualmente se integra como efeito de uma necessidade, esta necessidade se dá em resposta ao que? Dificilmente poderíamos aceitar a resposta costumeira, de que a integração é uma capacidade naturalmente adquirida sob a tutela de uma maternagem suficientemente boa se atentarmos para a proposição da integração como resposta a uma necessidade. E mais ainda, algo cada vez mais claro nas últimas obras de Winnicott, a criatividade é uma função exclusiva do informe (*formlessness*), conforme vemos pela assertiva de *O brincar: atividade criativa e a busca pelo self*,

Ela própria fez, então, a interpretação essencial de que a questão surgiu daquilo que pode apenas ser chamado de sua criatividade, *a criatividade que era um advento do relaxamento, que é o oposto da integração*. (Winnicott, 1971/2005a, pp. 63-64, grifos nossos)

Das duas afirmações, podemos depreender que uma interpelação alteritária retira o *self* de seu estado de relaxamento, criando uma situação a partir da qual advirá isso que o psicanalista chamou de necessidade de integrar-se, função da qual o ego se encarrega. Evidentemente, como Winnicott (1945/1987a, 1962/1990) sempre frisou, a integração, a aquisição do estatuto de unidade é tanto uma potencialidade inata quanto uma aquisição na vida subjetiva. Porém, a não-integração característica dos estados de relaxamento, aparece tanto quanto a condição de possibilidade da criatividade quanto a recusa da própria integração.

Com efeito, junto ao suporte e à intromissão do outro na vida do *self* no contexto de seu desenvolvimento emocional primitivo, nos termos que Winnicott (1969/2005f) descreveu como sendo da predominância do relacionamento com objetos, ocorre um característico paradoxo. A integração, reunião dos fragmentos espalhados e não-disputados em torno do estatuto de unidade egoico, advindo nos estados excitados, torna-se progressivamente a ancoragem na qual o *self* irá apoiar-se para voltar à não-integração do relaxamento em condições especializadas. Da mesma maneira que Franco (2018) afirma que o *going on being* seja uma *pressuposição* que serve de plataforma para “um modo vivencial marcado por rupturas e descontinuidades”, a integração e as identidades, ao se estabelecer, permitirão “que o sujeito vivencie de forma potente os estados de não integração e as modulações ao largo do *espectro* do espaço potencial” (p. 36).

Voltemos à identidade e à definição de Hall (1996/2000) da mesma como sendo o ponto de sutura entre os processos de constituição subjetiva e as interpelações discursivas e práticas que posicionam os sujeitos nos lugares oferecidos pela cultura, prosseguindo a sugestão do possível debate com Winnicott. O momento em que este ponto de sutura definidor das identidades do sujeito ocorre inicia-se com a realização (Winnicott, 1945/1987a), quando o *self* desenvolve a capacidade de relacionar-se com o mundo enquanto externo a ele, tornando-se propriamente um sujeito. Uma externalidade objetiva que já não é experienciada como parte do próprio *self*, mas da qual fundamentalmente é dependente.

É neste momento que devemos compreender também a afirmação supracitada de Phillips (2007) de que a personalidade (e as identidades, conforme sugerimos) é o recurso que inventamos para fazer frente à submissão (*compliance*). Para articularmos como a dotação identitária resulta na conformação do sujeito, comparemos a proposição da interpelação em Althusser (1980) à cena alegórica da influência exercida pelo ditador em *Sobre influenciar e ser influenciado* (Winnicott, 1941/1991).

Em Althusser (1980), conforme vimos em sua cena teatral da interpelação, uma voz representativa da autoridade chama um indivíduo que, ao virar-se face ao chamado, torna-se um sujeito, assujeitado à autoridade que lhe dota a distinção identitária e o pertencimento ideológico. Expandindo a interpelação pela voz da autoridade normativa para o campo identitário mais prosaico, pensemos, por exemplo (recorrendo ao ideário de Butler), em uma cena igualmente teatral acerca da dotação do gênero.

Uma criança que ganhará um presente entra em uma loja de brinquedos e se interessa por uma boneca, adentrando em uma sessão estridentemente cor-de-rosa. Seu pai, ao ver a criança contente com sua escolha, prontamente lança a voz da interdição e da dotação identitária: “Este não! Este é de menina, e você é menino!”. A criança, pensando juntamente a Althusser, volta-se ao chamado da autoridade familiar e reconhece que ele não é aquele a quem o produto é direcionado. O poder do qual ele depende e que ama o interpela com a injunção de que ele é um menino, e não o outro, uma menina.

Em Winnicott, por outro lado, esta cena que para Althusser (1980) sintetiza um processo que recruta todos os indivíduos tornando-os, inescapavelmente, sujeitos da ideologia em cuja exterioridade eles simplesmente não existiriam, assume os termos caracteristicamente negativos da influência. Em *Sobre influenciar e ser influenciado* (1941/1991), ensaio que percorremos anteriormente, vimos a figura paroxística da ideologia, o ditador, exercendo seu poder instrumentalizando a experiência angustiante da indeterminação das crianças, nas palavras do psicanalista, de suas “dúvidas sobre o *self* (*doubts about self*)” (p. 204). A influência se dá, com efeito, nesse sentido: um agente totalitário da autoridade “promete” a eliminação da dúvida das crianças sobre elas próprias, geralmente visando a um propósito massificante a serviço de seus ideais.

É hora de retomarmos a questão que colocamos no terceiro capítulo, qual seja, a de se eventualmente, na vida individual, as dúvidas sobre o *self* são eliminadas, resultando em uma vida constituída em torno da identidade. A resposta familiar seria a de que, na ausência dessa interpelação violenta do ditador, a criança “naturalmente” encontraria sua determinação identitária respeitando seu próprio tempo e seus próprios processos. A grande distinção entre a interpelação em Winnicott e Althusser seria, portanto, a de que no último a identidade pode ser pensada como instrumento do poder normativo que recruta sujeitos entre indivíduos a serviço da própria ideologia, e não haveria horizonte ideológico possível diferente dessa conformação; no primeiro, a identidade, como solução das dúvidas sobre o *self*, seria um processo pessoal idealmente levado a cabo mediante um ambiente suportivo e não-intrusivo, contrário ao que seria aquele exemplificado pela ação de um ditador.

Porém, ao seguirmos a especificação conceitual e o deslocamento do ideário winnicottiano que propomos aqui, podemos pensar o afastamento das dúvidas sobre o *self*, o “atributo mais sagrado da criança” (Winnicott, 1941/1991, p. 204), como algo semelhante à interpelação althusseriana. A assunção identitária, a “solução” eventual da

indeterminação que a criança leva ao mundo em suas experiências na cultura, é ela própria a “concessão comprometedora por parte do *self*” da qual fala Phillips (2007) em sua interpretação da estranheza da proposição do *self* nuclear incomunicável. Porém, se em Althusser (1980) o indivíduo se volta ao chamado da autoridade e assim distingue-se enquanto sujeito integralmente na ideologia, é evidente que em Winnicott algo do estado anterior é preservado, e preservado sob a forma de algo que se esconde e resiste a ser encontrado.

As identidades, na leitura que propomos, não podem ser vistas apenas unilateralmente como obstáculos à “permanente recriação do sujeito e de suas formas de vida”, de acordo com a definição de Jurandir Freire Costa (2002, p.75) sobre uma das funções do verdadeiro *self*, mas também tampouco podem ser vistas como a forma final e totalizante que o sujeito deve alcançar. As identidades são, antes, manifestações estratégicas, por assim dizer, na lida dos sujeitos com as posições disponíveis a eles nas práticas e discursos que constituem a ideologia e a cultura, algo performado pela instância externa da subjetividade responsável justamente por esta função, correspondente⁵³ àquela Winnicott chamou de falso *self*. Como algo permanentemente móvel, processual e informe, voltado à ação criadora, o verdadeiro *self* está ali onde estão ausentes as identidades.

Esta compreensão deve alterar também a forma como Winnicott tem sido recrutado como um autor capaz de oferecer uma antropologia psicanalítica que pressupõe a identidade e, conseqüentemente, a mutualidade, a sociabilidade e a necessidade de reconhecimento das identidades desde as relações primárias, junto às primeiras figuras cuidadoras. Este é o caso exemplar de Benjamin e Honneth, e é em debate com eles que responderemos com a proposição de uma forma de reconhecimento baseada no que propusemos a partir da interpretação da noção de *self* incomunicável e em uma releitura do espaço potencial winnicottiano.

7.2. A negatividade e o re-desconhecimento

Axel Honneth e Jessica Benjamin foram recebidos bastante criticamente por suas interpretações do reconhecimento, conforme vimos no capítulo anterior. Todavia, é

⁵³ No encerrar desta tese, na tessitura da noção de “*self* anônimo” voltaremos a esta correspondência.

preciso destacar que as críticas não costumam levar em consideração seus vieses na forma com que se apropriam de Winnicott. Não se questiona, em outras palavras, a particularidade de suas leituras, bem como as nuances da obra winnicottiana que suas interpretações desconsideram em razão do destaque dado a outras.

Para esboçar nossa própria alternativa a estas proposições do reconhecimento e da intersubjetividade de base winnicottiana, cabe destacar algumas exceções dentre estes leitores. Aqueles que de fato perceberam que a teorização winnicottiana abria margem para interpretações distintas e que a apropriação das teses do psicanalista inglês feita pelos autores supracitados traz um viés um tanto limitante. Uma dentre estas exceções, ironicamente, é Vladimir Safatle (2013), que mesmo que diga que “a posição de Winnicott não seja exatamente a que advogo”, em sua defesa de um reconhecimento de base lacaniana, o filósofo afirma que a posição de Winnicott “está igualmente distante daquela na qual Honneth gostaria de coloca-la” (p. 207). Ao lado de Safatle, vale destacar como exceção também a leitura de Joel Whitebook (2017; Whitebook & Honneth, 2017), que toma como alvo particular a suposta revolução da psicanálise relacionalista, caucionada pela teoria crítica de Habermas, bem como a forma com que ela tende a tomar Winnicott como um representante de seu ideário.

Façamos uma leitura das ressalvas destes dois autores para, em seguida, propor uma alternativa à dominância de Honneth e Benjamin na postulação do reconhecimento de base winnicottiana. Particularmente, atentemos à potencialidade do re-desconhecimento enquanto atributo do *self* incomunicável e, em seguida, uma expansão da noção de espaço potencial enquanto espaço de indeterminação e os determinantes de sua ocorrência.

Em primeiro lugar, ressaltamos o que há em comum na crítica de Safatle e Whitebook a Honneth (e a Benjamin, no caso de Whitebook), qual seja, a presunção – característica da psicanálise relacional – de que logo nos primeiros momentos interativos da vida do bebê, observa-se um tipo específico de relação e comunicação, caracterizado não apenas pela interação (entre o bebê e os outros) e pela regulação mútua (Benjamin, 1988; Honneth, 2015; Stern, 2000), mas pela mutualidade e socialização. A partir destes dados, tanto Honneth quanto Benjamin buscam sustentar, conforme vimos, uma revolução paradigmática empiricamente ancorada em alguns resultados da pesquisa empírica com bebês, cuja robustez filosófica é por sua vez assentada na oportunidade que

se abre, com o atributo da socialização “de cabo a rabo”, de uma junção entre Habermas e Winnicott.

Ou seja, para além da clínica e teoria psicanalíticas e da observação de bebês, ao nível filosófico da ética e da política, buscou-se suplantar a teorização excessivamente “hobbesiana” do sujeito egoísta, isolado e fechado em si mesmo, digna do monadismo freudiano que Benjamin (1988) atribuiu à “psicanálise clássica”, com uma outra *Weltanschauung*. Uma visão de mundo que pressupunha um sujeito essencialmente sociável, mutualista e cooperativo desde seus primeiros meses de vida, cuja simetria caracterizava suas relações com a alteridade objetiva de forma que uma noção de reconhecimento inspirada na “intersubjetividade da compreensão mútua” de Habermas poderia facilmente harmonizar com a psicanálise das relações de objeto.

Com efeito, tomemos a assunção central da psicanálise winnicottiana, qual seja, o “*Não existe tal coisa como um bebê*” (Winnicott, 1952/1987, p. 99). Fundamentalmente, conforme vimos, esta assunção – se confrontada com o narcisismo primário freudiano – comporta de fato a potencialidade de romper com o monadismo do sujeito isolado, e é justamente isso que é tomado pelos relacionistas (segundo a opinião de Whitebook) como a contribuição pivotal de Winnicott à revolução paradigmática que enunciam. Todavia, todo o trabalho que vimos desenvolvendo nesta pesquisa foi justamente em prol do isolamento do *self*, nas linhas que o próprio Winnicott – e a contragosto de alguns leitores – havia sugerido. Ou seja, o isolamento e a incognoscibilidade no cerne do sujeito winnicottiano aparecem como uma contribuição e ao mesmo tempo um contraponto ao narcisismo primário freudiano ao posicionar a alteridade enquanto central na gênese do sujeito. O que veremos a seguir é que, apesar deste contraponto e no que tange ao tema do ódio e da destrutividade e do isolamento do sujeito, Winnicott não se revela tão menos hobbesiano que Freud.

Primeiramente, devemos ressaltar que a negatividade do núcleo incomunicável do *self*, resíduo do estado de indiferenciação e desconhecimento dos primeiros meses da vida do sujeito em devir, em Winnicott, explicitamente se manifesta na suspeita que o psicanalista sustenta quanto à possibilidade de que o estado de indiferenciação dos primeiros meses possa ser descrito como um “relacionamento”. Consequentemente, entre os relacionistas, a noção de intersubjetividade e reconhecimento mútuo parece assentada em areias movediças, por fiarem-se no modelo winnicottiano do desenvolvimento na primeira infância. Observemos, para isso, uma carta que Winnicott

escreve a Michael Balint (Rodman, 1987), destacando – como costumava fazer após exposições de colegas de quem gostava – suas divergências quanto à noção de “amor primário” (Balint, 1985).

A principal divergência winnicottiana acerca da apresentação de Balint, feita na noite de 4 de fevereiro de 1960, se dá em torno da questão da falha ambiental e, por outro lado, da provisão ambiental suficientemente boa. Sobre esta última, Winnicott afirma ao húngaro acreditar que “o infante não se dá conta (*is not aware*) desta provisão ambiental, porém é afetado caso ela falhe”. Daí, deriva uma conclusão e um seguimento importante à crítica tecida aqui aos relacionistas. “Por esta razão”, escreve o psicanalista inglês,

não posso usar o termo amor primário aqui, porque *não vejo que haja um relacionamento*. O infante ainda não estabeleceu a capacidade de se relacionar e, de fato, *não está lá para ser relacionado* (to be related) *exceto de uma forma não-integrada*. Fico ainda mais em desacordo contigo quando você usa a palavra “harmonioso” na descrição do relacionamento que você chama de amor primário. (Rodman, 1987, p. 127, grifos nossos)

O negativo da relacionalidade, assim posto, deve perturbar qualquer proposição ética baseada em um intersubjetivismo mutualista e ancorado na comunicação enquanto veículo do reconhecimento. Ainda mais se levarmos em conta que, contrário à proposição de Benjamin e Honneth, não apenas o sujeito não se relaciona de fato nos primórdios de sua vida, como ainda menos é possível pensar que haja harmonia neste enquadre. O amor só pode advir tardiamente, quando ocorre a diferenciação entre dois sujeitos, e quando se experimenta a possibilidade de destruí-lo (preservando a potencialidade do re-desconhecimento enquanto recurso da onipotência experimentada na cultura materna), em uma dinâmica dificilmente harmônica.

Whitebook (2017), em um sugestivo ensaio chamado *Reconhecimento mútuo e o trabalho do negativo* aponta justamente para este caminho, em um exemplo de uma série de críticas ao reconhecimento proposto por Honneth e pelos relacionistas. “É instrutivo notar”, escreve Whitebook, “*que os psicanalistas intersubjetivistas ou relacionais frequentemente usam das mais importantes contribuições de Winnicott para reivindicá-lo para suas posições*” (p. 327, grifos nossos). O caminho tradicional para esta reivindicação é a fórmula de que não existe um bebê sem a mãe, posto como contrário ao modelo do ego autárquico freudiano. A segunda, ainda segundo Whitebook, é a teoria

“surpreendentemente original” dos fenômenos transicionais, referidos ao que ocorre no espaço “intra” sujeitos. Porém, segue o autor,

A reivindicação [...] que Winnicott é um intersubjetivista forte, que abandonou a teoria freudiana – com suas tendências hobbesianas – ignora um ponto decisivo. A mãe “boa o suficiente” e o objeto transicional permitem à criança superar seu estado original de onipotência. De fato, embora a tarefa final da mãe seja “desiludir a criança” em doses toleráveis, ela somente pode ter sucesso se tiver primeiro “iludido” suficientemente a criança, ou seja, confirmado a sua experiência de onipotência. (p. 327, grifos nossos)

A assunção ou a negação da onipotência – em prol da ideia de interatividade –, no contexto das discussões sobre o reconhecimento, junta e conseqüentemente ao valor dado à agressividade e ao ódio, parece ser o principal índice de distinção entre as diferentes psicanálises que operam no seio das teorias do reconhecimento. A onipotência que, em Winnicott, se refere tanto à ilusão de criação de objetos atinentes às necessidades do *self* em desenvolvimento (Winnicott, 1971/2005b) quanto ao domínio autárquico dos objetos (Winnicott, 1969/2005f), é irreduzivelmente associada à agressividade e ao ódio enquanto forças motoras do corpo em movimento, conforme vimos. Igualmente, é também associada à eliminação do outro, algo que remete muito mais ao quadro hegeliano da dialética do senhor e do escravo (Hegel, 1807/2011) do que a proposta de superação que orienta o mutualismo (Benjamin, 1988). Ainda seguindo Whitebook (2017), cabe notar que

a noção de objeto transicional em seu todo não faria sentido sem a pressuposição de um estado original de onipotência, pois a onipotência é precisamente o problema que tal noção foi projetada para enfrentar. (pp. 326-327, grifos nossos)

Com efeito, para fundamentar uma teoria do reconhecimento mútuo assentada na intersubjetividade e na cooperação mútua, algum lugar precisa ser dado ao ódio residual da teoria winnicottiana. E esta operação é exemplar no esforço de Benjamin (1988) no sentido da exclusão da destrutividade e a agressividade da sua composição do reconhecimento, baseando-se na leitura do *Uso de um objeto* (Winnicott, 1969/2005f).

É confrontando justamente esta leitura que Whitebook (2017) afirma que “Winnicott era um teórico da onipotência tanto quanto Freud” (p. 348), na medida em que, sendo onipotente e dependente de saída, a grande tarefa dos três primeiros anos do

bebê é negociar sua posição na realidade que o assujeita, mas que pôde ter tido suficiente experiência de tê-la criado para poder se aperceber dela. “De fato”, segue Whitebook,

ele [Winnicott] diz que o papel da mãe no começo é reforçar a ilusão dos bebês, aumentar seu senso de onipotência, pois esta é a única maneira pela qual a ilusão e a onipotência podem ser superadas. O ponto realmente crucial é o de que a grande descoberta de Winnicott acerca dos fenômenos transicionais e do objeto transicional só faz sentido dada a pressuposição da onipotência. A função mesma do objeto transicional é tornar toleráveis a superação da onipotência e a renúncia do narcisismo. Então, a apropriação relacional de Winnicott vai somente até metade do caminho, e a segunda metade é ignorada. (pp. 348-349)

Apesar de discordarmos da ideia de que caiba a proposição de uma “superação” da ilusão e da onipotência (e acreditarmos também que Whitebook perceberia sua contradição aqui) e da “renúncia” ao narcisismo, aos propósitos que percorremos nesta tese, a crítica de Whitebook é digna de destaque. A adaptação da mãe ao bebê e a relacionalidade característica do *infans* que ainda não se tornou um sujeito não pode ser reduzida a uma relação cooperativa e muito menos simétrica. Voltando-nos agora a Giddens (1990, 1991) juntamente ao destaque de Whitebook (2017) ao ódio e às falhas maternas, é digno de se questionar se a confiança (*trust*) possa ser também incontestavelmente extraída da teoria winnicottiana enquanto norteadora da posição do sujeito no mundo e nas relações alteritárias. O próprio Winnicott (1990) contribui para colocar esta proposição em dúvida, ao afirmar, por exemplo, que

No desenvolvimento corporal, o fator de crescimento é mais claro; no desenvolvimento da psique, por contraste há a possibilidade de fracasso a cada momento, *e na verdade é impossível que exista um crescimento sem distorções devidas a algum grau de fracasso na adaptação ambiental*⁵⁴. (1990, p. 47)

Esta afirmação, que se soma àquela que vimos no capítulo 3, acerca da inespecificidade das falhas ambientais na produção da patologia, serve de testemunha para dois importantes fatos: Winnicott não assume uma posição prescritiva acerca do

⁵⁴ Um tanto mais à frente neste mesmo texto, Winnicott (1990) afirmará que quando existe uma dificuldade, a mãe e o bebê podem levar muito tempo até *conseguirem se entender* um com o outro, e frequentemente acontece que a mãe e o bebê falhem desde o princípio, e assim sofram (ambos) as consequências dessa falha por muitos anos, e às vezes para sempre. (p. 123, grifos nossos)

Podemos dizer que a própria noção de *self* nuclear incomunicável, ou *self* anônimo, como propomos aqui, é uma forma paradoxal que Winnicott encontrou à percepção de que o mútuo entendimento é em certo sentido uma impossibilidade virtual.

norte do desenvolvimento humano como sendo fruto da cooperação e da mutualidade⁵⁵ e que as falhas na adaptação são tão pressupostas no desenvolvimento do sujeito quanto os acertos.

A citação acima reproduzia, vale ressaltar, foi resgatada por Safatle (2013) em sua resposta à apropriação que faz Honneth da psicanálise para a sua teorização do reconhecimento. O filósofo brasileiro aponta para a distinção entre a tradição relacionalista que fagocita Winnicott em Honneth (e em Benjamin, indiretamente) ao afirmar, taxativamente, que “Winnicott é muito menos relacionalista que Honneth” (p. 219). A afirmação ocorre quando Safatle analisa o pensamento do filósofo alemão sobre a fusão ao estado pré-egoico e pré-integrativo que ocorreria em uma suposta regressão coletiva entre sujeitos inseridos em um grupo extático. Na passagem reproduzida por Safatle, retirada do livro *O Eu em nós* (*The I in the we*, sem tradução brasileira), Honneth (2012) escreve que

Seja na forma sublimada da cooperação completamente absorta e extaticamente experienciada, no sentimento bem mais emocionante de fazer parte de uma multidão agitada, em estádios de futebol, em um show de rock ou no isolamento de um grupo de trabalho que perdeu a percepção do tempo e está “perdido” como em uma brincadeira – todos estes momentos na vida de um grupo estão marcadas pela tendência de uma fusão quase orgiástica. (p. 210)

Safatle (2013) critica, corretamente ao nosso ver, esta sugestão honnethiana na medida em que, para ele, há algo de pobre em acreditar que shows de rock e jogos de futebol possam constar como bons exemplares da manifestação “de uma fusão pré-egoica capaz de dar conta de nosso mal-estar diante de identidades fortemente consolidadas” (p. 219).

Para Safatle (2013), estranho é não considerar a estereotipia e o caráter defensivo peculiar aos grupos formados em torno de bandas e shows de rock ou times de futebol, “exemplos bastante ilustrativos da reificação identitária produzida pelas dinâmicas atuais do universo do consumo” (p. 219). Tanto que esta estereotipia, vale dizer, não escapou ao próprio Winnicott, que mesmo sem o viés da crítica política de Safatle identificou tanto

⁵⁵ O que torna inaceitáveis assertivas como a de Brett Kahr (1996), de que Winnicott “será talvez melhor lembrado por nos mostrar que a loucura começa na maternidade, e que a loucura pode ser prevenida quando oferecemos às nossas crianças um cuidado consistente e amável, livre de invasões e abusos” (p. 8, grifos nossos).

a estereotipia e o identitarismo de tais grupos quanto a impossibilidade de os mesmos oferecerem um espaço de relaxamento de recusa das identidades. “Os grupos de adolescentes jovens”, escreve Winnicott (2015) em *Privação e delinquência*, “são ajuntamentos de indivíduos isolados que procuram formar um agregado por meio de identidade de gostos” (p. 118), algo que foi precisamente capturado naquele bordão oitentista no Brasil: “a juventude é uma banda numa propaganda de refrigerantes⁵⁶”.

Ou seja, é justamente a possibilidade de obter uma identidade (ou uma série delas) com o grupo que é visado tanto pelo adolescente winnicottiano (segundo seu olhar desenvolvimentista) quanto pelas estratégias de marketing, reforçando a coesão do grupo e garantindo a tendência ao consumo. Ademais, sobre a tendência “muito menos relacionalista” de Winnicott, Safatle (2013) buscou apoiar-se na descrença do próprio psicanalista inglês com a possibilidade de não-integração advinda de relacionamentos intersubjetivos. “Na vida da criança normal”, escreve Winnicott (1990) em *Natureza humana*,

o descanso deve poder incluir o relaxamento e a regressão para a não-integração. Gradualmente, à medida que o *self* se desenvolve em força e complexidade, essa regressão à não-integração aproxima-se mais e mais do doloroso estado de desintegração “enlouquecedora”. Existe portanto um estado intermediário, no qual um bebê bem cuidado e em pleno desenvolvimento pode relaxar e não integrar-se, e tolerar (mas apenas tolerar) sentir-se “louco” no estado não-integrado. *Em seguida é dado um passo adiante, um passo em direção à independência, e à perda para sempre da capacidade de não-integração, exceto na loucura ou nas condições especializadas fornecidas pela psicoterapia.* (p. 139, grifos nossos)

Esta afirmação de Winnicott (1990), é interpretada por Safatle (2013), logo em seguida à sua reprodução, como a prova de que para o psicanalista inglês, “descrente da força terapêutica do rock”, após a formação do Eu “não há como integrar periodicamente *estados de indiferenciação intrapsíquica*, a não ser sua sombra empalidecida” (p. 220, grifos nossos).

A noção fundamental que faz um retorno aqui é a de integração, que vimos trabalhando na primeira e segunda parte desta tese. Conforme vimos, após a aquisição da subjetividade e da entrada no mundo dos objetos compartilhados e da linguagem, o sujeito

⁵⁶ O bordão é da música *Terra de gigantes*, composta por Humberto Gessinger.

torna-se definitivamente cindido e progressivamente sua capacidade de integrar, como possibilidade de experiência, aquilo que se configurou como o núcleo incomunicável do *self*, se torna algo particular à loucura – por isso a angústia das dúvidas sobre o *self* – e ao espaço potencial oferecido, por exemplo, por uma análise.

Honneth (2015), no esforço de expandir a noção de transicionalidade para incluir, além da arte e da religião, “a intersubjetividade dos grupos como uma área da experiência que dissolve as fronteiras entre a realidade interna e a externa” (Honneth, 2012, p. 210), não parece perceber que o próprio Winnicott lança um obstáculo a seus esforços. Pouco antes da citação reproduzida por Safatle, o filósofo alemão reconhece que, “estranhamente, Winnicott não conta a vida intersubjetiva dos grupos entre as áreas da experiência que nos permitem o descanso através da regressão” (p. 210).

Ora, como ressaltou Safatle (2013), Winnicott é notadamente suspeito das relações intersubjetivas em seus supostos potenciais para oferecer um lugar de descanso e não-integração, e a partir do capítulo anterior lançamos uma série de argumentos para sustentar esta percepção. Elsa Oliveira Dias (2003), comentando a mesma passagem de *Natureza humana* reproduzida acima, complementa-a dizendo que

[a capacidade de não-integração] poderá, talvez, ser refeita, mas muito raramente e em condições muito especiais: um indivíduo saudável pode ser capaz, por um momento, de perder todas as referências, entrando num estado de alheamento só comparável àquele que os místicos buscam⁵⁷. (...) Para o indivíduo que atingiu um certo grau estável de integração, contudo, o descanso necessário [sinônimo de não-integração] terá de realizar-se por outras vias, mais complexas: saberá ausentar-se do mundo compartilhado, isolando-se, momentaneamente, no mundo subjetivo, entregando-se a uma atividade imaginativa, à concentração lúdica ou artística, e mesmo ao trabalho criativo. (pp. 195-196)

É necessário observar o cuidado que tomam tanto Safatle (2013) quanto Dias (2003) ao referenciar o limite que Winnicott sinaliza a esta possibilidade. A partir do estabelecimento da distinção entre o que é interno e externo, a partir do reconhecimento

⁵⁷ Não por acaso, Winnicott (1963/1990f) dedicou uma breve passagem de *O comunicar* para apontar que o retiro do místico porta justamente a potencialidade da não-integração:

Ao pensar sobre a psicologia do misticismo, é costumeiro focarmos na compreensão da retirada do místico para um mundo pessoal interior de objetos introjetados sofisticados (*sophisticated introjects*). Talvez, pouca atenção tenha sido dada à retirada do místico a uma posição em que ele pode comunicar-se secretamente com objetos e fenômenos subjetivos, a perda do contato com o mundo da realidade compartilhada sendo contrabalanceada por um ganho em termos de sentir-se real. (pp. 185-186)

da distinção entre o sujeito e o objeto, não é dado aos relacionamentos ditos intersubjetivos a potencialidade deste tipo de evento.

Este “retorno”, ou a experiência de sua “sombra empalidecida” – e, portanto, algo precário, delicado e raro –, na terminologia de Safatle (2013), só podem ser experimentada através da forma ampliada que consta como destino dos objetos transicionais (Winnicott, 1971/2005b). Os fenômenos transicionais se diluem em dados de cultura, “no limite da estrutura comunicacional da linguagem⁵⁸” (Safatle, 2013, p. 208), ou seja, à margem da comunicação que se estabelece com objetos objetivos a partir da posição de um sujeito subjetivo.

É desta maneira que compreendemos o núcleo incomunicável do *self* como algo propriamente negativo. Algo que apresenta o anonimato enquanto característica e recurso, “modo fundamental de expressão subjetiva”, como escreve Safatle (2013), na medida em que há “algo de profundamente alienante nos modelos de determinação identitária fornecidos pela ordem social atual” (p. 220) e que leva à experiência da negatividade como “modo de manifestação daquilo que *ainda não tem imagem no interior de nossas formas de vida e no interior das diferenças antropológicas disponíveis*” (p. 221, grifos nossos).

Apontada como faltante nas reflexões de Benjamin e Honneth, em síntese, o negativo aparece em Safatle, Whitebook e Butler, respectivamente, como aquilo que permite a manifestação de formas de vida contrárias aos acordos identitários normativos, como o ódio disruptivo pertinente a um narcisismo onipotente originário e como a opacidade que não permite uma narrativa coerente e transparente de si para o outro e vice-versa, apontando para as coordenadas de uma proposição ética.

Nossa reflexão acerca do *self* incomunicável em Winnicott, assentada nas características do informe (*formlessness*) e na recusa da comunicação com objetos objetivos avizinha-se destas proposições, na medida em que compartilha da negatividade enquanto denominador comum destas três críticas de inspiração psicanalítica à teorização do reconhecimento. A necessidade de retirada do sujeito em direção ao informe característico da não-integração, suspendendo a comunicação e a relacionalidade visa, com efeito, o “ganho em termos de sentir-se real (Winnicott, 1963/1990f, p. 186) que

⁵⁸ Apesar de não constar em sua bibliografia, Safatle (2013) mostra-se assim sintônico às ideias lançadas em *O comunicar* (Winnicott, 1963/1990f).

Winnicott propõe ser atributo exclusivo do verdadeiro *self* (Winnicott, 1960/1990c) e da comunicação com objetos subjetivos. Nesse sentido, o verdadeiro *self* enquanto fonte da experiência do real só pode ser experienciado em um movimento resistente à interpelação identitária, em uma evacuação do campo intersubjetivo.

Chamamos aqui este movimento subjetivo caracteristicamente resistente às formas identitárias disponíveis ao reconhecimento de re-desconhecimento, na medida em que vimos enfatizando que a subjetivação, em Winnicott, implica ao mesmo tempo o estabelecimento de identidades cognoscíveis e o “*self* não-comunicante do indivíduo, ou o núcleo pessoal do *self* que é um isolado verdadeiro” (Winnicott, 1963/1990f, p. 182). A função deste *self* incomunicável é, portanto, a de preservar no “cerne” do sujeito uma instância radicalmente contrária à interpelação feita pelos objetos objetivos e ao comércio identitário característico dos mesmos; instância que carrega a potência da não-integração, do fluxo dinâmico e indeterminado do verdadeiro *self* e do “estado não-integrado da personalidade, [de onde] o que descrevemos como criativo pode aparecer” (Winnicott, 1971/2005a, p. 86).

7.3. As fronteiras sem fiscais

Por fim, posto que há um limite apontado pelo próprio Winnicott na possibilidade de experiência do que chamamos de re-desconhecimento, reflitamos acerca do espaço potencial enquanto uma das formas de recuperação da não-integração. Além de uma retomada desta noção, lancemos mão, para isso, das especificidades do pensamento clínico de Winnicott, compreendendo o reconhecimento (e o re-desconhecimento proposto como seu componente negativo indissociável) como conceito-limite entre a clínica, de um lado, e a ética e a política, de outro.

Mesmo que não tenhamos priorizado nesta tese as implicações clínicas de *O comunicar* (Winnicott, 1963/1990f), algo que foi realizado por alguns autores (Cohen, 2013; Dethiville, 2010; Júnior & Barone, 2007), todo este ensaio pode ser lido ao mesmo tempo como uma crítica a um procedimento particular de clínica psicanalítica (e indiretamente, do uso que se faz deste procedimento na psicanálise ampliada) e também como mais uma peça na proposição de um outro modelo clínico. O procedimento clínico

criticado é aquele que se chama de interpretativo, do qual deriva a sanha de “decifrar” a subjetividade dos analisandos e também da cultura⁵⁹.

Para destacar tal crítica, comecemos por observar um trecho em particular do ensaio de 1963. Winnicott, aparentemente surpreso com o peso de suas afirmações acerca dos reveses da intersubjetividade, de que mesmo que nos comuniquemos e fruamos da comunicação e da relacionalidade, “*cada indivíduo é um isolado, permanentemente não comunicante, permanentemente desconhecido, de fato não-encontrado*” (Winnicott, 1963/1990f, p. 187), o psicanalista inglês a seguir lança uma afirmativa e uma questão inquietante:

Podemos compreender o ódio que as pessoas possuem da psicanálise, a qual penetrou profundamente (*penetrated a long way*) na personalidade humana, mostrando assim uma ameaça ao indivíduo humano em sua necessidade de estar secretamente isolado. (p. 187)

E logo em seguida, Winnicott lança a questão que vimos anteriormente, ponderando sobre a possibilidade de ser isolado sem precisar estar insulado. Em primeiro lugar, cabe aqui atenção particular às figuras de linguagem insinuantemente sexuais, que de certa forma convida-nos a compartilhar do raciocínio de Scarfone (2005), que encurta em muito a distinção entre Winnicott e Laplanche naquilo que diz respeito à influência dos adultos sobre a criança em desenvolvimento. Em segundo, devemos nos perguntar: em que sentido a psicanálise em sua vertente interpretativa, para Winnicott, potencialmente ameaça a necessidade subjetiva de estar secretamente isolado, e como uma psicanálise poderia ser diferente sem o deciframento que caracteriza o projeto hermenêutico?

A clínica interpretativa pode ser resumida em torno da famosa expressão freudiana “Onde havia Isso, Eu devo advir [*Wo Es war, soll Ich werden*]” (Freud, 1933[1932]/1992b, p. 74), que vimos anteriormente, compreendida como a possibilidade

⁵⁹ É necessário apontar que o próprio Freud, em *Além do princípio do prazer*, apercebeu-se dos limites do método interpretativo ao refletir sobre casos exemplarmente refratários a este método. “Vinte e cinco anos de intenso trabalho”, escreve Freud,

tiveram por resultado que os objetivos imediatos da psicanálise sejam hoje inteiramente diferentes do que eram no começo. (...) A psicanálise era, então, primeiro e acima de tudo, uma arte interpretativa. (Freud, 1920/2010, p. 176)

Em um livro recente (Kupermann, 2019), ao destacar a influência das inovações clínicas e teóricas de Sándor Ferenczi na crítica ao estilo interpretativo, desenvolvemos a ideia de que o estilo interpretativo visaria a remediar o descentramento.

de se dominar egoicamente o inconsciente e suas representações recalcadas⁶⁰. Porém, não apenas certa derivação da clínica freudiana pode ser reunida em torno da rubrica de interpretativa, mas também – algo que era explicitamente criticado por Winnicott (Rodman, 1987) –, a diretiva kleiniana de se traduzir a brincadeira das crianças em formas de expressão de conteúdos inconscientes epistemicamente apreensíveis, estabelecendo um comércio onde o paciente “paga com a fantasia e o analista devolve com a interpretação”. Isto não escapou à contrariedade, por exemplo, de Gilles Deleuze (1997), que em *Crítica e clínica* escreve que

O pequeno Richard é estudado por Melanie Klein durante a guerra⁶¹. Ele vive e pensa o mundo em forma de mapas. Ele os colore, os inverte, os superpõe, os povoa com seus chefes (...). *Qual ser amado não envolve paisagens, continentes e populações mais ou menos conhecidos, mais ou menos imaginários?* Mas Melanie Klein que, no entanto, faz de tudo para determinar os meios do inconsciente, tanto do ponto de vista das substâncias ou das qualidades quanto dos acontecimentos, parece ignorar a *atividade* cartográfica do pequeno Richard. Só vê ali um *depois*, simples extensão dos personagens parentais, o bom pai, a mãe má (...). (p. 74, grifos nossos)

O aspecto produtivo do inconsciente, o fluxo processual característico do estado “sem finalidade (*non-purposive*), que alguém poderia chamar de *uma espécie de operação silenciosa* (ticking over) *da personalidade não-integrada*” (Winnicott, 1971/2005b) é, com esse tipo de abordagem, prejudicado – e potencialmente ocluído – pela demanda de conformação simbólica. “A busca está encerrada”, afirmaria Winnicott (p. 74), pela dominância transferencial de um “psicanalista esperto, que buscava a ordem no caos” (p. 56).

Algo semelhante ocorre aqui com o que vimos durante esta terceira parte da tese: da mesma forma que uma menina é amenizada (*girded*) ao se conformar progressivamente com a imposição o que é próprio de sua suposta ontologia feminina, o psicanalista também se porta como uma fonte de interpelação objetiva, interessado em provar que seu arcabouço teórico (familialista, ademais) é verdadeiro. E, também da mesma forma, não resta à criança outra alternativa a não ser a submissão. “Mais até que os adultos”, segue Deleuze (1997),

⁶⁰ Aquilo que Habermas (1971) chamou de “hermenêutica das profundezas”, conforme vimos.

⁶¹ Cf. Klein (1976).

as crianças resistem à pressão e à intoxicação psicanalíticas; Hans ou Richard o tomam com todo o humor de que são capazes. Porém não conseguem resistir por muito tempo. Têm de guardar seus mapas, sob os quais só restaram fotos amareladas do pai-mãe, pois a “Sra. K. [Klein] interpretou, interpretou, interpretou” (...). (p. 74)

É contra este pano de fundo que Winnicott situou o que chamou de “brincar”, grafado como substantivo verbal de forma a revelar “sua preocupação com os processos mais do que conclusões” (Phillips, 2007, p. 13). Não foi inconsequente, com efeito, o elogio feito por Deleuze (2006) a Winnicott em *A ilha deserta*:

um psicanalista como Winnicott mantém-se verdadeiramente no limite da psicanálise, porque tem o sentimento de que esse procedimento não convém mais num certo momento. Há um momento em que não se trata mais de traduzir, de interpretar, de traduzir em fantasia, de interpretar em significados ou significantes, não, não é isso. Há um momento em que será necessário partilhar, é necessário colocar-se em sintonia com o doente, é preciso ir até ele e compartilhar o seu estado⁶². (p. 322)

Porém, coloquemos uma questão. Se cada indivíduo é permanentemente isolado e, sua cisão e desconhecimento nuclear, intransponíveis, o que poderíamos dizer a respeito do brincar no setting clínico? Haveria uma contradição neste postulado, quer dizer, que quando brinca nas condições especializadas oferecidas por um ambiente psicanalítico não-interpretativo, o sujeito tanto comunica seu *self* incomunicável quanto transpõe sua cisão intransponível?

Acreditamos que a resposta é negativa, e é aqui que entra a importância da noção de espaço *potencial* (já deixemos destacada de saída a palavra) que configura a proposta clínica da psicanálise winnicottiana. Voltemos à afirmativa reproduzida acima, em que Winnicott (1963/1990f) diz compreender o ódio das pessoas à psicanálise por sua intenção de decifrar todos os fenômenos humanos. Logo em seguida, o psicanalista pergunta:

Qual é a resposta? Devemos parar de tentar entender os sujeitos humanos? A resposta deve advir das mães que não se comunicam com seus infantes excesso na medida em que são objetos subjetivos. Quando as mães se tornam objetivamente percebidas, seus infantes já se tornaram mestres de várias formas de comunicação indireta, a mais óbvia sendo o uso da linguagem. Há este período transicional, porém, que especialmente me

⁶² Algo muito próximo ao “adoecer situacional” que deve ocorrer com o psicanalista, segundo Bollas (1987).

interessou, no qual os objetos e fenômenos transicionais têm um lugar, e começam a estabelecer para o infante o uso de símbolos. (p. 188)

Não é surpreendente que Winnicott passe, em tão pouco espaço e tempo, de uma interrogação acerca da psicanálise para uma resposta envolvendo a figura materna. A mãe, para Phillips (2007), servia ao psicanalista inglês como “a analista winnicottiana original” (p. 132), quer dizer, em uma via de mão dupla, tanto inspiração (idealizada, é verdade) para seu estilo clínico quanto receptáculo de suas ideias. O que devemos atentar neste excerto é a ideia de que há uma forma de comunicação possível justamente porque não é de fato uma comunicação intersubjetiva, caracterizada por esta dita “forma indireta” de comunicação na qual, enquanto objetos subjetivos, os pares de uma relação não são conhecidos por seus predicados. Assim, indireta porque não chega ao núcleo incomunicável do *self*, que assim permanece. Mas ao mesmo tempo é uma comunicação que paradoxalmente afasta e aproxima, respectivamente, o *self* que não se dispõe à comunicação e ao reconhecimento e o *self* que se mostra cognoscível e comunicante. O jogo transicional é um jogo de esconde-esconde.

Nesse sentido, compreendemos ainda mais como a interpretação da clínica psicanalítica feita por Butler (2015) se aproxima da clínica transicional ou potencial conforme quis Winnicott: um lugar privilegiado para que o sujeito *ter o potencial* de contar sua história na medida em que lhe cabe, naquele momento em particular, e surpreenda-se por não conta-la sempre da mesma maneira, abrindo-se – ludicamente, se possível – à disrupção de seus próprios limites epistêmicos e sua opacidade. Em sua frente, com sorte, terá outro sujeito incógnito e hospitaleiro, que não lhe interpele de modo a forçá-lo à conformação a uma narrativa ou a um ideal de coerência e integridade inatingível.

O espaço potencial é a derivação tardia tanto da noção de fenômenos transicionais (Winnicott, 1971/2005b) quanto da compreensão de Winnicott do que chamou de “relacionamento com objetos” (Winnicott, 1969/2005f), da experiência indiferenciada do sujeito em devir com as inscrições emocionais chamadas de objetos subjetivos. O brincar, assim como a psicanálise winnicottiana, ocorre nesta zona indiferenciada entre o que é interno e o que é externo, no qual as duas extremidades deste entremeio não reclamam a resolução do paradoxo acerca do que é concebido e acerca do que é encontrado na externalidade, na relação com objetos objetivos. Portanto, pode servir propriamente como uma zona de descanso na “perpétua tarefa humana de manter a realidade interna e externa

separadas mas inter-relacionadas” (Winnicott, 1971/2005a, p. 230, p.3). E descanso justamente porque oferecem ao sujeito certo quantum de liberdade frente ao fastígio (*strain*) de se manter sempre enquadrado nos predicados identitários normativamente disponíveis ao reconhecimento.

As expansões que fizemos aqui acerca da proposição do núcleo incomunicável do *self* em direção à ética e à política, auxiliados pelos debates e noções em torno da identidade e do reconhecimento, pode tomar ainda mais força se relermos a noção de espaço potencial não apenas em sua costumeira interpretação desenvolvimentista. Neste sentido, este espaço não se refere apenas, como vimos em Giddens (1990), “à capacidade do infante de tolerar a ausência do cuidador tanto no tempo quanto no espaço” (p. 96). Ou seja, não se trata apenas do processo de separação e individuação sustentado por um outro provedor que ofereça a justa medida de provisões e frustrações. É um espaço e experiência na qual pode ser re-encontrada a potência do informe. Como bem demarca Jô Gondar (2014), ao destacar esta mesma potência, que “implica o trânsito contínuo, a passagem do informe para a forma – mais exatamente, para uma forma sempre inacabada” (p. 65), o espaço potencial pode ser visto como um território sem coordenadas identificatórias. Para reforçar seu argumento, Gondar reproduz a síntese de Rogério Luz (1989), para quem

A noção de espaço potencial pretende dar conta de um movimento de aproximação/distanciamento, união e separação (...) Espaço de indeterminação, não orientado com vistas de um objeto ou de um objetivo, sem destino, sem sentido ou sem forma (...) Espaço de ultrapassagem entre não ser e ser, o mesmo e o outro, repouso e movimento. (pp. 30-31)

Com efeito, a partir de tudo o que vimos aqui, lançamos um contraponto à noção de que a psicanálise winnicottiana – e suas derivações ético-políticas – propunha uma direção positiva unívoca em direção ao “ser”. Nas linhas do espaço potencial enquanto potência transitiva, deve caber não apenas a travessia indeterminada entre o interno e o externo, entre o mesmo e o outro, mas também entre o positivo e o negativo da existência, o ser e o não ser. Assim, o ser potencial, abrigando seu negativo inefável e não-essencial, não se esgota naquilo que lhe é previsto ou esperado tornar-se. Mesmo que aparente, transitoriamente, ser alguma coisa ou alguém, outra coisa estará lá, sempre às margens, ainda não enunciada e jamais definitivamente enunciável: algo que pode ser, que está para ser, e que nunca, definitivamente, será.

Conclusão: o *self* anônimo

A posição do ensaio de 1963 acerca do isolamento do *self* nuclear, ou como proporemos neste encerramento, o tratado sobre o anonimato central do sujeito, ocupa certamente uma posição incômoda tanto em relação ao conjunto da obra winnicottiana quanto ao “winicottismo”. De certa forma, as ideias ali apresentadas estão, para o ideário winnicottiano, da mesma maneira que *Além do princípio do prazer* (Freud, 1920/2010) está para a obra de Freud⁶³, com uma distinção fundamental. A incomunicabilidade do *self* verdadeiro, a impossibilidade da relação com o mesmo e o “sentimento de realidade” restrito à experiência do isolamento não teve a mesma influência nas leituras winnicottianas posteriores como o conceito freudiano de pulsão de morte para os psicanalistas e leitores de Freud. Evidentemente também, porque após 1963, Winnicott não chegou a revisitar detidamente as ideias apresentadas em seu ensaio, relacionando-a a outras noções e proposições. Esta foi a tarefa que nos incumbimos de realizar aqui.

A razão para tanto pode ser pensada em dois níveis, um relativo ao arcabouço teórico winnicottiano e outro associado à história do pensamento psicanalítico. Quanto ao primeiro nível, algo tributário do descompromisso de Winnicott com a sistematização de sua teoria, o autor – por mais que frequentemente isso seja desconsiderado – lança mão de ideias e noções que abertamente contradizem sua teorização anterior e posterior (ou criam redes associativas marginais com outras ideias não exploradas), e isso gera um efeito ao mesmo confuso e também potencialmente criativo.

Quanto àquilo que pode ser tributado à história do pensamento psicanalítico, vimos ao longo da tese que, desde as últimas décadas do século passado, há um movimento que tende a centrifugar o pensamento winnicottiano a um giro paradigmático que afasta o “hobbesianismo” da “psicologia de uma pessoa só” (*one-person psychology*), do sujeito isolado, da associabilidade das pulsões e do Inconsciente, em direção à “psicologia de duas pessoas” (*two-person psychology*) e a reificação da relacionalidade. É a partir deste contexto, conforme vimos, que advém a postulação de Winnicott como um teórico do recentramento do sujeito, algo que buscamos refutar.

⁶³ Podemos inclusive pensar que a recepção que teve as ideias de *O comunicar* (Winnicott, 1963/1990f), conforme exemplificada pela leitura de Guntrip (1968), é semelhante à indisposição que o próprio Winnicott sustentava acerca da pulsão de morte.

Dito isto, a partir das reflexões sobre o núcleo incomunicável do *self* e tendo em mente sua gênese e suas características intrapsíquicas e intersubjetivas, gostaríamos de propor um outro nome a esta instância, qual seja, o de *self* anônimo. Vimos que, em *O comunicar*, Winnicott (1963/1990f) oscila entre diferenciar e equalizar seu expediente do cerne do isolamento subjetivo de outra noção, também central em sua teoria: o verdadeiro *self*. A nós, parece que o psicanalista inglês acerta ao dizer que há uma distinção entre ambas, tomando como índice algo que problematizamos na segunda parte desta tese. A distinção é dada neste excerto, que reproduzimos novamente:

Sugiro que, na saúde, há um núcleo da personalidade que *corresponde ao verdadeiro self dos casos cindidos* [grifos nossos]; sugiro que este núcleo nunca se comunique com o mundo de objetos percebidos, e que o indivíduo sabe que ele nunca deve se comunicar ou ser influenciado pela realidade externa. Este é meu ponto principal (...). Mesmo que as pessoas saudáveis se comuniquem e gostem de se comunicar, o outro fato é igualmente verdadeiro: *cada indivíduo é um isolado, permanentemente não-comunicante, permanentemente desconhecido, de fato não-encontrado*⁶⁴. (p. 187)

O índice que nos ocupamos de problematizar, a divisão da personalidade, é inescapável a toda formação subjetiva dita “normal” ou “saudável”. Porém, atentos à diferença entre a interação traumatizante (Winnicott, 1965/1989) entre o sujeito em devir e o ambiente, que serve como motor da divisão subjetiva “normal”, e o trauma propriamente dito, há algo que não pode ser desconsiderado.

Normalmente, nas descrições acerca dos efeitos do trauma concernentes à teorização winnicottiana, costuma-se centralizar o foco naquele algo que ainda não pôde ser vivido e que, estando protegido e congelado, quando da experiência futura em um ambiente apropriado, poderá ser finalmente experienciado. Esta proposição é pertinente à visão teleológica e integrativa que vimos criticando, na qual se escala a noção de verdadeiro *self* para abarcar este algo que não foi vivido e que se mantém congelado, e a de falso *self* para descrever o expediente de adaptação do sujeito ao ambiente que lhe submete.

⁶⁴ Adam Phillips (2007) comenta que esta afirmação é de uma “insistência incomum para Winnicott” (p. 151), quer dizer, não há correspondência de uma afirmativa tão incisiva em quase nenhum outro de seus ensaios. Tal percepção, correta ao nosso ver, dá ainda mais ênfase à força do argumento postulado em *O comunicar* acerca da impossibilidade da comunicação e relacionalidade com o núcleo do *self*.

Todavia, a proposta de que a cisão ocorre também nos casos ditos normais, o que tomamos como resposta às proposições do recentramento subjetivo supostamente feito por Winnicott, obriga-nos também a uma outra interpretação acerca do trauma. Se a cisão e o isolamento são ubíquos no desenvolvimento da subjetividade, de acordo com as reflexões que desenvolvemos aqui, gostaríamos de propor que nos casos da subjetividade traumática, o sujeito se mostra impedido de viver de outro modo que não alienado nas demandas ambientais, que se tornaram muito importante, muito precocemente. Dado que o sujeito não pôde fruir satisfatoriamente da ilusão de onipotência, no período de indiferenciação entre os objetos subjetivos e objetivos, o isolamento e a retirada das relações intersubjetivas se mostram catastróficos, e a única vida possível seria aquela totalmente alinhada às expectativas, desejos e demandas ambientais.

Nas linhas em que descrevemos no último capítulo, e apontando a uma pesquisa que ainda deve ser desenvolvida, a potência do não ser, característica mais precoce do sujeito em devir, é equalizada à morte, e não à possibilidade transformativa de não se esgotar nas formas disponíveis ao ser⁶⁵. A interpelação feita pelos objetos objetivos não é recebida, nestes casos, com seu necessário limite (a concessão comprometedora que faz o *self* assegurar-se de seu anonimato), mas emerge como a única forma de vida disponível.

Voltemos, pois, à noção que pretendemos avançar. No excerto de *O comunicar* reproduzido acima, vimos que Winnicott insinua que a noção de *self* verdadeiro é própria aos casos efetivamente traumatizados. Consequentemente, a noção de falso *self* também o é. Posto que, conforme vimos, o isolamento da parte nuclear da personalidade é tão ubíquo quanto a própria divisão subjetiva e, nos casos ditos “saudáveis”, advém como um núcleo de retirada dos relacionamentos intersubjetivos, propomos a noção de *self* anônimo como o “correspondente” do verdadeiro *self* nos casos traumatizados, e as próprias identidades, as formas assumidas pelo *self* frente à interpelação alteritária, como correspondentes ao falso *self*.

Etimologicamente, anônimo origina-se da forma negativa⁶⁶ (indicada pelo radical *a-*) do substantivo grego *onoma*, que por sua vez significa muito mais do que “nome”.

⁶⁵ Deixamos aqui, por ora apenas enquanto sugestão de uma pesquisa a ser aprofundada, a relação entre as características da noção que desenvolvemos aqui com as ideias de Giorgio Agamben – particularmente, em *A comunidade que vem* (Agamben, 2013) – da indissociabilidade da potência do não-ser à potência do ser. Algo que, ao nosso ver, porta relações importantes com a ideia de *self* anônimo como algo que não se encerra identitariamente, mas que permanentemente se mantém enquanto potencialidade.

⁶⁶ Com isso, em um movimento que Winnicott propôs, mas nunca aprofundou de todo – e que a eventualidade da revolução epistemológica acabou por pôr de lado –, a noção negativa de anonimato se

Onoma, correspondendo ao hebraico *shem*, inclui também o significado de personalidade, autoridade e reputação. Em suma, o anonimato que propomos ao núcleo do *self* reunido na noção de *self* anônimo condensa as características que vimos refletindo sobre ao longo desta tese: ali onde o sujeito não tem autoria ou autoridade, em que a reputação que lhe antecede não o alcança, onde não existe algo como uma personalidade.

O que nos leva à forma final da reinterpretação dos termos em que Winnicott posiciona o falso e o verdadeiro *self* em sua teorização a respeito dos estados traumáticos para a emergência do sujeito na cultura mediante a cisão constitutiva que exploramos no terceiro capítulo. Atribuímos à “parte voltada para fora e relacionada com o mundo” (Winnicott, 1960/1990c, p. 140), uma das primeiras definições winnicottianas do falso *self*, o estabelecimento das identidades enquanto representações egoicas que servem como ponto de sutura entre os processos de constituição subjetiva e os discursos e práticas que nos interpelam nas posições disponíveis na cultura. Em síntese e voltando a Phillips (2007), as identidades – enquanto predicados do sujeito e engrenagens do funcionamento ideológico – se consolidam como função do falso *self* para atender à submissão a este mesmo funcionamento.

Nesta redescrição, com efeito, o que sobraria ao verdadeiro *self*? Certamente não seria a representação vulgar da essência do sujeito – mesmo que ofuscada pela conformação submissa às posições ideológicas normativas e reconhecíveis –, aquela que comumente se encontra no imperativo “seja você mesmo!”. O verdadeiro *self* é uma posição permanentemente elusiva e não-entificável à qual se atribui a origem do gesto espontâneo, da expansividade do *self* ancorada na vivacidade do corpo e nos processos primários (Winnicott, 1960/1990c). Como lugar de origem da criatividade, dado a pressuposição do psicanalista de que a criatividade só emerge da não-integração, o verdadeiro *self* apenas se manifesta enquanto experiência do informe (*formless*) em condições particulares e especializadas.

avizinha do expediente mais importante da psicanálise, também terminológica e conceitualmente negativo, qual seja, o *In*-consciente (*Unbewusste*).

Referências bibliográficas

- Abadi, P. (1997). A homossexualidade como formação falso self. Uma compreensão winnicottiana da homossexualidade. In *Donald Winnicott na américa latina: teoria e clínica psicanalítica* (pp. 149–157). Rio de Janeiro: Revinter.
- Abbagnano, N. (2007). *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes.
- Abram, J. (1997). *The language of Winnicott: a dictionary and guide to understanding his work*. New York: Jason Aronson.
- Agamben, G. (2013). *A comunidade que vem*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Alain-Miller, J. (n.d.). Suture. *Screen*, 18(4), 24–34.
- Althusser, L. (1980). *Ideologia e aparelhos ideológicos do Estado: notas para uma investigação*. Lisboa: Editorial Presença.
- Ambra, P. (2015). *O que é um homem? Psicanálise e história da masculinidade no Ocidente*. São Paulo: Annablume.
- Andrade, L. F. G. de. (2016). *Lacan: um novo Freud? O paradigma lacaniano e seu alcance clínico*. São Paulo: Annablume.
- Aulagnier, P. (1990). O direito ao segredo: condição para poder pensar. In *Um intérprete em busca de sentido, I*. São Paulo: Escuta.
- Balint, M. (1985). *Primary love and psycho-analytic technique*. London: Karnac.
- Beer, P., & Franco, W. (2017). Da indissociabilidade entre clínica e política em psicanálise. *Revista Affecto Societatis*, 14(27).
- Belo, F. (2012). Entre o cuidado e a sedução: diálogos entre Winnicott e Laplanche.
- Benjamin, J. (1988). *The bonds of love: psychoanalysis, feminism and the problem of domination*. New York: Pantheon Books.
- Benjamin, J. (1990). An outline of intersubjectivity: the development of recognition. *Psychoanalytic Psychology*, 7, 33–46.
- Benjamin, J. (1998a). *Like subjects, love objects: essays on recognition and sexual difference*. New Haven: Yale University Press.
- Benjamin, J. (1998b). *Shadow of the object: intersubjectivity and gender in psychoanalysis*. New York: Routledge.
- Benjamin, J. (1999). Afterword to “Recognition and deconstruction”[1990]. In S. A. Mitchell & L. Aron (Eds.), *Relational psychoanalysis: the emergence of a tradition*. Hillsdale: The Analytic Press.
- Berman, M. (1988). *All that is solid melts into air*. New York: Penguin Books.
- Bollas, C. (1987). *The shadow of the object: psychoanalysis of the unthought known*. New York: Routledge.
- Bollas, C. (1993). *Being a character: psychoanalysis and self experience*. New York: Routledge.
- Bowker, M. (2016). *Ideologies of experience: trauma, failure, deprivation, and the*

- abandonment of the self*. New York: Routledge.
- Bowker, M., & Buzby, A. (2017). *D.W. Winnicott and Political Theory: Recentering the Subject*. New York: Palgrave Macmillan.
- Bulamah, L. (2014). *História de uma regra não escrita: a proscrição da homossexualidade masculina no movimento psicanalítico*. Universidade de São Paulo.
- Bulamah, L. (2019). D. W. Winnicott and Political Theory: Recentering the Subject ed. by Matthew H. Bowker and Amy Buzby (review). *American Imago*, 76(1), 89–97.
- Bulamah, L., & Kupermann, D. (2016). A psicanálise e a clínica de pacientes transexuais. *Periodicus: Revista de Estudos Indisciplinares Em Gêneros e Sexualidades*, 1(5).
- Butler, J. (2000). Longing for recognition: commentary on the work of Jessica Benjamin. *Studies in Gender and Sexuality*, (1), 271–290.
- Butler, J. (2005). *Giving an account of oneself*. New York: Fordham University Press.
- Butler, J. (2006). *Gender trouble: feminism and the subversion of identity*. New York: Routledge.
- Butler, J. (2011). *Bodies that matter*. London: Routledge.
- Butler, J. (2015). *Relatar a si mesmo: crítica da violência ética*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Butler, J. (2017). *A vida psíquica do poder: teorias da sujeição*. São Paulo: Autêntica.
- Buzby, A. (2013). *Subterranean politics and Freud's legacy*. London: Palgrave Macmillan.
- Cassin, B. (2004). *Vocabulaire européen des philosophies: dictionnaire des intraduisibles/ sous la direction de Barbara Cassin*. Paris: Seuil.
- Cohen, J. (2013). *The private life: why we remain in the dark*. London: Granta.
- Costa, J. F. (2002). Criatividade, transgressão e ética. In *Transgressões* (pp. 63–76). Rio de Janeiro: Contra Capa.
- Cunha, E. L. (2009). *Indivíduo singular plural: a identidade em questão*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- Deleuze, G. (1997). *Crítica e clínica*. São Paulo: Editora 34.
- Deleuze, G. (2006). *A ilha deserta*. São Paulo: Iluminuras.
- Dethiville, L. (2010). O direito ao segredo do self. *Winnicott E-Prints*, 5(2).
- Dews, P. (1999). Communicative paradigms and the question of subjectivity: Habermas, Mead and Lacan. In P. Dews (Ed.), *Habermas: a critical reader*. Oxford: Blackwell.
- Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.
- Dias, M. de F. (1998). *Homossexualidade em Winnicott: uma visão da homossexualidade à luz da teoria do amadurecimento humano*. Pontifícia

Universidade Católica (PUC).

- Dunker, C. I. L. (2016). *Mal-estar, sofrimento e sintoma: uma psicopatologia do Brasil entre muros*. São Paulo: Boitempo.
- Elliott, A. (2014). *Concepts of the self (third edition)*. Cambridge: Polity.
- Elliott, A. (2015). *Psychoanalytic theory: an introduction (third edition)*. London: Palgrave Macmillan.
- Erikson, E. (1956). The problem of Ego identity. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 4, 56–121.
- Erikson, E. (1968). *Identity, youth and crisis*. New York: Norton.
- Fairbairn, R. (1994). *Psychoanalytic studies of the personality (1952)*. New York: Routledge.
- Figueiredo, L. C. (2009). *As diversas faces do cuidar*. São Paulo: Escuta.
- Foucault, M. (2001). O que é um autor? In *Ditos e escritos III: Estética - literatura e pintura, música e cinema*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Foucault, M. (2007a). *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes.
- Foucault, M. (2007b). *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (2009). *História da sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal.
- Foucault, M. (2010). *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva.
- Franco, W. (2014). *Autorização e angústia de influência em Winnicott*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Franco, W. (2018). *Os lugares da psicanálise: a inscrição clínica e cultural do pensamento psicanalítico*. Universidade de São Paulo.
- Franco, W., & Figueiredo, L. C. (2013). A influência dos autores canônicos na autorização do psicanalista. *Psicologia USP*, 24(3), 452–467.
- Fred Alford, C. (1987). Habermas, pos-freudian psychoanalysis and the end of the individual. *Theory, Culture and Society*, 4, 3–29.
- Fred Alford, C. (2014). *Trauma and forgiveness: consequences and communities*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Freud, S. (1926). Letter from Sigmund Freud to members of The B'nai B'rith lodge. In *Letters of Sigmund Freud 1873-1939* (pp. 366–367).
- Freud, S. (1973a). Tres ensayos para una teoria sexual. *Obras completas de Sigmund Freud, Tomo II*. Madrid: Biblioteca Nueva. Original publicado em 1905.
- Freud, S. (1973b). Introduccion al narcisismo. In *Obras completas de Sigmund Freud, Tomo II*. Madrid: Biblioteca Nueva. Original publicado em 1914.
- Freud, S. (1992a). La novela familiar de los neuróticos (1909[1908]). In *Obras completas de Sigmund Freud, vol. 9*. Buenos Aires: Amorrortu. Original publicado

- em 1908[1908].
- Freud, S. (1992b). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis (1933[1932]). In *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 22 (1932-36). Buenos Aires: Amorrortu. Original publicado em 1933[1932]
- Freud, S. (1992c). Una dificultad del psicoanálisis. In *Obras completas de Sigmund Freud*, vol. 17 (1917-19). Buenos Aires: Amorrortu. Original publicado em 1917[1916].
- Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago. Original publicado em 1905.
- Freud, S. (2006). Sobre as teorias sexuais das crianças. In *Obras psicológicas completas de Sigmund Freud: edição standard brasileira*, vol. IX. Rio de Janeiro: Imago. Original publicado em 1908.
- Freud, S. (2010a). Além do princípio do prazer. In *Obras completas de Sigmund Freud* vol. 14 (1917-1920). São Paulo: Companhia das Letras.
- Freud, S. (2010b). Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico (1911). In *Obras completas volume 10*. São Paulo: Companhia das Letras. Original publicado em 1911.
- Freud, S. (2010c). Luto e melancolia. In *Obras completas volume 12*. São Paulo: Companhia das Letras. Original publicado em 1917[1915].
- Freud, S. (2012). O eu e o id. In *Obras completas volume 16*. São Paulo: Companhia das Letras. Original publicado em 1923.
- Freud, S. (2013). Totem e tabu. In *Obras completas volume 11*. São Paulo: Companhia das Letras. Original publicado em 1913.
- Freud, S. (2019). *O infamiliar*. Belo Horizonte: Autêntica. Original publicado em 1919.
- Frosh, S. (1991). *Identity crisis: modernity, psychoanalysis and the self*. New York: Routledge.
- Frosh, S. (1999). *The politics of psychoanalysis: an introduction to Freudian and post-Freudian theory*. New York: New York University Press.
- Frosh, S. (2010). *Psychoanalysis outside the clinic: interventions in psychosocial studies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Fulgencio, L. (2014). Aspectos diferenciais da noção de ego e de self na obra de Winnicott. *Estilos Da Clínica*, 19(1).
- Fulgencio, L. (2016). *Por que Winnicott?* São Paulo: Zagodoni.
- Gay, P. (1987). *A godless jew: Freud, atheism, and the making of psychoanalysis*. New Haven: Yale University Press.
- Gay, P. (1997). *Freud: uma vida para o nosso tempo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Giddens, A. (1990). *The consequences of modernity*. Cambridge: Polity.

- Giddens, A. (1991). *Modernity and self-identity: self and society in the late modern age*. Cambridge: Polity.
- Goldman, D. (1993). *In search of the real: the origins and originality of DW Winnicott* (Jason Aron). New York.
- Gondar, J. (2014). Sexualidades: fronteiras, limites, limiares. *Cadernos de Psicanálise, CPRJ*, 36(31).
- Graña, R. B. (2011). *Lacan com Winnicott: espelhamento e subjetivação*. São Paulo: Casa do Psicólogo.
- Greenberg, J., & Mitchell, S. A. (1983). *Object relations in psychoanalytic theory*. Cambridge: Harvard University Press.
- Grinberg, L., & Grinberg, R. (1974). The problem of identity and the psychoanalytica process. *International Journal of Psychoanalysis*, 1, 499–507.
- Guntrip, H. (1968a). *Schizoid phenomena, object relations and the self*. London: Hogarth Press.
- Guntrip, H. (1968b). *Schizoid phenomena, object relations and the self*. New York: International Universities Press.
- Habermas, J. (1971). *Knowledge and human interests*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1979). Moral development and ego identity. In J. Habermas (Ed.), *Communication and the evolution of society*. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *The philosophical discourse of modernity: twelve lectures*. Cambridge: Polity.
- Hall, S. (2000). Who needs identity? (1996). In *Identity: a reader*. London: Sage.
- Hegel, G. W. F. (2011). *Fenomenologia do espírito*. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco.
- Hekman, S. (2000). Beyond identity: feminism, identity and identity politics. *Feminist Theory*, 1(3), 289–307.
- Honig, B. (2017). *Public things: democracy in disrepair*. New York: Fordham University Press.
- Honneth, A. (1993). *The critique of power: reflective stages in a critical social theory*. Cambridge: The MIT Press.
- Honneth, A. (2012). *The I in the we: studies in the theory of recognition*. Cambridge: Polity.
- Honneth, A. (2015). *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Editora 34.
- Houaiss, A., & Villar, M. de S. (2009). *Dicionário Houaiss da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Objetiva.
- Jean-François Lyotard. (2008). *A condição pós-moderna* (Trad. Ricardo Correa Barbosa, Ed.). Rio de Janeiro: José Olympio.
- Jr., B. B., & Ortega, F. (2007). *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume

Dumará.

- Júnior, N. C., & Barone, K. C. (2007). A importância da teoria de Winnicott sobre a comunicação para a construção do significado ético da psicanálise. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 41(3), 88–100.
- Júnior, N. C., & Figueiredo, L. C. (2004). Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. *Interações*, 9(17), 9–28.
- Kahr, B. (1996). *D. W. Winnicott: a biographical portrait*. London: Karnac Books.
- Kant, I. (n.d.). *Resposta à pergunta : “ O que é o Iluminismo ? ”*
- Kellond, J. (2019). Modernity, alienation, and the mirror in the work of Lacan and Winnicott. *American Imago*, 76(1), 15–38.
- Klee, P. (2015). *Paul Klee*. New York: Parkstone International.
- Klein, M. (1975). *Envy and gratitude and some works (1946-1963)*. New York: Hogarth Press.
- Klein, M. (1976). *Narrativa da análise de uma criança: o procedimento da psicanálise de crianças tal como observado no tratamento de um menino de dez anos*. Rio de Janeiro: Imago.
- Klein, M. (1996). Notes on some schizoid mechanisms. *Journal of Psychotherapy Practice and Research*, 5(2), 160–179.
- Kuhn, T. (2013). *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva.
- Kupermann, D. (2008a). Presença sensível: a experiência da transferência em Freud, Ferenczi e Winnicott. *Jornal de Psicanálise*, 41(75), 75–96.
- Kupermann, D. (2008b). *Presença sensível: cuidado e criação na clínica psicanalítica*.
- Kupermann, D. (2014). Prefácio. In E. Rozenthal (Ed.), *O ser no gerúndio: corpo e sensibilidade na psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.
- Kupermann, D. (2019). *Por que Ferenczi?* São Paulo: Zagodoni.
- Lacan, J. (1985). *Os complexos familiares (1938)*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998a). A agressividade em psicanálise (1948). In *Escritos*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (1998b). O estágio do espelho como formador da função do eu (1949). In *Escritos*. São Paulo: Zahar.
- Lacan, J. (2005). *O seminário, livro 10: a angústia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2009). *O seminário, livro 1: os escritos técnicos de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Lacan, J. (2010). *O seminário, livro 2: o eu na teoria de Freud e na técnica da psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Laing, R. D. (1973). *The divided self*. New York: Penguin Books.
- Laplanche, J. (1988). *Teoria da sedução generalizada e outros ensaios*. Porto Alegre:

Artes Médicas.

- Laplanche, J. (1996). Psychoanalysis as anti-hermeneutics. *Radical Philosophy*, 79, 7–12.
- Laplanche, J. (1999). The unfinished copernican revolution. In J. Laplanche (Ed.), *Essays on otherness*. London: Routledge.
- Livneva, A. (2018). Abstract art definition and abstract art examples. Retrieved August 11, 2019, from Virtosu art gallery website: <https://www.virtosuart.com/blog/abstract-art-definition>
- Loparic, Z. (2006). De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática. *Winnicott E-Prints*, 1(1).
- Loparic, Z. (2007). De Freud a Winnicott: aspectos de uma mudança paradigmática. *Contemporânea*, 27–45.
- Luz, R. (1989). O espaço potencial: Winnicott. *Percurso*, 2, 25–32.
- Luz, R. (2007). Comunicação escrita e pensamento: o exemplo de D. W. Winnicott. In B. B. Jr. & F. Ortega (Eds.), *Winnicott e seus interlocutores*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.
- Macedo, H. O. (2012). O conceito de continuidade de existência em Winnicott: transferência e tratamento do trauma. In *Cartas a uma jovem psicanalista*. São Paulo: Perspectiva.
- McIvor, D. W. (2017). In transition, but to where? Winnicott, integration, and democratic associations. In M. Bowker & A. Buzby (Eds.), *D. W. Winnicott and political theory: recentering the subject*. London: Palgrave Macmillan.
- Mitchell, J. (2005). Theory as an object. *October Magazine*, (113), 27–38.
- Mizrahi, B. (2010). *A vida criativa em Winnicott: um contraponto ao biopoder e ao desamparo no contexto contemporâneo*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Ogden, T. (1994). *Subjects of psychoanalysis*. New York: Jason Aronson.
- Ogden, T. (2014). *Leituras criativas: ensaios sobre obras analíticas seminais*. São Paulo: Escuta.
- Oppenheim, M. (2006). *Jewish philosophy and psychoanalysis: narrating the interhuman*. Oxford: Lexington Books.
- Oudart, J.-P. (n.d.). Cinema and suture. *Screen*, 18(4), 34–47.
- Oxford. (1995). *Oxford advanced learner's dictionary of current English (fifth edition)*. Oxford: Oxford University Press.
- Pessanha, J. G. (2018). *Recusa do não-lugar*. São Paulo: Ubu.
- Phillips, A. (2007). *Winnicott*. New York: Penguin Books.
- Reznik, D. D., & Salem, P. (2010). Duas faces da noção de segredo em psicanálise. *Cadernos de Psicanálise, CPRJ*, 32(23), 93–105.
- Rieff, P. (1979). *Freud: the mind of the moralist*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Rodman, R. (1987). *The spontaneous gesture: selected letters of D. W. Winnicott*. London: Karnac.
- Rodman, R. (2003). *Winnicott: life and work*. Cambridge: Perseus Books.
- Roudinesco, E. (2010). *Em defesa da psicanálise - ensaios e entrevistas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Safatle, V. (2013). Abaixo de zero: psicanálise, política e o “deficit de negatividade” em Axel Honneth. *Discurso*, (43).
- Safatle, V. (2016). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Safra, G. (1999). *A face estética do self: teoria e clínica*. São Paulo: Unimarco Editora.
- Scarfone, D. (2005). Laplanche and Winnicott meet... and survive. In Leslie Caldwell (Ed.), *Sex and sexuality: winnicottian perspectives* (pp. 33–53). London: Karnac.
- Sloterdijk, P. (2004). Onde começam os erros de Lacan. *Natureza Humana*, 6(1), 117–121.
- Stern, D. (2000). *The interpersonal world of the infant a view from psychoanalysis and developmental psychology*. New York: Basic Books.
- Wetherell, M. (2010). Introduction: the field of identity studies. In M. Wetherell & C. T. Mohanty (Eds.), *The sage handbook of identities*. London: Sage.
- Whitebook, J. (1984). Reason and happiness: some psychoanalytic themes in critical theory. *Praxis International*, 4(1), 15–31.
- Whitebook, J. (1992). Reflections on the autonomous individual and the decentered subject. *American Imago*, 49(1), 97–116.
- Whitebook, J. (2017). Reconhecimento mútuo e o trabalho do negativo. *Dissonância: Teoria Crítica e Psicanálise*, (1), 286–336.
- Whitebook, J., & Honneth, A. (2017). Onipotência ou fusão? Uma conversa entre Axel Honneth e Joel Whitebook. *Dissonância: Teoria Crítica e Psicanálise*, (1), 337–372.
- Williams, J. (2005). *Pós-estruturalismo*. Petrópolis: Vozes.
- Winnicott, D. W. (1965). Some thoughts on the meaning of the word democracy. *Human Relations*, 3, 155–169. Original publicado em 1950.
- Winnicott, D. W. (1970). On the basis for self in body. In D. W. Winnicott, C. Winnicott, R. Shepherd, & M. Davis (Eds.), *Psycho-Analytic Explorations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Winnicott, D. W. (1986a). Living creatively. In *Home is where we start from*. New York: Norton. Original publicado em 1970.
- Winnicott, D. W. (1986b). The place of the monarchy. In *Home is where we start from*. New York: Norton. Original publicado em 1970.
- Winnicott, D. W. (1986c). This feminism. In *Home is where we start from*. New York: Norton. Original publicado em 1964.

- Winnicott, D. W. (1987a). Primitive emotional development. In *Through paediatrics to psychoanalysis: collected papers*. London: Karnac. Original publicado em 1945.
- Winnicott, D. W. (1987b). Transitional objects and transitional phenomena. In *Through paediatrics to psychoanalysis: collected papers*. London: Routledge. Original publicado em 1951.
- Winnicott, D. W. (1987c). Anxiety associated to insecurity (1952). In *Through paediatrics to psychoanalysis: collected papers*. London: Karnac. Original publicado em 1952.
- Winnicott, D. W. (1989a). Fear of breakdown. In *Psycho-analytic explorations*. Cambridge: Harvard University Press. Original publicado em 1963.
- Winnicott, D. W. (1989b). Review of Memories, dreams, reflections. In *Psycho-Analytic Explorations*. Cambridge: Harvard University Press. Original publicado em 1964.
- Winnicott, D. W. (1989c). The concept of trauma in relation to the development of the individual within the family. In *Psycho-analytic explorations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Winnicott, D. W. (1990a). The capacity to be alone. In *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Karnac. Original publicado em 1958.
- Winnicott, D. W. (1990b). Counter-transference. In *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Karnac. Original publicado em 1960.
- Winnicott, D. W. (1990c). Ego distortion in terms of true and false self. In *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Karnac. Original publicado em 1960.
- Winnicott, D. W. (1990d). The theory of the parent-infant relationship. In *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Karnac. Original publicado em 1960.
- Winnicott, D. W. (1990e). Ego integration in child development. In *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Karnac. Original publicado em 1962.
- Winnicott, D. W. (1990f). Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites. In *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Karnac. Original publicado em 1963.
- Winnicott, D. W. (1990g). The development of the capacity for concern. In *The maturational processes and the facilitating environment*. London: Karnac. Original publicado em 1963.
- Winnicott, D. W. (1990). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago.
- Winnicott, D. W. (1991). On influencing and being influenced. In *The child, the family and the outside world*. London: Penguin Books. Original publicado em 1941.
- Winnicott, D. W. (1992). Absence and presence of a sense of guilt illustrated in two patients. In *Psycho-analytic explorations*. Harvard University Press. Original publicado em 1966.

- Winnicott, D. W. (1993). *Talking to parents*. Boston: Da Capo Lifelong Books.
- Winnicott, D. W. (1996). Primary introduction to external reality. In *Thinking about children*. London: Karnac. Original publicado em 1948.
- Winnicott, D. W. (2005a). Creativity and its origins. In *Playing and reality*. New York: Routledge. Original publicado em 1971.
- Winnicott, D. W. (2005b). Transitional objects and transitional phenomena. In *Playing and reality*. New York: Routledge. Original publicado em 1971.
- Winnicott, D. W. (2005c). Mirror-role of mother and family in child development. In *Playing and reality*. New York: Routledge. Original publicado em 1967.
- Winnicott, D. W. (2005d). Playing: a theoretical statement. In *Playing and reality*. New York: Routledge. Original publicado em 1967.
- Winnicott, D. W. (2005e). Contemporary concepts of adolescent development and their implications for higher education. In *Playing and reality*. New York: Routledge. Original publicado em 1968.
- Winnicott, D. W. (2005f). The use of an object and relating through identifications. In *Playing and reality*. New York: Routledge. Original publicado em 1969.
- Winnicott, D. W. (2005g). Playing: creative activity and the search for the self. In *Playing and reality*. London: Routledge. Original publicado em 1971.
- Winnicott, D. W. (2007a). Birth memories, birth trauma, and anxiety. In *Collected papers: through paediatrics to psychoanalysis*. London: Karnac. Original publicado em 1949
- Winnicott, D. W. (2007b). Mind and its relation to the psyche-soma. In *Collected papers: through paediatrics to psychoanalysis*. London: Karnac. Original publicado em 1949.
- Winnicott, D. W. (2007c). Psychosis and child care. In *Collected papers: through paediatrics to psychoanalysis*. London: Karnac. Original publicado em 1952.
- Winnicott, D. W. (2015). *Privação e delinquência*. São Paulo: WMF Martins Fontes. Original publicado em 1984.
- Yovel, Y. (1993). *Espinoza e outros hereges*. Lisboa: Casa da Moeda.
- Zana, A. R. de O., & Perelson, S. (2013). Problemática identitária e reconhecimento da alteridade: do encontro com o outro indivíduo ao confronto com o estranho. *Clínica & Cultura*, 2(1).
- Zaretsky, E. (2005). *Secrets of the soul: a social and cultural history of psychoanalysis*. New York: Vintage.