

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
INSTITUTO DE PSICOLOGIA

João Pedro Lorenzon Jávera

**O surgimento da pessoa (*prosopon*) na clínica psicanalítica e suas
implicações ético-relacionais**

São Paulo

2022

JOÃO PEDRO LORENZON JÁVERA

O surgimento da pessoa (*prosopon*) na clínica psicanalítica e suas
implicações ético-relacionais

(versão original)

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

Área de concentração: Psicologia Clínica

Orientador: Prof. Dr. Gilberto Saфра

São Paulo

2022

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na publicação

Instituto de Psicologia

JÁVERA, J. P. L.

O surgimento da pessoa (*prosopon*) na clínica psicanalítica e suas implicações ético-relacionais / João Pedro Lorenzon Jávera; orientador, Gilberto Safra. São Paulo: IPUSP, 2022.

266 f.

Tese (Doutorado em Psicologia) - Programa de Pós-graduação em Psicologia Clínica, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

Versão Original

1. Pessoa. 2. Clínica 3. Psicanálise. 4. Antropologia. 5. Alteridade. I. Safra, Gilberto, orient. II. Título.

JÁVERA, J. P. L. **O surgimento da pessoa (*prosopon*) na clínica psicanalítica e suas implicações ético-relacionais.** Tese apresentada ao Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo para a obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Aprovado em: ____/____/____

Banca Examinadora

1. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

2. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

3. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

4. Prof. Dr.: _____

Instituição: _____

Julgamento: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Agradeço profundamente a

Gilberto Safra, pela amizade, pela liberdade oferecida na orientação desta tese, e pela sustentação no processo de escrita. Não fossem os caminhos que você abriu dentro do campo da clínica psicológica, talvez eu não teria conseguido prosseguir nessa profissão e me encantar com as infinitas e surpreendentes possibilidades do encontro humano. Sua contribuição tem sido um refrigério para mim e para aqueles que anseiam fazer da relação analítica uma colaboração mútua para o contato íntimo com os fundamentos do humano e para a troca com a dimensão do sagrado.

Suzana Maia, pela travessia analítica oferecida e pela apresentação de um modo leve e implicado de cuidar. O conforto e a alegria de seu consultório me proporcionaram uma experiência de descanso fundamental em momentos de perturbação e desesperança.

Walter Moure, por ter aceitado me acompanhar em visitas abismais pelo sofrimento humano – meu mesmo e dos pacientes com os quais trabalhei sob sua supervisão. Sua sensibilidade e força me ajudaram a encontrar sentido no aparente não-sentido. A flexibilidade pela qual manejou nossos encontros foi profundamente acolhedora, e vem se presentificando de forma criativa em meu modo de clinicar.

Todos os amigos que têm me ajudado a fazer uma apropriação pessoal do saber psicanalítico, e a encontrar possíveis pontes com outros saberes. Vocês têm me permitido viver um processo de aquisição de conhecimento em meio a uma atmosfera de intimidade, atmosfera essa que vem se revelando um caminho privilegiado de encontro com a alteridade e, assim, de transformação. Tem sido muito bom descobrir em meio à companhia de vocês a potência do formato de “grupo de estudos”, que se apresenta para mim como um modelo muito promissor para a pesquisa e para a formação clínicas na atualidade. Nossos encontros têm possibilitado tornar o trabalho solitário da clínica uma oportunidade de confraternização e de estabelecimento de sentido de comunidade. Assim, sou muito grato aos integrantes dos grupos Outsiders, Travessia e Sobornost. Espero que nossa parceria ainda gere muitos frutos!

Kito, amigo e constante interlocutor de minhas ideias. Obrigado por sonhar comigo minhas realizações pessoais e profissionais!

Willy, pela amizade e pela companhia nos percalços da descoberta e da sustentação da vida espiritual.

Isabela, pela rica experiência de troca clínica, pela parceria oferecida na parte final da escrita, e por me proporcionar tanto descanso, alegria e cuidado.

Luiz, meu pai, por toda atenção dispensada na revisão da escrita, e por ter me ajudado a temperar meus posicionamentos teóricos, e, assim, encontrar uma via crítica com efeito construtivo.

Isabel, minha mãe, pelo pontapé inicial, e por toda a sustentação visível e invisível que realizou ao longo dos anos.

Sandra, minha irmã, por ter me inaugurado na descoberta sobre o valor da fraternidade, bem como por toda sua delicada franqueza.

Inês, por tantos anos de carinho, de cuidado, de amizade e de paciência.

Angels Nest, por todo acolhimento, e por ter proporcionado tantos encontros benéficos e construtivos, bem como por ser um sonho vivo de comunidade e um farol de esperança para os que estão e para os que virão.

Todos os queridos pacientes, por compartilharem comigo sua complexa existência, e por darem a oportunidade de eu mesmo me reconhecer em cada um deles, para assim, em parceria, atravessarmos e destinarmos nossos dilemas com algum alento.

*Você se torna aquilo sobre o qual sua atenção repousa;
lá onde sua atenção se encontra, ali está você*
(Saint Germain apud King, 2011, p. 10).

O homem é essencialmente um “ser participante”
(Paul Evdokimov, 1989, p. 57).

Eu não tenho um princípio de ascensão dentro de mim. Não posso escalar o ar até o céu. Só orientando o meu pensamento em direção a alguma coisa melhor do que eu é que essa coisa poderá me puxar para o alto. Se eu for realmente puxado, é porque essa coisa é real. Nenhuma perfeição imaginária pode me puxar nem mesmo um milímetro para o alto. Pois uma perfeição imaginária se encontra, automaticamente, no mesmo nível do eu que imagina — nem mais alto, nem mais baixo. Esse efeito da orientação do pensamento não pode ser comparado com a sugestão. Se, todas as manhãs, eu disser para mim mesma: eu sou corajosa, eu não tenho medo — posso até me tornar corajosa, mas de uma coragem que será conforme àquilo que, na minha imperfeição atual, eu represento com esse nome; conseqüentemente, é uma coragem que não vai além dessa imperfeição. Será uma modificação no mesmo plano, mas não uma mudança de plano
(Simone Weil, 2021, p. 135).

Quanto mais uma coisa se assemelha a outra, tanto mais tende para junto dela, e tanto mais veloz e prazeroso e deleitoso é seu curso; e quanto mais se afasta de si mesma e de tudo que não é a meta que persegue, e quanto mais dessemelhante se torna de si mesma e de tudo o que não é aquela, tanto mais se assemelha àquilo que persegue
(Mestre Eckhart, 2016, pp. 25-26).

A alma só atinge a sua realidade quando se transpõe incessantemente em direção ao Outro, quando não mais se pertence
(Paul Evdokimov, 1989, p. 90).

Todos os homens estão dispostos a morrer pelo que amam. Eles só se diferenciam por níveis da coisa amada e da concentração ou da dispersão do amor. Ninguém ama a si mesmo. O homem gostaria de ser egoísta e não pode. Essa é a característica mais evidente de sua miséria e a fonte de sua grandeza. O homem sempre se devota a uma ordem. Mas, a não ser quando há iluminação sobrenatural, essa ordem tem como centro ou ele mesmo ou um ser particular (que pode ser uma abstração) para o qual ele se transferiu
(Simone Weil, 2021, p. 92).

[...] o amor acontece como experiência de êxtase [saída de si], no sentido de que o amante não mais pertence a si, mas àquilo que ama
(Dionísio, o Areopagita, 2015, Cap. IV, 13).

Dê sua pequena razão e receba o Logos
(Paul Evdokimov, 2010, p. 31).

RESUMO

JÁVERA, J. P. L. **O surgimento da pessoa (*prosopon*) na clínica psicanalítica e suas implicações ético-relacionais** – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

O trabalho apresenta a concepção antropológica de pessoa (*prosopon*, do grego) encontrada tanto no pensamento de Gilberto Safra, quanto no de alguns de seus interlocutores, a fim de discutir a relevância de tal vértice antropológico para a prática da clínica psicanalítica. Tendo em vista que a cultura contemporânea tem desenvolvido seus valores a partir de um viés profundamente narcísico, a concepção de pessoa aparece tanto para o campo social, quanto para o campo clínico, como esperança, já que traz em seus fundamentos a memória do ser do Homem, ou ainda, a memória de seu *ethos*. Os modelos de Homem e de constituição humana assentados na concepção de “sujeito” e de “*self*” – mais comuns de serem encontrados nas teorias psicanalíticas – também são investigados, pois servem de comparação diante do novo modelo aqui apresentado, comparação essa que se dá por meio de uma revisão bibliográfica, bem como por meio de um método hermenêutico. A maneira pela qual o texto está organizado revela a compreensão do autor de que esses três modelos antropológicos estão inseridos em uma linha de evolução do pensamento psicanalítico. Cada um deles diz respeito a um nível de abertura, ou disponibilidade do ser humano para a troca com a alteridade: se o sujeito é formado a partir do mergulho de um indivíduo em seu próprio inconsciente recalcado (um “outro” disfarçado de si-mesmo), e o *self* se constitui na inter-relação entre alguém e certos objetos ou fenômenos culturais, a partir do estabelecimento do que Winnicott denominou “espaço potencial” – uma zona intermediária entre a dimensão subjetiva e o que é objetivamente percebido –, a pessoa surge apenas no encontro do ser humano com uma alteridade que lhe é totalmente não-familiar, ou melhor, radical. À medida que a teoria psicanalítica passa a compreender mais e mais o Homem como um ser aberto e dependente do Outro para constituir-se, a antropologia que a sustenta deve, inevitavelmente, ser reformulada. A concepção de pessoa é compreendida aqui, portanto, como o enunciado antropológico, até então disponível pela psicanálise, que mais acolhe a condição humana, pois seus fundamentos estão ancorados no reconhecimento de que o Homem é relação, e que mais verdadeiramente se constitui à medida que se torna realmente Outro. Por fim, a presente pesquisa se debruça sobre os possíveis efeitos que a utilização dessa nova antropologia traz para a clínica psicanalítica, no que diz respeito ao trabalho transferencial, ou, ainda, ao campo relacional, levantando, assim, novas possibilidades para realizar o manejo na experiência clínica.

Palavras-chave: Pessoa; Clínica; Psicanálise; Antropologia; Alteridade.

ABSTRACT

JÁVERA, J. P. L. **The emergence of the person (*prosopon*) in the psychoanalytic clinical situation and its ethical-relational implications** – Institute of Psychology, University of São Paulo, São Paulo, 2022.

This doctoral thesis presents the anthropological concept of person (from the Greek *prosopon*) as found both in the thought of Gilberto Safra and in that of some of his interlocutors as background for a discussion on the relevance of this anthropological outlook for psychoanalytic clinical practice. Considering that contemporary culture has fostered values built upon a deeply narcissistic bias, the concept of person springs up as a lingering hope in both the social and the clinical field, for encapsulated in its key principles is the memory of the being of Man, or rather, the memory of Man's *ethos*. This work also inquires into proposed models of Man and of the human constitution founded on the concepts of "subject" and "self" – most commonly found in psychoanalytic theories – as they provide a basis for comparison in the face of the new model this research points to, a comparison the reader will find by way of a bibliographic review, as well by a hermeneutic method. The manner in which this text is organized reveals the author's understanding that the three anthropological models under review here can be seen as integrating a line of evolution of psychoanalytic thinking. Each of them corresponds to one of human beings' distinct degrees of openness or availability towards an exchange with otherness: while the subject is formed from the immersion of an individual into their own repressed unconscious (an "other" disguised as themselves) and the *self* is constituted in the interplay between the individual and particular objects or cultural phenomena with the establishment of what Winnicott called "potential space" (an intermediate zone between the subjective dimension and that which is objectively perceived), the person comes into being only from the encounter between a human being and an alterity that is utterly unfamiliar, or rather, radical. As psychoanalytic theory comes to a growing understanding of Man as a being-of-openness whose constitution depends upon an Other, the concept of human that underpins it must inevitably be thought anew. Personhood is therefore seen here as the anthropological statement, hitherto available by means of psychoanalysis, that takes in the broadest expression of the human condition since it is anchored to the recognition that Man is a relating being whose constitution grows truest as they actually become an 'other'. Lastly, this research addresses the possible effects that the use of this new concept of man may exert on the psychoanalytic clinical practice as regards technique and transference, or rather, the relational field, in turn raising new possibilities to handling approaches in the clinical experience.

Key words: Person; Clinical Practice; Psychoanalysis; Concept of Man; Otherness.

RESUMEN

JÁVERA, J. P. L. **El surgimiento de la persona (prosoyon) en la clínica psicoanalítica y sus implicaciones ético-relacionales** – Instituto de Psicología, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2022.

El trabajo presenta la concepción antropológica de persona (*prosoyon*, del griego) encontrada tanto en el pensamiento de Gilberto Safra, así como también en alguno de sus interlocutores, con el fin de debatir la relevancia de tal vértice antropológico en la práctica de la clínica psicoanalítica. Teniendo en cuenta que la cultura contemporánea ha desarrollado sus valores a partir de una visión profundamente narcisista, esta concepción de persona trae, tanto para el campo social, como para el campo clínico, una profunda esperanza, ya que incluye desde sus fundamentos la memoria del ser del Hombre, o incluso la memoria de su *ethos*. Los modelos de Hombre y de constitución humana basados en la concepción de “sujeto” y de “*self*” - más comunes de ser encontrados en las teorías psicoanalíticas - también son investigados, pues sirven de comparación frente al nuevo modelo aquí presentado. Dicha comparación se da por medio de una revisión bibliográfica y de un método hermenéutico. La manera por la cual el texto está organizado revela la comprensión del autor de que esos tres modelos antropológicos están insertados en una línea de evolución del pensamiento psicoanalítico. Cada uno de ellos habla de un nivel de apertura, o disponibilidad del ser humano para el intercambio con la alteridad: si el sujeto se forma a partir de la inmersión de un individuo en su propio inconsciente reprimido (un “otro” disfrazado de si-mismo), y el *self* se constituye por la interacción entre alguien y ciertos objetos o fenómenos culturales, a partir del establecimiento de lo que Winnicott llamó “espacio potencial”- una zona intermedia entre la dimensión subjetiva y lo percibido objetivamente, la persona aparece solamente en el encuentro entre el ser humano con una alteridad que le es totalmente no-familiar, o mejor dicho, radical. A medida que la teoría psicoanalítica comienza a comprender más y más al Hombre como un ser abierto y dependiente de Otro para constituirse, la antropología que lo sustenta debe, inevitablemente, ser reformulada. La persona es comprendida aquí, por lo tanto, como un enunciado antropológico, disponible hasta el momento por el psicoanálisis, que más acoge a la condición humana, pues sus fundamentos están anclados en el reconocimiento de que el Hombre es relación, y que se constituye más verdaderamente a medida que se vuelve realmente otro. Finalmente la presente investigación se enfoca en los posibles efectos que la utilización de esta nueva antropología trae a la clínica psicoanalítica y lo que dice respecto a la técnica y la transferencia; o mejor dicho, al campo relacional, abriendo así, nuevas posibilidades para trabajar en la situación clínica.

Palabras clave: Persona; Clínica; Psicoanálisis; Antropología; Alteridad.

SUMÁRIO

1. Introdução.....	p. 14
1.1. Pressupostos antropológicos e suas implicações na prática clínica.....	p. 22
1.2. A ampliação da entrada de alteridade na clínica psicanalítica e os caminhos do amadurecimento de sua antropologia.....	p. 28
1.2.1. Do sujeito ao <i>self</i> , do inconsciente ao campo transicional.....	p. 35
1.2.2. A visita de uma alteridade radical no campo transferencial da clínica psicanalítica e a formação da pessoa (<i>prosopon</i>).....	p. 40
1.3. Norteadores epistemológicos e metodológicos da pesquisa.....	p. 47
2. Da ontologia do Sujeito ao sujeito da epistemologia.....	p. 52
2.1. A ontologia sem alteridade e a busca metafísica pelo Sujeito.....	p. 53
2.2. A metafísica aplicada à religião e a captura da alteridade pelo uso do intelecto...p.	61
2.3. A Modernidade e o sujeito do conhecimento.....	p.74
2.4. A resposta da psicanálise ao sujeito do conhecimento: ruptura ou continuidade...p.	79
3. Do desejo inconsciente à troca intersubjetiva: definindo a vocação terapêutica da psicanálise entre Freud e Ferenczi.....	p. 83
3.1. Epistemologia e antropologia freudianas e o aparecimento do inconsciente como alteridade terapêutica fundamental.....	p. 84
3.2. Os encaminhamentos dados ao impasse gerado pela postura excessivamente reservada do analista e o surgimento de uma nova vocação clínica.....	p. 94
3.2.1. <i>Laisser-faire</i> , neocatarese, análise pelo jogo e análise mútua: a psicanálise rumo ao encontro com uma nova alteridade e à superação do indivíduo	p. 104
3.3. O lugar da psicanálise na discussão epistemológica contemporânea: a prática terapêutica no limiar de dois paradigmas	p. 115
3.4. A atualidade do princípio da elasticidade técnica, da empatia e da proximidade relacional para a clínica contemporânea	p. 120

4. Dependência inicial aos cuidados ambientais e constituição do <i>self</i> no espaço potencial: fundamentos da antropologia e da clínica winnicottianas.....	p. 127
4.1. A dependência inicial humana aos cuidados ambientais: seu reconhecimento teórico e seu acolhimento na relação transferencial.....	p. 130
4.1.1. Dependência, regressão e estabelecimento de personalidade.....	p. 141
4.2. A natureza paradoxal do <i>self</i> e o brincar no espaço potencial.....	p. 177
4.3. A concepção de pessoa encontrada em Winnicott.....	p. 189
5. Os fundamentos da concepção antropológica de pessoa (<i>prosopon</i>) e sua apresentação para a clínica psicanalítica.....	p. 195
5.1. Pessoa e comunidade.....	p. 207
5.2. Pessoa e transcendência.....	p. 212
5.3. Pessoa e espiritualidade.....	p. 224
5.4. Algumas implicações transferenciais/ético-relacionais da perspectiva antropológica da pessoa para a clínica psicanalítica.....	p. 237
5.5. A constituição da espiritualidade no <i>setting</i> analítico: um relato clínico.....	p. 241
6. Considerações finais.....	p. 251
Referências bibliográficas.....	p. 255

1. Introdução

A concepção antropológica de pessoa (do grego *prosopon*) tem se apresentado para mim como esperança, pois diz respeito a uma maneira de compreender o Homem¹ tanto como transcendência – abertura para o inédito, para o Outro, em suas inúmeras manifestações –, quanto como relação. De acordo com a abordagem conferida ao longo desse trabalho, tornar-se “pessoa” é promessa para que o Homem possa atravessar as diversas formas de adoecimento de ordem psicológica e existencial a que parece estar submetido na atualidade; o que faz dessa concepção um vértice antropológico curativo.

Esse enunciado antropológico chega até mim, também, como verdade sobre a especificidade do ser do Homem, revelação do seu *ethos*², ou ainda, como saber acerca de suas necessidades mais originárias. Tal enunciado aponta, portanto, para um possível e desejável destino do trabalho clínico, bem como para uma orientação da constituição humana.

A afirmação de que o destino do homem é ser “pessoa” acaba por se fazer gesto de resistência à maneira contemporânea habitual de o ser humano se expressar, por meio da qual cada um dos participantes desse grande corpo a que chamamos humanidade tem se posicionado na condição de “indivíduo”. Um corpo composto de indivíduos – átomos autossuficientes – é um corpo dissociado, fragmentado, uma vez que seus membros não estão alojados de maneira dialógica, e tampouco voltados para a comunicação com os demais a fim de realizarem um movimento em uníssono. Cada elemento da humanidade tem funcionado a partir de suas próprias leis subjetivas, de seus desejos intrínsecos, e tem mostrado grande dificuldade em conseguir remeter-se a algo que esteja, imediatamente, para além de si.

¹ Será utilizada a palavra Homem, em maiúscula, para referir-se ao ser humano, ou seja, tanto ao gênero masculino, quanto ao feminino.

² Lima Vaz (2000) distingue duas concepções de *ethos* advindas da Cultura grega; uma (*ethos* com *épsilon* inicial) diz respeito ao comportamento que resulta de um constante repetir-se dos mesmos atos, enquanto a outra (*ethos* com *eta* inicial) designa a morada do homem: “Este sentido de um lugar de estada permanente e habitual, de um abrigo protetor, constitui a raiz semântica que dá origem à significação do *ethos* como costume, esquema praxeológico durável, estilo de vida e ação. A metáfora da morada e do abrigo indica justamente que, a partir do *ethos*, o espaço do mundo torna-se habitável para o homem” (VAZ, 2000, p. 12). Estamos usando, aqui, *ethos* no sentido de morada, como organização ética, como os traços específicos na organização do mundo que permitem com que o ser do homem seja acolhido e possa se expressar. Essa maneira de se utilizar o termo *ethos* é a mesma encontrada em Safra (2004, 2006).

A realidade de cada ser humano vem sendo experimentada como claustrofóbica, uma vez que expressa o sofrimento advindo da extrema solidão que a ruptura e a distância com a alteridade implicam. Alguns sintomas psicológicos e sociais comprovam essa afirmação, tais como o número escandaloso de suicídios realizados diariamente em nossas grandes cidades; a adesão descontrolada às inúmeras drogas disponíveis no mercado legal e ilegal; o uso da pornografia; a alienação dos jovens no universo virtual e dos *games*, para dar alguns exemplos. Esses, entre muitos outros fenômenos desconcertantes que presenciemos em nosso cotidiano, dizem respeito a uma tentativa desesperada de o homem contemporâneo encontrar refúgio e conforto, ainda que provisórios, em algum recanto simbólico ofertado pela cultura.

A filosofia e a psicanálise têm demonstrado sua preocupação para com esse cenário, ao trazer à tona a temática do narcisismo e, também, chamando a atenção para a maneira peculiar por meio qual esse fenômeno se manifesta na atualidade.

Para Byung-Chul Han (2017), filósofo contemporâneo, vivemos numa sociedade que está se tornando cada vez mais narcisista, na qual a libido é investida primordialmente na própria subjetividade do indivíduo – para quem o mundo se lhe afigura apenas como sombreamentos projetados de si mesmo. O indivíduo, ou sujeito narcísico, no entendimento do autor, não consegue perceber o outro em sua alteridade e, portanto, está impedido de reconhecê-la enquanto tal, uma vez que só encontra significação ali onde consegue ele mesmo se reconhecer: “vagueia aleatoriamente nas sombras de si mesmo até que se afoga em si mesmo” (HAN, 2017, p. 2).

Uma jovem paciente, certa vez, ao me apresentar a situação em que se encontrava existencialmente, por meio do drama contido em seu filme predileto, “O Predestinado” (*Predestination*, dos diretores Michael e Peter Spierig, 2014), me ofereceu elementos para reconhecer que era atravessada por essas mesmas questões a que estamos nos referindo. Após assistir ao filme em questão, por sua recomendação, muito do que eu sentia no contato com ela ao longo das sessões ganhou confirmação e sentido.

Essa paciente frequentemente se apresentava como muito aberta ao diálogo com os demais, bem como profundamente respeitosa à diversidade; mas minhas impressões me faziam considerar o contrário: eu a sentia como inatingível e impenetrável. Ao apelar para o uso de diversos recursos ideológicos disponíveis na cultura, ela procurava se transformar em direção à realização de seus ideais; no entanto, a meu ver, não conseguia sair do lugar subjetivo no qual parecia estar aprisionada.

Alguma dimensão de si buscava minha ajuda, mas, de fato, parecia confiar apenas em si mesma, pois sempre ditava a direção de sua transformação, não me permitindo verdadeiramente participar de seu processo terapêutico.

Essa paciente frequentemente reclamava de uma existência sem sentido: tinha um ótimo emprego, mas sentia-se entediada; namorava uma pessoa de quem gostava, mas por quem já não estava apaixonada há muito tempo. Parecia viver por obrigação, não se deixando envolver realmente com nada ou ninguém. O sintoma que a levou para a terapia foi a sensação de “pânico”, a qual era acionada quando ela se encontrava em lugares fechados. Sempre que entrava em um elevador, avião ou vagão de trem analisava minuciosamente o local, e durante todo o percurso de deslocamento estudava em sua fantasia quais seriam as possibilidades de desastre que viriam a acontecer; mirabolava planos de escape, caso alguma emergência realmente ocorresse.

O filme que ela me trouxe era uma apresentação plástica das questões que sustentavam sua maneira de ser com os outros, bem como de estar no mundo. O pano de fundo da trama dizia respeito a um experimento que certo homem faz com uma máquina do tempo, por intermédio da qual visita o passado e o futuro próximos de sua vida atual. Vamos acompanhado o desenrolar dessas vidas e nos damos conta de que há certa pessoa no enredo, que não sabemos de antemão quem é, que passa por diversas cirurgias plásticas e transformações hormonais autoimpostas. Ao final do filme, descobrimos que o tal viajante no tempo tinha como intenção, desde o início de seus experimentos, deslocar-se pelo passado, presente e futuro, a fim de transformar-se em mulher para que, ele mesmo, pudesse voltar a esse momento de sua vida e encontrar-se consigo, de modo a parecer ser “outra pessoa” e estabelecer, assim, um romance com seu si-mesmo-disfarçado-de-outro.

Tal filme dizia respeito a uma não-existência do outro, a uma impossibilidade de o personagem se interessar por uma outra pessoa e aceitar atravessar os percalços que envolvem um encontro significativo. Toda essa questão que o filme trazia, bem como o sofrimento que a paciente compartilhava comigo em sessões, me ajudara a compreender por que o sentimento de pânico a perseguia: ela estava aprisionada em si mesma – o elevador, o avião, o vagão de trem apenas a lembravam do aprisionamento existencial em que se encontrava. Também é interessante pensar que os meios de transporte a assustavam, justamente pelo fato de revelarem sua paralisia no âmbito do ir e vir, bem como sua dificuldade em transitar no espaço comum entre o si mesmo e o outro: ela tinha pavor de se deslocar no campo da alteridade.

A situação dessa paciente parece fazer referência ao paradigma de sofrimento do Homem contemporâneo, por trazer à luz justamente o tema da perda de contato de cada um com a dimensão da alteridade, bem como da agonia resultante dessa situação.

A questão referente à perda de relação do ser humano com a dimensão da alteridade parece ser aquela que mais merece atenção nos nossos dias. Sustentamos a hipótese de que tal problema se apoia em dois principais fatores característicos do mundo contemporâneo: (1) a fantasia de autossuficiência que os indivíduos alimentam sobre si mesmos; e (2) a marca de impessoalidade na maneira com a qual se relacionam entre si e com o mundo que os circunda.

O primeiro deles leva os indivíduos a declararem-se seres autônomos, independentes do outro para atravessarem suas existências e, portanto, cada vez mais endurecidos em seus sistemas defensivos, e autoconfiantes no poder de suas vontades individuais; enquanto que o segundo fator retira da vida os traços de mistério e graça, destituindo-a de toda e qualquer alteridade, a ponto de reduzir o existente a algo previsível, banal, entediante e passível de ser dominado, ou ainda, em um “interlocutor terrivelmente estúpido” (SANTOS, 1995, p. 32).

Escolher investigar os fundamentos da concepção humana de pessoa (*prosopon*) e introduzi-la no cotidiano da relação terapêutica é um modo de me posicionar frente às questões da autossuficiência e da impessoalidade, questões essas que se apresentam, a meu ver, como as mais urgentes de serem tratadas na atualidade, pois as que mais acentuam a fissura existencial do Homem, ou, dito de outra forma, as que mais agridem seu *ethos*, de modo a impedir, portanto, que seu ser encontre lugar de expressão no mundo.

Pensar e promover a constituição humana a partir da concepção de *prosopon* é intervir justamente nessa falta de porosidade do Homem contemporâneo para com a dimensão da alteridade, uma vez que no entendimento daqueles que já se debruçaram sobre tal concepção:

A pessoa é uma identidade que emerge dentro de uma relação; ela diz respeito a um ‘Eu’ que somente pode existir diante de um ‘Tu’ que afirma sua existência e alteridade (como marca singular). Se isolamos o ‘Eu’ do ‘Tu’, tiramos dele não somente sua singularidade, mas seu próprio ser; a pessoa simplesmente não existe sem seu outro. É isso que distingue uma pessoa de um indivíduo (ZIZIOULAS, 1991, p. 9, tradução nossa).

A etimologia da palavra grega *prosopon* já guarda em si esse assinalamento ético sobre a existência humana como relação, pois, por meio desse termo, definimos uma realidade referencial: a preposição *pros* (“em direção a”), juntamente com o substantivo *ops* (*opos*, no genitivo), que significa “olho”, “rosto”, “semblante”, formam a palavra *pros-opon*, ou seja, “meu rosto está voltado para alguém ou para alguma coisa”, ou “eu sou/estou diante de alguém ou algo”. *Prosopon* fora usado inicialmente, portanto, como um termo que indica referência imediata, relacionamento (YANNARAS, 2007).

Essa maneira de pensar o ser do homem, e mesmo o Ser (ontologia) – identificado como relação –, é pouco familiar para a mentalidade ocidental. Estamos acostumados a conceber que um ente primeiramente existe, ou seja, encontra sustentação existencial em si mesmo para, mais tarde, eventualmente, vir a se relacionar com outros entes dispostos a seu redor. A dimensão da relação é, dessa forma, sempre tomada por nós como uma realidade possível – mas não imprescindível –, e mais ainda, que se estabeleceria a partir da escolha deliberada de determinado ente.

É comum, portanto, que pensemos a existência sempre a partir do indivíduo, de sua autossustentação e autoafirmação, e não a partir do contexto relacional em que ele está inserido, ou seja, a partir da referência que seus “outros” lhe conferem. Em suma, a mentalidade contemporânea tem apresentado dificuldades em outorgar um estatuto ontológico (fundante ou originário) para a relação, fato esse que tem fomentado a formação de inúmeras modalidades de adoecimento, bem como desequilíbrios no plano da relação do homem com Natureza.

A maneira atual de compreendermos o Ser, tanto quanto de existirmos – pautada na autossuficiência, no individualismo, na impessoalidade, no utilitarismo e na tecnicização da vida –, é consequência de uma construção histórica; é desdobramento, inclusive, de uma ontologia específica que nos remete à Filosofia Grega Antiga, a qual se estrutura na convicção de que existiria no Cosmos um único Ser pré-existente – imutável, inalterável e inatingível (porque abstrato) – que sustentaria toda vida. De acordo com a semântica desenvolvida pelo antigo pensamento grego, esse seria o *Hypokeimenon* (ὕποκειμενον), o “Sujeito” da existência, a provável instância que lança todos os entes do mundo em movimento mas que, ela mesma, não é afetada por nenhum movimento que não venha de si.

Esse Sujeito também foi compreendido como “a presença que jaz de antemão” (FERNANDES, 2014, p. 127), presença constante, sempre vigente, vigor que reina antes que tudo pudesse se manifestar. *Hypokeimenon* é princípio, origem (*arkhé*), no sentido de

ser aquilo que rege e erige tudo, a partir de onde tudo tem sua proveniência e recebe seu lugar, sua destinação no Ser (HEIDEGGER, 1998). A etimologia dessa palavra guarda a imagem de profundidade, de algo que está assentado nas profundezas e que oferece sustentação sólida para o que se encontra na superfície (*hypo* = “abaixo de”, “sob”; *keimai* = “estar deitado”, “que repousa”; daí o sentido de “essência”).

A ontologia que lança o paradigma do Ser solitário e autorreferente tem influenciado a estruturação de nosso modo de existir e de nos organizarmos socialmente, uma vez que enraizou no homem ocidental a crença de que a existência poderia vir a se realizar como não-relação: se o elemento central da vida (o Ser) é autossuficiente, talvez seria um projeto possível para os demais entes virem a ser tal como aquele que os origina. Esse paradigma ressoa em nossa mentalidade atual, alimentando a ilusão de que seria possível encontrar, em nós mesmos, sustentação existencial suficiente para atravessarmos a vida e toda sua complexidade.

Adentrar o universo dessa ontologia e conhecer um pouco de sua lógica interna é uma tarefa indispensável para podermos, posteriormente, compreender por que caminhos a concepção de pessoa (*prosopon*) veio a surgir na cultura, bem como quais as contribuições fundamentais que pode trazer para o campo humano clínico.

Sem termos uma clara visão dessa ontologia do Sujeito e dos percalços que sofreu na história do pensamento ocidental, não é possível compreender a profundidade e a relevância da intervenção que a antropologia assentada na pessoa traz para o campo clínico, em certo momento da história. Dessa forma, iremos, de início, nos lançar em uma investigação tanto sobre o nascimento do mito do Indivíduo/Sujeito, que foi fomentado, em grande parte, pela Filosofia Grega Antiga, quanto sobre a maneira pela tal mito e sua ontologia subjacente foram sendo usados e desenvolvidos por certos pensadores que tiveram dominante influência no campo da filosofia e da teologia.

Se a ontologia que tem o Sujeito como seu paradigma já nos parece ser problemática, pelo fato de dar pouco espaço para a dimensão da relação ter seu lugar ontológico reconhecido, a maneira como foi sendo desenvolvida pelo pensamento ocidental revela-se ainda mais problemática; isso porque um dos grandes problemas que ocorreu nos campos da filosofia e da teologia cristã ocidentais refere-se à distorção realizada na compreensão do que viria a ser o Sujeito que fundamenta a existência. Se, na

Filosofia Grega Antiga, o Sujeito (*Hypokeimenon*) ainda era tomado como um Outro³ – que atravessava o Real e, portanto, também o homem –, a partir da filosofia cristã tecida no Ocidente, culminando com aquela produzida na Modernidade, assistiremos a uma torção desse conceito, a tal ponto que ele deixará de dizer respeito a uma alteridade formadora para vir a ser compreendido como a própria subjetividade humana.

Hypokeimenon, em certo momento da história do pensamento ocidental, será reapresentado como o *Subjectum* latino: aquele que “subsiste em si mesmo” (substância), “o que está *sob* as determinações acidentais do ente”. Essa entidade, no período pós-medieval, não mais será identificada como um Outro radical, isto é, que está para além da representação intelectual e do domínio humano, e que atravessa toda a criação, inclusive, o Homem, mas será identificada como o seu próprio *ego* – o centro gerador de sua racionalidade, ou seja, sua identidade primordial.

De acordo com Fernandes (2014, p. 125), a partir da Modernidade “o fundo ou fundamento da entidade (ser) do ente, do seu irromper e aparecer, consistir e subsistir, foi identificado com a eguidade”. O ser do ente que, até então, era experimentado e compreendido como “essência”, “substância”, será posto pelo pensamento filosófico e cientificista moderno como objetividade – o que significa que aquilo que era vivido como a “presença do Ser” nos entes, agora é tomado como correlato de um “representar”.

A partir dessa distorção, cada evento que se manifesta na vida será sempre referida a um *ego*, do qual depende para existir:

O *ego cogito*, o “eu penso”, ou mais exatamente, o *ego sum* – eu sou, eu existo – agora se põe a si mesmo como “subjectum”: fundamento de representação de todo o ente. Isto significa: a verdade da coisa, do real, do ente no seu todo, deve estar fundada na verdade da mente [...] Assim, o *ego*, ou melhor, a eguidade, ou, melhor ainda, a mente, é apresentada agora como a *substantia*, o *subiectum*, o *fundamentum* por excelência (FERNANDES, 2014, pp. 142-143).

O traço fundamental dessa alienação conceitual – e que, mais ainda, é uma mudança de postura existencial do homem, pois diz respeito a uma posição extremamente presunçosa na qual ele doravante irá se colocar –, está em que o sujeito passa a querer a

³ Cada grande filósofo grego antigo nomeou esse Sujeito de uma maneira peculiar: em Parmênides, ele parece como *Hen* ou *Enai* (Ser), em Heráclito, como *Physis* (Natureza) ou *Logos* (aquilo que gera unidade); em Platão, aparecerá como *Idea*, e em Aristóteles, como *Energeia* (FERNANDES, 2014).

si mesmo, a buscar a si mesmo, a se produzir e a se fornecer a si mesmo. O *ego* passa a ser a alteridade a ser perseguida:

O “eu penso” se transforma em “eu ajo” e o “eu ajo” e em “eu quero”. Mas, assim como o “eu penso” é um “eu me penso”, também o “eu ajo” é um “eu me produzo”, e, no fundo, o “eu quero” é um “eu me quero”. A vontade de domínio de tudo que se dá, do lado objetivo da funcionalidade de sujeito e objeto, como ciência (vontade de conhecimento) e como técnica (vontade de controle), se dá, do lado subjetivo da mesma funcionalidade, como busca de autonomia. A subjetividade se experimenta como um querer pôr-se de pé a si mesma, a partir de si mesma; e como um manter-se de pé a si mesma a partir de si mesma (FERNANDES, 2014, p. 145).

Temos, a partir do desenvolvimento dessa ontologia do Sujeito – que culmina com a busca racional e impessoal do Homem ocidental por critérios indubitáveis a respeito da verdade definitiva sobre a existência –, uma construção histórica do fenômeno que pode ser denominado “o fechamento do Homem”, ou “o esquecimento do homem” (HORUJY, 2010), fenômeno esse que irá configurar um impasse ético na história da humanidade de enormes proporções, o qual vem ressoando de maneira profundamente ruidosa até os dias atuais⁴.

O primeiro capítulo do presente trabalho investiga de forma panorâmica a construção da entidade Indivíduo/Sujeito, bem como as consequências que esse modelo de ser (ontologia) e de Homem (antropologia) tem trazido para a realidade de nossos dias e para o modo de nos relacionarmos uns com os outros. Mais ainda, esse capítulo abordará os caminhos pelos quais a alteridade foi-se desvanecendo paulatinamente na vida humana, tornando o indivíduo uma existência impenetrável.

O filósofo e teólogo contemporâneo Christos Yannaras será um dos guias por essa visita à ontologia da filosofia grega antiga, à teologia filosófica cristã e aos pressupostos filosóficos que embasaram o pensamento moderno europeu, dada a clareza e a precisão pelas quais esse autor apresenta as mencionadas passagens históricas, bem como pelo discernimento sobre as implicações que as perspectivas ontológicas, teológicas e filosóficas trazem para o campo ético e, portanto, para o cotidiano humano⁵.

⁴ A partir dessa leitura, pode-se compreender o fenômeno do narcisismo por um viés mais amplo do que aquele que a psicanálise tem oferecido, já que não se trata apenas de um fenômeno psicológico, mas existencial, ou seja, relacionado ao ser do Homem.

⁵ Tal autor foi descoberto por nós no momento em que elaborávamos a dissertação de mestrado (JÁVERA, 2016) e vem nos acompanhando desde então. O lugar acadêmico que ele ocupa assinala sua habilidade em transitar pelos diferentes registros da vida humana e da ciência: ainda que sua formação tenha ocorrido no campo da filosofia e da teologia, ministrou, até recentemente, aulas na Universidade de Atenas como

Tal recuo no tempo do pensamento ocidental não pretende ser uma atividade excêntrica de capricho intelectual, mas levantamento de material fundamental para nos situarmos em relação ao cenário antropológico e ético que atravessa nosso tempo e, principalmente, para que possamos compreender o que tem motivado a clínica psicanalítica, desde seu advento até os dias atuais, a estruturar suas distintas propostas terapêuticas e seus modos de cuidar.

Essa maneira problemática de compreender o Ser, a partir do Sujeito, contaminou a mentalidade europeia tão profundamente, que se traduziu ao longo dos anos em uma antropologia, em uma psicologia e em uma epistemologia, as quais, como veremos mais adiante, está presente na maneira como a própria psicanálise fundou sua ciência, bem como tende a realizar seu cuidado. Dessa forma, compreender tal ontologia é ter recursos críticos para se reconhecerem os caminhos pelos quais a psicanálise vem se desenvolvendo teoricamente e, em decorrência disso, constituindo o campo de formação da subjetividade de seus pacientes.

A discussão levantada no primeiro capítulo servirá de sustentação para a relação que se pretende estabelecer, ao longo do trabalho, entre ontologia, antropologia e psicologia – dimensões presentes em todos os vértices teóricos da psicanálise.

1.1. Pressupostos antropológicos e suas implicações na prática clínica

De início, pode parecer estranha a constatação sobre a possibilidade de uma concepção de Ser (ontologia), de Deus (teologia), ou do Homem (antropologia) afetar nosso cotidiano, bem como vir a produzir adoecimentos em nosso modo de ser; no entanto, os pressupostos cosmológicos, ontológicos, teológicos, antropológicos, filosóficos, psicológicos, sociológicos não são apenas especulações teóricas inofensivas acerca de seus objetos de estudo, mas geram realidades, promovem a construção de uma maneira específica de vivermos, de nos relacionarmos com a vida e de guiarmos nossa constituição subjetiva.

Um autor bastante lúcido a respeito desse tipo de fenômeno – e que nos tem ajudado a estabelecer maior consciência sobre as relações intrínsecas entre esses distintos registros – é o psicanalista e professor Gilberto Safra. Em um artigo intitulado “Influências teológicas nas teorias psicanalíticas” (SAFRA, 1999), o autor nos sugere um

professor de Ciências Sociais e Políticas. O espírito interdisciplinar da visão de Yannaras será fonte de inspiração para o desenvolvimento de nosso trabalho.

caminho para a compreensão de que existe um profundo entrelaçamento entre os diversos pressupostos que estão presentes no pensamento, na teoria, ou mesmo no texto de um autor, os quais nem sempre são explicitados por quem os escreve, ou reconhecidos por quem o lê. Tal fato pode levar aquele que entra em contato com uma teoria ou certa obra a compreendê-las de forma muito superficial ou, até mesmo, aderir facilmente às ideias ali presentes, justamente por não conseguir adotar uma postura crítica frente às mesmas. Ele assinala:

Quando estamos frente a uma teoria psicológica é importante termos em mente que subjacente a ela há uma perspectiva filosófica, epistemológica e antropológica. Há uma coerência de referencial entre esses diversos registros de conhecimento. A antropologia assinala uma concepção de homem, a psicologia uma teoria sobre o psiquismo humano, a ontologia uma teoria a respeito do ser. Ao lado da ontologia há sempre, também, uma teologia, explícita ou implicitamente. A ontologia discute os fundamentos do ser, a teologia refere-se ao sentido último. Esse pode ser concebido como o Absoluto, o Divino, ou o Imponderável (SAFRA, 1999, p. 132).

Safra ainda continua sua argumentação, afirmando que é importante que percebamos a trama entre esses diversos registros, já que os pressupostos teológicos e ontológicos – quase sempre invisíveis nas teorias psicológicas, pois raramente explicitados por quem as elabora – sempre definem uma antropologia e uma psicologia, e, poderíamos também adicionar, *definem uma orientação ética e um modo de exercer o cuidado*. As maneiras pelas quais se compreende o divino, o Absoluto, ou o Ser, ele dirá, “organizam qualquer texto ou o discurso de qualquer pessoa” e “têm consequências antropológicas, psicológicas e até mesmo políticas”; ou seja, ancoram-se no mundo, pois geram comportamentos e posturas que afetam o cotidiano humano (SAFRA, 1999, p. 132).

Como já mencionado, o primeiro capítulo deste trabalho pretende dar enfoque para a influência que a ontologia grega trouxe para o modo atual de compreendermos o Ser, de existirmos e de nos relacionarmos. Já no capítulo seguinte, a discussão proposta começará a se voltar para a dimensão da antropologia e de suas influências para a realidade da clínica; ou seja, terá como foco uma análise sobre a compreensão que algumas propostas psicanalíticas portam (1) sobre a natureza do ser humano; (2) sobre a etiologia do adoecimento psicológico; (3) sobre que elementos fundamentais motivam o amadurecimento humano; (4) sobre quais seriam as alteridades que mais auxiliariam o

homem a se desenvolver e se constituir psicológica e existencialmente; e, finalmente, (5) sobre qual seria o ponto máximo a ser alcançado pelo homem em termos de maturidade.

Tal análise será realizada a partir de uma leitura hermenêutica tanto sobre os impactos que determinada antropologia tende a trazer para o campo ético-relacional, quanto para o modo pelo qual a dupla analítica funcionará e se utilizará do *setting*.

Dessa forma, enquanto a elaboração do primeiro capítulo se dá por meio de um movimento de diálogo interdisciplinar, a partir do segundo faremos uma aproximação de nossa lente de compreensão para a realidade clínica: de uma investigação de pressupostos ontológicos e teológicos, iremos caminhar em direção às dimensões antropológicas e psicológicas, tendo sempre o foco de atenção voltado para as possíveis consequências éticas que os pressupostos de algumas abordagens clínicas trazem para a realidade humana.

Reconhecemos que a compreensão de Homem (antropologia) que determinado clínico porta – sendo ele consciente ou não dessa compreensão – traz implicações diretas para a maneira pela qual irá nortear seu trabalho terapêutico, organizar o encontro com seu paciente, bem como compor e manejar o *setting* que se lhe oferece para se desenvolver; enfim, traz implicações diretas para a maneira pela qual irá se relacionar com quem pretende ajudar.

As implicações da concepção de Homem que um profissional da saúde porta são de grande impacto para a maneira como seus pacientes terão suas constituições subjetivas realizadas. Tal constatação faz da clínica uma prática responsável tanto pela “cura” (transformação construtiva) dessa realidade, quanto pelo aumento da fratura ética a que estamos submetidos na atualidade, dependendo da maneira pela qual compreende a condição ontológica do ser humano, suas motivações fundamentais, suas necessidades mais originárias e a etiologia de seu sofrimento. Isto ocorre porque a antropologia subjacente a uma perspectiva clínica pode tanto favorecer uma constituição subjetiva fortalecer um modo individual e impessoal (pouco empático e poroso ao Outro⁶) de seus pacientes habitarem o mundo, quanto abri-los para um encontro pessoal com as diversas modalidades de alteridade que os circundam, de modo a permitir serem verdadeiramente transformados por elas.

⁶ Utilizaremos a palavra Outro, com maiúsculo, quando nos referirmos às diversas formas de alteridade que circundam um indivíduo: seus semelhantes, a natureza, a cultura, o absoluto.

Por mais que a dimensão antropológica seja fundante no modo de realizar cuidado na clínica, não é frequente encontrarmos profissionais em nossa área que tenham assumido uma posição bem definida a esse respeito, ou que tenham clareza sobre a maneira pela qual compreendem o ser humano; mais difícil ainda, é encontrar profissionais que trabalhem de forma coerente com a antropologia que aparentemente defendem.

Será a partir dessas questões que o presente trabalho procura dar sua contribuição, fazendo-se convite de reflexão para essa temática e, ao mesmo tempo, defesa de um certo modelo de compreensão de Homem, e também, como veremos ao longo do desenvolvimento do trabalho, de um viés específico de constituição humana e, conseqüentemente, para o desdobramento da relação terapêutica.

Interessa-nos muito acompanhar o percurso que a psicanálise tem realizado acerca de sua compreensão sobre o Homem, pois esse percurso também é fonte de compreensão sobre quais modalidades de alteridade foram adotadas por essa ciência, ao longo de sua evolução, a fim de constituir seus pacientes e auxiliá-los a alcançar um lugar subjetivo tido como maduro e promissor para o contato com os percalços da realidade.

Cada modelo de Homem (antropologia) formula sua concepção particular acerca de que eventos fundamentais adoecem o ser humano, ou desorganizam seu funcionamento mental; dessa forma, também supõe quais elementos devem entrar em contato com a consciência do indivíduo, para que esse possa ter sua saúde restaurada, ou ter sua integração conquistada. Toda antropologia convoca, portanto, uma alteridade específica, um certo “outro” para formar o ser humano, de acordo com as expectativas que guarda sobre o potencial de sua constituição. Não existe terapêutica que não seja oferta de interação com alguma modalidade de alteridade para o ser humano, pois somente aquilo que é um “não-eu” pode levar um indivíduo a se transformar, a constituir um percurso de transcendência pessoal, enfim, a mover-se para um mais-além.

Da mesma forma que uma antropologia convoca determinada alteridade para nortear a constituição humana na clínica, esta, por sua vez, demanda ter sua visita ao encontro analítico garantida por certa postura do profissional. A partir desse entendimento, todo terapeuta é um “guardião” da alteridade que procura oferecer para seus pacientes, a fim de que com ela eles venham a interagir.

Além disso, a alteridade eleita pelo profissional cria um campo relacional, uma dinâmica específica do encontro, bem como um modo de se apropriar da técnica – que,

como será visto, pode ser mais ou menos dotada com a marca de pessoalidade, conforme o tipo alteridade que for escolhido para orientar o processo terapêutico.

Quando a psicanálise é estudada a partir de um ponto de vista histórico, pode-se reconhecer que parte de uma compreensão de Homem ainda muito aparentada com o modo pelo qual as ciências naturais concebiam o funcionamento da vida. Nos primeiros escritos de Freud, nota-se uma forte preocupação de sua parte em compreender as causas do sofrimento humano a partir de esquemas, quantificações, equilíbrios, rotas e distribuições de energia; enfim, uma perspectiva teórica que o levou a aproximar o funcionamento psíquico aos modelos usados pela física e pela química.

Para alguns estudiosos da psicanálise, Freud nunca teria superado essa herança positivista e iluminista. Sulloway (1979) dedica uma longa obra para argumentar sua tese de que os aspectos mais relevantes da psicologia freudiana foram influenciados por preceitos biológicos; e que Freud, ao longo dos anos, teria se especializado em fazer-se um “biólogo disfarçado”, relutando, até o final de sua vida, a explicitar com franqueza as bases de suas teorias psicanalíticas. O crítico expressa sua visão nos seguintes termos:

Tendo começado sua carreira científica como biólogo, ele trouxe seus pontos de vista científicos básicos dos estudos que fizera com os mais importantes iluministas vienenses que trabalhavam nos campos da zoologia, da anatomia e da fisiologia. Assim, durante seus anos cruciais de descoberta como psicanalista (1890-1905), Freud achou perfeitamente natural tomar o homem como uma entidade puramente biológica. No entanto, ele era altamente ambivalente quanto a admitir o verdadeiro tamanho de sua dívida intelectual para com o campo da biologia. De fato, após ter finalmente alcançado sua síntese revolucionária entre psicologia e biologia, Freud procurou camuflar o lado biológico dessa união criativa (SULLOWAY, 1979, p. 4, tradução nossa).

O autor mencionado segue discorrendo essa sua linha de raciocínio ao longo da obra citada, mas não oferece muito esclarecimento a respeito das consequências clínicas atreladas às perspectivas epistemológica e antropológica que sustentam a teoria freudiana.

Já Binswanger (1970), por sua vez, consegue trazer muitas elucidações para a relação que nos interessa; ele dirá, em seu texto sobre a “concepção freudiana do homem à luz da antropologia”, que Freud estuda o homem com a mesma objetividade e com a mesma devoção ao objeto do que aquela utilizada a fim de estudar a *medulla do amnocoetespretomyzon*, no laboratório de Brücke. Tal olhar nos permite entender por que sua clínica teria sido praticada nos mesmos moldes impessoais, por meios dos quais as ciências naturais aproximavam-se de seus objetos de investigação:

[...] aqui, com a ajuda do olho aguçado pelo microscópio; lá, com a ajuda de seu ouvido aguçado por seu 'sentido' e seu 'gênio' infalíveis para as 'condições humanas'. Ao invés da comunicação recíproca, 'pessoal' na relação entre-nós, aparece a relação unilateral entre médico e paciente; e a relação ainda mais impessoal do pesquisador com seu objeto teórico de pesquisa" (BINSWANGER, 1970, p. 226).

A partir da citação acima, percebe-se que Binswanger dá visibilidade para a relação existente entre as dimensões da antropologia e da epistemologia freudianas, ressaltando o fator de impessoalidade que veio a se revelar presente na clínica do criador da psicanálise.

Lohse e Newton (1996) procuraram equilibrar a visão de que a clínica freudiana teria sido realizada de maneira impessoal e totalmente orientada pelo princípio de “abstinência afetiva” (neutralidade ou frieza do profissional, que marcava o clima relacional da dupla analítica, e que fora tão fortemente difundido na década de 1910). Esses pesquisadores revelam sua simpatia por Freud, tomando em mãos os próprios relatos de pacientes que por ele foram atendidos entre os anos de 1921 e 1938, a fim de que o leitor possa ter conhecimento de que havia uma grande diferença de postura entre a que o fundador da psicanálise defendera em seus textos – quando preconizava princípios técnicos para os analistas em formação – daquela que adotava no trato cotidiano com seus pacientes. Para esses autores, “o ideal da técnica clássica, que continua a exercer sua influência em analistas contemporâneos, é fruto de uma reinterpretação e, muitas vezes, de equívocos na tradução das ideias de Freud” (LOHSE e NEWTON, 1996, p. 3).

Apesar da tentativa de esses autores procurarem apresentar Freud como um clínico interessado em seus pacientes e afetivamente presente nas sessões, a partir dos desentendimentos que se desdobrariam entre ele e um de seus discípulos favoritos, Sándor Ferenczi, temos acesso a facetas da personalidade clínica de Freud que nos fazem tirar outras conclusões.

Procuraremos explorar o evento da história da psicanálise, pautado no desencontro teórico-clínico entre os dois autores, no segundo capítulo do trabalho, pois dele emergiram muitas inovações técnicas, as quais têm se revelado bastante fecundas e relevantes para o tratamento das questões que perpassam o Homem contemporâneo.

1.2. A ampliação da entrada de alteridade na clínica psicanalítica e os caminhos do amadurecimento de sua antropologia

Freud, justamente por estar apoiado em uma concepção de Homem próxima à perspectiva do *homo natura*, compreende que o ser humano é mera continuidade das leis e forças que regem a Natureza, e, portanto, determinado pelas experiências passadas que o marcaram subjetivamente. Sob esse ponto de vista, compreende-se que o ser humano tem seus comportamentos definidos pelo conflito pulsional, gerado a partir das distintas e incompatíveis leis de cada um dos registros de seu aparelho psíquico, o que leva Freud a estruturar sua terapêutica exclusivamente a partir de uma intervenção na dinâmica intrapsíquica de seus pacientes, deixando de lado os inúmeros fatores ambientais que compõem o adoecimento humano.

Pelo fato de ter testemunhado, quer em sua clínica particular, quer em seu meio social, os resultados dissociativos da má negociação de um indivíduo entre seus desejos e as expectativas morais que a sociedade lhe impõem, Freud constatou que a falta de intimidade com a dimensão irracional – que habita cada ser humano de forma oculta e sorrateira – seria a causa de muitos dos sintomas psíquicos e físicos que assolavam o Homem sua época.

Assim, o inconsciente, ou ainda, o inconsciente recalçado, será o “outro” que Freud buscará trazer de volta para o contato da vida consciente de seus pacientes. Toda sua clínica se estruturou ao redor da tarefa de permitir que os neuróticos que acompanhava pudessem vir a ter relação íntima com a dimensão inconsciente – habitação, por excelência, do desejo infantil recalçado⁷.

É a partir da realização dessa tarefa primordial que Freud fará do método de associação livre a comunicação essencial de sua clínica, uma vez que tal método seria o mais adequado formato de discurso para que o inconsciente pudesse ter vazão e fazer sua visita ao encontro analítico. O relaxamento produzido por esse tipo de comunicação verbal incomum permitiria que os sonhos fossem mais facilmente lembrados, e os chistes,

⁷ Vale lembrar que, apesar de estarmos insistindo no inconsciente, como aquela alteridade apontada por Freud para constituir seus pacientes, a partir da década de 1920, com sua assim chamada segunda tópica, o termo *id* substituirá aquele primeiro. No entanto, até o final de sua vida, Freud apostará na região depositária do recalque como aquela que teria o potencial mais promissor para alavancar as transformações propostas pela psicanálise: *Wo Es war, soll Ich werden* (FREUD, 1933, p. 102), teriam sido suas palavras, traduzidas na edição *standard* como “ali onde o *id* era, eu devo vir a ser”, ou, como prefere Bruce (1998, p. 68), “Eu devo tornar-me Eu onde o [isso] se encontrava”, “Eu devo advir, devo assumir o seu lugar, aquele lugar onde o isso se encontrava”.

os lapsos e atos-falhos pudessem aparecer com mais facilidade e revelarem, assim, o desejo suprimido que ansiava presentificar-se na vida dos pacientes.

É ainda a partir dessa mesma tarefa clínica que o lugar do analista será definido: sua neutralidade se justificará eticamente, como forma de cuidado para que o analisando não tenha seu foco de trabalho distraído pela participação indevida do profissional. No olhar de Jeanne Lampl-de Groot (1976), as primeiras recomendações de Freud para que o analista servisse como um espelho (FREUD, 1912), no qual o paciente pudesse projetar seus conflitos escondidos, “eram sobretudo destinadas a impedir que os afetos, conflitos e problemas pessoais do analista pesassem sobre o paciente” (LAMPL-DE GROOT apud HAYNAL, 1995, p. 6).

Além dessa dimensão apontada, o princípio de abstinência afetiva imposto à relação também se justificava pela compreensão que Freud aportava sobre a própria natureza do Homem, cuja característica é a de ser um ente que tende a fugir do reconhecimento de seu desejo, e que busca, de maneira inconsciente, alienar-se no prazer e na ilusão. Para Freud, o Homem naturalmente recusa o amadurecimento, e irá postergar ao máximo o processo de substituição de uma vida guiada pelo princípio do prazer por uma orientada pelo princípio de realidade, constatação advinda do testemunho de inúmeros artifícios criados por seus pacientes, ao longo do percurso analítico, a fim de resistirem ao tratamento, inclusive propondo conluios de ordem afetiva com seu analista para permanecerem eternamente infantilizados.

Vê-se, portanto, que a ética subjacente a esses princípios técnicos adotados por Freud era sustentada por sua visão de Homem, que partia de uma forte suspeita em relação à intenção do indivíduo em transformar-se.

A partir dessa breve exposição sobre o encadeamento de fatores presentes na prática de Freud, constata-se que a antropologia ocupa um lugar privilegiado na clínica, pois dela se desdobra uma série de consequências que afetará tanto o modo de a dupla analítica funcionar, quanto o destino da formação psíquica de seus pacientes.

A antropologia freudiana, que compreende o ser humano como profundamente resistente ao amadurecimento, acabou também por levar Freud a relacionar-se com o enquadramento do encontro analítico de maneira pouco flexível, já que a sustentação da firmeza no delineamento do *setting* garantiria uma proteção para o próprio paciente, contra sua tendência a neutralizar os esforços construtivos do terapeuta em conduzi-lo para um novo lugar subjetivo.

Pode-se também perceber que a antropologia adotada por Freud – sendo ela um prolongamento da mentalidade cientificista de sua época, a qual estava imbuída dos pressupostos da ontologia individualista e especulativa para a qual já chamamos atenção –, acabou por configurar um relacionamento um tanto impessoal entre o médico e seus pacientes, justamente por ser ditado por inúmeras regras pré-existentes ao encontro, as quais não levavam em consideração as necessidades singulares dos últimos. Mais ainda, sendo o uso da palavra o único caminho para a interação com a alteridade escolhida por Freud para formar seus pacientes (consequência fundamental de sua epistemologia), o excesso de intelectualismo tornou-se uma forte marca do perfil de psiquismo que era constituído em sua clínica.

A partir de todos esses elementos apresentados, conclui-se que a intenção terapêutica de Freud era retirar seus pacientes de uma condição de indivíduos – organismos determinados por forças desconhecidas –, a fim de transformá-los em “sujeitos” do próprio desejo. No entanto, tal perspectiva, para nós, não parece ser um percurso de constituição humana muito promissor para tratar das questões que se manifestam na contemporaneidade, uma vez que tal “sujeito”, sendo ele ainda tão profundamente “ensimesmado”, ou seja, aberto apenas para seus próprios subprodutos inconscientes, não deixa de ser um indivíduo, ainda que intelectualmente sofisticado.

O final da década de 1910 foi decisivo para a história da psicanálise, pois deu a essa prática material clínico inédito para rever suas posições técnicas, bem como sua compreensão sobre a formação do psiquismo humano e das muitas modalidades de adoecimento psicológico que eram testemunhadas em seu cotidiano clínico.

Nessa época, Freud (1919) começa a desconfiar de que aquele lugar um tanto distante e passivo do analista poderia prejudicar a dinâmica de análise de alguns pacientes. Ao revelar as mudanças técnicas que realizou com seu paciente de nome Sergei Pankejeff (conhecido na literatura psicanalítica como o “homem dos lobos”), o médico vienense teria percebido que a atividade de integração psíquica (“psicossíntese”) realizada pelos processos egóicos, capaz de rearranjar os elementos afetivos que haviam sido “divididos” pela atividade de análise (separação dos componentes representativos que sustentavam o sintoma), poderiam não estar funcionando conforme o esperado, na vida do paciente.

Essa disfunção da capacidade simbólico-integrativa da psique de alguns analisandos demandaria certa mudança na postura do analista, ou melhor, maior atividade de sua parte. Nas palavras de Kupermann (2010, p. 34), em momentos de eventual

estagnação de um tratamento, a aposta de Freud teria ido no sentido de “incitar o analisando ao enfrentamento do objeto da sua fobia ou do horror ao ato que o paralisa protelando o término da análise, para retomar, por meio do incremento da angústia, o fluxo produtivo da livre associação”.

Algo que chama a atenção sobre esse episódio, relacionado à mudança de estratégia clínica trazida por Freud a partir dos casos que colocavam a análise em xeque, está no fato de que tais experiências não o levaram a repensar a modalidade de alteridade a ser escolhida para formar seus pacientes, mas geraram apenas um pequeno ajuste técnico para possibilitar o resgate da troca com essa mesma alteridade, o inconsciente. Além disso, a mudança na postura do analista foi realizada no sentido de uma saída da neutralidade para a atividade – provocação do analista para a retirada do paciente de uma postura defensiva –, e não da “ausência” para maior “presença” de si diante do outro.

Ferenczi, parceiro de Freud nessas reformulações técnicas, levou mais a fundo tal impasse levantado pelo fenômeno da estagnação analítica, e não se contentou (depois, é verdade, de inúmeras tentativas feitas no mesmo sentido que Freud empregou em sua experiência) apenas em ajustar detalhes no modo corrente de analisar, mas se questionou sobre o valor mesmo da interação afetiva do paciente com seu analista, bem como do papel da presença sensível do último em relação ao primeiro.

Ferenczi reconhece, a partir do final da década 1920, que a troca afetiva que pode ser vivida pela dupla, constitui, em si, uma forma de alteridade formativa e transformadora para seus pacientes. Por meio dessa nova alteridade – a intersubjetividade –, esses pacientes poderiam sair de uma posição de submissão, há muito tempo construída pela educação familiar e social recebidas, e agora reencontrada na relação com o analista, para descobrirem um nova posição, mais saudável, mais fiel às suas singularidades, e mais promissora para suas constituições psíquicas.

A ativação do campo dos afetos seria reveladora de traumas, e, por isso mesmo, perigosa para o processo analítico, mas, talvez, o único caminho de superação, ou elaboração dos mesmos; daí seu potencial terapêutico inestimável.

A consideração de que esse campo era valioso clinicamente se justificava na descoberta ferencziana de que o ser humano não nasce tão independente e rico em recursos psíquicos quanto os analistas, até então, pareciam acreditar.

Ferenczi começa a tocar em um tema divisor de águas na psicanálise, que foi o da dependência que um ser humano tem em relação ao seu ambiente de cuidado para que possa formar um psiquismo sólido o suficiente a fim de enfrentar os desafios que o contato

do indivíduo com a realidade lhe colocam. A presença amorosa de um outro no começo da vida humana será compreendida como chave primordial para o desenvolvimento de um sistema psíquico saudável, uma vez que essa presença fortalece o ego e o dota de disposição para a futura sustentação necessária da personalidade no encontro com as experiências de oposição advindas do mundo (frustração).

Foi a partir do reconhecimento de um nível mais profundo da precariedade do ser humano e, portanto, de sua necessidade inerente de acolhimento ambiental (dimensões da hospitalidade e da empatia), que o estabelecimento do campo de interação afetiva no encontro analítico pôde ser justificado, fazendo de Ferenczi o “primeiro intersubjetivista” (SZECSÖDY, 2007) da história da psicanálise.

Com ajuda do médico húngaro, a psicanálise teve a oportunidade de conhecer a riqueza de uma relação viva e real entre analisando e analista, bem como o potencial transformador do uso que o último pode fazer da dimensão contratransferencial que surge nesse contato.

Além do inconsciente recalcado teríamos, a partir de então, *a própria relação*, ou ainda, o campo intersubjetivo como nova modalidade de alteridade a ser oferecida pela clínica psicanalítica, o que transformará significativamente seu campo ético-relacional, justamente por possibilitar que esse campo venha a ser palco para o surgimento da *personalidade*⁸, entendida, nesse contexto, como qualidade relacional que permite à dupla estabelecer maior grau de intimidade, bem como acesso a sofrimentos psíquicos de ordem primitiva que, até então, eram negligenciados pela tradição.

O estudo minucioso dessa passagem da clínica freudiana para a clínica ferencziana é rico para o nosso escopo investigativo, uma vez que pavimentou a possibilidade para que uma nova antropologia viesse a ser considerada pela teoria psicanalítica, bem como para que a dimensão da *relação* pudesse vir a ocupar um lugar mais central na constituição humana – fato esse que abre caminho para que a concepção pessoa (*prosopon*) um dia viesse a emergir no campo psicanalítico.

Assim, sem reconhecer o potencial transformador que o aparecimento do elemento de *personalidade* – respeito à singularidade do outro – trouxe para a clínica

⁸ Ao longo do trabalho adotaremos os termos *pessoa*, *pessoal* e *personalidade* em dois registros distintos. O primeiro deles é a partir de seu uso comum, que refere-se àquilo que é singular e respeitoso ao modo de ser de alguém. A segunda maneira de se utilizar desses termos será apresentada no capítulo 4, quando abordarmos a *pessoa* a partir da concepção de *prosopon*.

psicanalítica, não é possível compreender por que caminhos a concepção antropológica de pessoa adentra em seu leque de preocupações.

Uma vez que o tema fundamental desta tese é motivado pela investigação sobre o surgimento da pessoa na clínica – tanto de um ponto de vista histórico, quanto em termos de processo clínico –, temos necessariamente que passar por alguns acontecimentos-chave que possibilitaram sua antropologia subjacente emergir. Um deles certamente foi a entrada da qualidade relacional de personalidade, que, mais especificamente, pode ser definida e manifestada por um conjunto de elementos que dizem respeito à disponibilidade do analista no contato com seus pacientes, tais como: empatia, hospitalidade, flexibilidade no manejo do *setting*, paciência, bom humor, habilidade em favorecer o estabelecimento do jogo⁹, entre outras qualidades que permitem o desenvolvimento do trabalho ao redor de uma atmosfera amistosa, cooperativa e transicional.

Uma das consequências da entrada da personalidade no campo relacional da dupla analítica está em que o “outro” constitutivo adotado pela psicanálise passa a ganhar maior largueza, ou ainda, maior teor real de alteridade. Quando o campo psicanalítico convida a intersubjetividade para cuidar e transformar seus pacientes, tem-se um movimento de enriquecimento da proposta clínica em termos da alteridade constitutiva a ser experimentada, uma vez que o “outro” formativo de referência já passa a portar elementos realmente novos em relação ao sujeito e ao seu circuito intrapsíquico.

Essa ampliação do campo de alteridade veio a ser desenvolvido mais tarde pela psicanálise, com maior consistência, em solo inglês. Muitos analistas, que atuavam na Grã-Bretanha (centro criativo em ascensão da psicanálise a partir das décadas de 1920 e 1930), encontraram em suas práticas clínicas um tipo de sofrimento humano e de funcionamento psíquico que os fizeram acolher e validar as descobertas ferenczianas. Ainda que não pudessem explicitar sua filiação junto ao nome de Ferenczi, tendo em vista que esse analista fora descreditado no meio psicanalítico, muito por conta das difamações que Ernest Jones (1957) teria manifestado em seu terceiro livro sobre a vida de Freud¹⁰, muitos estudiosos da psicanálise (BORGONGO, 2007; BOROSSA, 2007) reconhecem

⁹ Nos trabalhos de Ferenczi a concepção de jogo como atividade terapêutica e de comunicação intersubjetiva aparece como *spielen*, enquanto que nos textos originais de Winnicott aparece como *playing*, traduzida para o português como “brincar”.

¹⁰ BONOMI, C. (1998) Jones's Allegation of Ferenczi's Mental Deterioration: A Reassessment. International Forum of Psychoanalysis, 7:4, 201-207.

uma linha de continuidade entre o modo de clinicar de Ferenczi e aquele exercido por analistas do “grupo do meio” ou “grupo independente” britânico.

As esquizofrenias, as psicoses e o sofrimento de pacientes *borderlines* ajudaram a psicanálise pós-freudiana, exercida no território britânico, a reconhecer o papel fundamental do ambiente de cuidado na constituição psíquica humana e a desenvolver uma clínica que levasse em conta a demanda de sustentação (*holding*) do ser humano em seu processo de amadurecimento (WINNICOTT, 1945d¹¹).

Um fator que consideramos ser fundamental na revisão realizada por esse grupo de analistas foi o reconhecimento de que o homem é profundamente, ou ainda, *absolutamente dependente* do outro/ambiente em suas primeiras semanas de vida, tanto para experimentar a continuidade de si ao longo do tempo, quanto para desenvolver-se física e psiquicamente.

Winnicott, por exemplo, compreenderá que o ser humano nasce em um lugar de tamanha fragilidade e precariedade, que nem mesmo poderíamos afirmar a existência de um bebê enquanto unidade em si mesma, ou seja, à parte de seu cuidador. A famosa frase, que teria cunhado seu entendimento sobre a situação inicial do ser humano assentada na dependência, teria sido: “Aquilo que chamamos de ‘bebê, não existe – uma vez que, ao tentar descrever sua existência, estaremos imediatamente nos referindo ao bebê e a alguém que o cuida. Um bebê não pode existir por si só, pois é sempre parte de uma relação” (WINNICOTT, 1964a, p. 88, tradução nossa).

Tal convicção, confirmada pela experiência transferencial com pacientes que se permitiam viver uma regressão a estados primitivos do desenvolvimento no *setting* analítico, bem como a observação direta de bebês na interação com seus cuidadores, alterou profundamente a compreensão da etiologia do sofrimento psíquico e dos processos que estariam envolvidos no amadurecimento humano. O entendimento de quais seriam as tarefas fundamentais da clínica e de como poderiam ser os padrões da dinâmica relacional da dupla analítica também foi muito afetado, uma vez que reconhecer o fato da dependência inicial humana é, inevitavelmente, também incluir novas possibilidades de comunicação e de experiências transferenciais no itinerário clínico.

Além da nova compreensão antropológica que surge a partir dos questionamentos e dos experimentos de Ferenczi, a qual é endossada pelo testemunho de muitos analistas

¹¹ As referências à obra de Winnicott serão aqui feitas a partir da organização que Knud Hjulmand (1999) realizou.

do grupo independente britânico, outro fator decisivo para podermos afirmar que a psicanálise entrava em um novo tempo ou “paradigma” (LOPARIC, 1997, 2001, 2006) foi o reconhecimento de que a natureza do sofrimento humano, revelado no mundo pós-guerra, era distinta daquela percebida por Freud a partir do sintoma neurótico que se manifestou na sociedade vienense vitoriana dos finais do século XIX.

Winnicott (1960c, 1965m), por exemplo, relata o fato de que muitos de seus analisandos reclamavam sofrer por não sentirem-se reais; eles também diziam experienciar um profundo tédio por não poderem encontrar um sentido pessoal em suas vidas e nos afazeres do cotidiano. Tais relatos ainda não haviam sido compartilhados pelos psicanalistas da geração anterior.

A partir das novas constituições de subjetivação e configurações de sofrimento que chegavam até os consultórios, não mais seria tarefa exclusiva da clínica psicanalítica tratar dos conflitos pulsionais de seus pacientes, pois haveria de incluir em suas habilidades terapêuticas o acolhimento de um sofrimento de ordem existencial. A demanda atual era a de que a clínica auxiliasse seus pacientes a entrar em contato com uma categoria de alteridade que fosse mais palpável, e que neles produzisse a confirmação de uma troca tangível, de uma presença viva, bem como de um encontro real que os pudesse transformar, ou ainda, que pudesse oferecer um “novo começo” (BALINT, 1993).

A “era do sujeito” começava a dar lugar para o momento do *self*; por sua vez, o modo distante e intelectualizado por meio do qual a dinâmica relacional psicanalítica acontecia até então, entrava em ocaso diante da demanda por proximidade e empatia. Junto a isso, um novo “outro” passa a ser anunciado, portador de uma presença ainda maior de alteridade que o inconsciente recalcado e a intersubjetividade portavam.

1.2.1. Do sujeito ao *self*, do inconsciente ao campo transicional

As contribuições de Donald Winnicott fazem surgir no campo psicanalítico uma antropologia bastante distinta daquela que Freud adotara, e muito mais elaborada do que a esboçada por Ferenczi em seus últimos anos de vida.

Com a ajuda do pensamento do autor britânico, o amadurecimento do ser humano não será mais compreendido exclusivamente a partir de passagens da libido por zonas erógenas, pois, para ele, o ser humano, desde o início de sua vida, é movido pela busca de relação e intimidade com seu meio, a fim de amadurecer. O outro/ambiente também não será mais apontado como meramente objeto de satisfação do hedonismo inato do

bebê, mas como possibilidade do surgimento de si no mundo. “Não é a satisfação instintiva”, dirá Winnicott (1971a, p. 159), “que faz o bebê começar a ser, a sentir que a vida é real e a descobrir que vale a pena vivê-la”; tal afirmação muda o eixo de compreensão sobre as motivações que levariam um bebê a se desenvolver.

De acordo com Phillips (2006), é o cuidado materno que torna possível ao *self* do bebê enriquecer-se com a experiência instintiva. Um dos papéis essenciais da mãe (ou cuidador substituto), segundo esse estudioso da teoria winnicottiana, seria o de proteger o *self* de seu bebê em relação a possíveis “assaltos” da vida instintiva, bem como mediar a visita dessa dimensão em sua corporeidade, a fim de que tal encontro venha a ser realizado apenas em um momento maturacional favorável, ou seja, quando o bebê já está de posse de uma organização egóica capaz de utilizá-la para seu amadurecimento. De acordo com Winnicott (1971a, p. 160), “o *self* deve preceder o uso do instinto pelo *self*; o cavaleiro deve conduzir o cavalo, e não ser levado por ele”.

Compreende-se, a partir daqui, que o ser humano, em seus momentos iniciais de vida, é profundamente precário, pois dependente de um cuidado adaptativo (sintônico às suas necessidades), a fim de que comece a existir, ou seja, a singularizar-se, já que “os lactentes humanos não podem começar a *ser* exceto sob certas condições” (WINNICOTT, 1960c, p. 43).

A dependência absoluta de um bebê em seus momentos iniciais de vida não era um fato reconhecido na época em que Winnicott apresenta suas ideias, ou seja, sua nova antropologia. Quando nos aproximamos da condição do infante, tal como Freud ou Klein a apresentam, somos levados a acreditar que aquele já vem ao mundo com uma grande maturidade à sua disposição. O bebê descrito por Freud já nasce em condições de desejar, ao passo que a teoria de Klein afirmará que o bebê já vem ao mundo sendo capaz de invejar, bem como com o poder de destruir o outro. Essa compreensão, no olhar de Winnicott, já pressupõe uma autonomia do *self*, estruturação do ego e, até mesmo, um esquema corporal pessoal bastante desenvolvido.

Tais fenômenos descritos pelos dois autores citados serão, no olhar de Winnicott, compreendidos como *aquisições* ou *conquistas* maturacionais, e não como habilidades pré-disponíveis ao bebê: “seria incorreto pôr a gratificação instintiva (alimentação, etc.) ou as relações objetais (relacionamento com o seio) antes do tema da organização do ego (isto é, o ego do lactente reforçado pelo ego materno)” (WINNICOTT, 1960c, p. 49).

Dentro do campo de discussão sobre a teoria do relacionamento paterno-infantil, haveria dois grupos distintos de psicanalistas, afirmará Winnicott (1960c, p. 40): um que

concorda e outro que não concorda com o fato de que, nos estágios iniciais do lactente, esse e o cuidado materno não podem ser separados. Para esse autor, não é suficiente que se reconheça que o ambiente é *importante* na vida de um bebê de poucas semanas de vida, uma vez que esse fator é tomado por ele como *imprescindível*, não apenas para o surgimento dos mecanismos de defesa (saudáveis) do ego, mas para a formação mesma de uma unidade a que chamamos indivíduo, e que, eventualmente, pode-se reconhecer distinta de seu ambiente (um “eu” discriminado de um “não-eu”).

Melanie Klein, grande referência para a psicanálise britânica e para o próprio Winnicott, já havia tocado no tema acerca do papel do ambiente no período inicial da vida humana, mas não teria sido suficientemente radical quanto ao reconhecimento de seu real lugar:

Sugiro [...] que seu trabalho [de Klein] e o de seus colaboradores deixaram aberto para consideração posterior o desenvolvimento do tema da *dependência completa* [...] Não há nada no trabalho de Klein que vá contra a ideia da dependência absoluta, mas me parece não haver nenhuma referência específica ao estágio em que o lactente existe tão-somente por causa do cuidado materno, junto com o qual ele forma uma unidade (WINNICOTT, 1960c, p. 42).

Dentro do escopo da presente pesquisa, o reconhecimento da precariedade inicial do bebê presente na teoria de Winnicott, a partir da discussão que ele traz sobre o tema da dependência dos cuidados ambientais, tem um valor inestimável para a clínica psicanalítica, uma vez que levou a relação a alcançar um novo estatuto, como dimensão fundante do ser humano, como possibilitadora do início de sua constituição. Afirmar a existência de um período de dependência absoluta na vida humana é reconhecer que o Homem não nasce já sendo um indivíduo, alguém que tem sua existência garantida no momento de seu nascimento, uma vez que depende da sustentação de um outro para que possa começar a existir e, quem sabe, futuramente, vir a desejar, invejar, sentir ódio, etc.

Reconhecer teoricamente, e, mais ainda, dar lugar na transferência à dependência humana inicial, foi um gesto de intervenção no campo psicanalítico vigente na época de Winnicott, uma vez que tal fato demandou o acolhimento da total precariedade humana inicial, até então, ignorada.

O desenrolar desse episódio na história da psicanálise será investigado no terceiro capítulo, ao dar-se enfoque para as consequências que trouxe para o modo de Winnicott

clínica, ou seja, de relacionar-se com seus pacientes e de manejar a técnica no encontro analítico.

A antropologia apresentada por esse autor demanda a reconfiguração do campo ético-relacional, de um manejo técnico diferenciado, o que acabará por descortinar um ainda desconhecido destino da constituição humana, bem como a apresentação de uma nova dimensão de alteridade para seus pacientes.

O reconhecimento de que o ser humano tem sua própria natureza marcada pela necessidade de sustentação fará Winnicott pensar em estratégias clínicas, de forma a permitir que seus pacientes encontrem um respaldo no campo da alteridade mais consistente e promissor do que aquele oferecido pelo inconsciente recalcado. Ele percebe que apenas a troca direta com o outro não é suficientemente capaz de oferecer sustentação e companhia para um ser humano ao longo de seu processo de amadurecimento; assim, o encontro com o campo cultural – um dos desdobramentos do “espaço potencial” –, será uma modalidade de alteridade apontada por ele como tendo grande valor para a constituição humana. Promover para seus pacientes o estabelecimento, bem como uma maior intimidade com essa área da experiência humana, será tarefa fundamental da clínica winnicottiana.

O caminho privilegiado para que alguém possa acessar esse grande fundo comum à humanidade – a cultura –, é o brincar, já que essa atividade, segundo Winnicott (1971a, p. 170), “leva naturalmente à experiência cultural, constituindo seu alicerce” (idem, *ibidem*).

O brincar se tornará o método de encontro do ser humano com o campo cultural (área transicional da experiência) por excelência, e de constituição do si-mesmo. Isso porque, a partir da antropologia winnicottiana, o *self* é concebido como portador de um pudor muito específico, que demanda, assim, uma forma de comunicação com o mundo externo que seja indireta, e que lhe dê a oportunidade de se revelar e de se movimentar no mundo, ao mesmo tempo em que possa permanecer em silêncio e recluso em sua solidão originária.

É por conta dessa marca paradoxal do *self* que o brincar aparece como o veículo mais adequado para que o Homem possa adentrar no campo cultural e ali encontrar subsídios para que suas questões fundamentais sejam postas em movimento.

Mais uma vez, agora com Winnicott, teremos a oportunidade de exercitar o olhar para a intrínseca relação entre a antropologia subjacente a uma teoria psicanalítica e as consequências que ela carrega consigo em termos de ética relacional e técnica terapêutica.

Por meio das contribuições desse autor, também será possível perceber que a alteridade oferecida pela psicanálise ganha, ao longo de sua evolução, um maior alargamento, já que não é mais dentro de si ou no campo intersubjetivo, apenas, que alguém encontraria apoio psíquico para se constituir, bem como companhia de atravessamento de suas questões existenciais, mas também na “terceira área da experiência” (WINNICOTT, 1971a, p. 165) – que não é nem puramente subjetiva ou objetiva, sendo, fundamentalmente, um lugar de “entre”.

Os novos elementos presentes na antropologia de Winnicott são, definitivamente, passos fundamentais na pavimentação do caminho para o aparecimento do modelo de pessoa que aqui se busca, ainda que esse autor não tenha conferido a tal termo um estatuto conceitual. A palavra “pessoa” (*person*) e “pessoal” (*personal*) são encontradas com frequência em seus textos, mas sempre com uma conotação informal, e referidas ao potencial criativo e singular de cada ser humano.

Em uma palestra realizada na década de 1940, e depois registrada em seu livro intitulado *The child, the family, and the outside world* (1987, não traduzido para o português), Winnicott (1964a, p. 75) apresenta sua forma de compreender o exercício da pessoalidade realizada por um bebê:

Eu tenho pensado em como começar a descrever bebês como pessoas. É fácil ver que, quando a comida entra no corpo do bebê, ela é digerida, e parte dela é distribuída e usada para o crescimento. Parte dela é armazenada como energia, e parte dela é eliminada de uma forma ou de outra. Isso é olhar para o bebê com interesse apenas no corpo como entidade física. Mas se olharmos para o mesmo bebê, nos interessando pela pessoa que está ali, podemos ver facilmente que há também uma experiência de alimentação imaginativa. Os dois tipos de alimentação – física e imaginativa – estão conectados e se baseiam um no outro (tradução nossa).

O médico inglês nos ajuda a compreender sua posição, quando afirma, ainda, que “um bebê não é apenas um corpo, mas é também uma pessoa” (idem, p. 79); e é justamente uma pessoa porque pode enriquecer sua experiência corporal com sua vida imaginativa, apropriando-se dela de maneira singular, ou seja, a partir de sua criatividade primária. Assim, segundo Winnicott, no momento em que pode expressar sua criatividade e se apropriar de sua vida corporal imaginativamente, o bebê já pode ser considerado uma pessoa. Vê-se, portanto, que a pessoa, de acordo com a teoria winnicottiana, é um ser relacional e criativo.

Muitos psicanalistas que trabalham com a concepção de *self* utilizam com frequência o termo “pessoa” a partir dos mesmos pressupostos pelos quais Winnicott o faz. Recentemente foi publicado no Brasil um livro de Neville Symington (2017), intitulado “A psicologia da pessoa”, no qual se nota a utilização desse termo a partir da ideia de que nenhum ser humano é igual ao outro. Algo que é pessoal, nessa perspectiva, é algo que não se repete, que é único, absolutamente singular. É por meio desse sentido que a clínica psicanalítica assentada no *self* e na pessoa frequentemente se desdobra.

É igualmente notável a recorrência do termo “pessoa” nos textos de psicólogos influenciados pela corrente filosófica do existencialismo; Carl Rogers e Rollo May são alguns exemplos. Esses autores também orientam suas teorias psicológicas e suas propostas clínicas a partir dos termos “*self*” e “pessoa”, mas sempre tendo em consideração que o que caracteriza esse centro identitário é a capacidade de o ser humano ser *autoconsciente*. Dessa forma, privilegiam uma compreensão sobre o que é ser pessoa a partir desse critério, e não pelo da criatividade, como Winnicott e alguns de seus seguidores o fazem.

A maneira pela qual queremos compreender, aqui, o que é ser “pessoa” – a partir da concepção de *prosopon* – é um tanto distinta das citadas acima, inclusive daquela oferecida por Winnicott. É apenas no contato com os trabalhos de Gilberto Safra que começaremos a ter acesso a essa nova antropologia, a qual, como será visto mais adiante, altera profundamente o itinerário terapêutico já estabelecido, bem como o norte ético-relacional da clínica psicanalítica.

1.2.2. A visita de uma alteridade radical no campo transferencial da clínica psicanalítica e a formação da pessoa (*prosopon*)

A constatação realizada por Safra (2004, 2006) de que o ser humano não é apenas *inicialmente*, mas *ontologicamente* dependente do Outro¹² para existir, e, conseqüentemente, para se constituir, é uma das descobertas que mais causa impacto para a clínica psicanalítica contemporânea, uma vez que apresenta para essa atividade novas possibilidades de formação subjetiva e novos modos de realizar o trabalho clínico.

¹² Safra (2004, 2006) utiliza a palavra Outro, em maiúscula, para referir-se aos contemporâneos, aos ascendentes, aos descendentes, à coisa, à natureza, ao mistério: aspectos que, para ele, são fundamentais na constituição da “morada” humana no mundo.

A dependência, compreendida como fator que diz respeito ao próprio *ser* do Homem, à sua própria estrutura – e não apenas à formação inicial de seu psiquismo –, eleva a *relação* a um estatuto ontológico, pois essa dimensão passa a ser compreendida como o único “lugar” no qual a existência humana pode realmente acontecer.

A partir da concepção de *sobornost*, trazida da filosofia russa desenvolvida no final do século XIX, Safra afirmará que o *ethos* do ser humano – aquilo que lhe caracteriza existencialmente e que lhe permite acontecer no mundo – é comunitário, e que somente é possível ao Homem alcançar um lugar subjetivo, que seja fonte de gesto pessoal¹³, em meio a uma pluralidade de Outros. Um ser humano jamais pode ter seu percurso de vida realizado a não ser na companhia polifônica de alteridades, já que “toda ação humana é uma ação de *nós*” (SAFRA, 2004, p. 69).

É por meio do caráter comunitário do ser humano que podemos começar a nos aproximar da complexidade da antropologia apresentada por Safra, ou seja, da concepção de pessoa que ele traz para a clínica psicanalítica, bem como das novas tarefas clínicas e do novo tipo de manejo que ela demanda.

Mais um ponto paradoxal da condição do ser humano apresentada por Safra está em que, mesmo sendo ontologicamente “outros”, cada Homem é absolutamente singular. Embora cada indivíduo aconteça em comunidade, dirá o autor (SAFRA, 2006, p. 25), é, no cerne de si mesmo, solidão: “nascemos em comunidade, mas o nascer e o morrer são experiências solitárias [...] temos necessidade do Outro, estamos abertos ao Outro, mas há experiências em si mesmas que revelam que o ser humano é originariamente só”¹⁴.

A necessidade de compreender o ser humano a partir do paradoxo é muito cara a Safra, pois acolher tal necessidade é se colocar em defesa do próprio ser do Homem, que é marcado pelo mistério e pela transcendência, característica essa que o permite escapar da imposição de quaisquer definições racionais e deterministas sobre si. Assim, para o autor, o paradoxo é o meio privilegiado por meio do qual pode-se realizar uma epistemologia adequada à condição mesma do Homem.

¹³ O “gesto” foi formulado por Winnicott (1965m) como a ação criativa advinda da parte mais central do *self*, que um bebê de pouco tempo de vida já pode realizar. Safra (2006) desenvolve essa compreensão e faz do “gesto” uma concepção que diz respeito ao posicionamento de uma pessoa por meio do qual ela afirma sua singularidade, mesmo à revelia das condições externas. Gesto é oposto à submissão e à omissão. A compreensão de Safra sobre o termo “gesto” será mais bem apresentada no capítulo 4, quando o tema da espiritualidade for abordado.

¹⁴ Guimarães Rosa apresenta de forma poética, em “Grande sertão: veredas” essa mesma ideia, por meio da frase: “Riobaldo, a colheita é comum, mas o capinar é sozinho” (ROSA, 2001, p. 46).

Adotar e sustentar o paradoxo, ao se debruçar sobre a condição humana, é também um gesto político e ético dentro da tradição científica e, portanto, psicanalítica, já que

A Psicologia e a Psicanálise nasceram sob a égide do projeto científico que, no intuito de legitimar as experiências clínicas, buscou princípios metodológicos relacionados principalmente às ciências físicas e biológicas, ou seja, princípios que descrevem o psiquismo humano segundo uma perspectiva racionalista. Em decorrência desse fenômeno, frequentemente encontramos em nossa área de trabalho uma teorização da subjetividade humana e da situação clínica excessivamente abstrata e objetificada, incapaz de contemplar as dimensões do *ethos* e da condição humana [...] Esta problemática vem sendo assinalada, exemplarmente, pelos pacientes que afirmam sofrer a agonia do totalmente pensado. Eles se referem a um mundo em que tudo é excessivamente nomeado e racionalizado, sem que seja levada em conta a dimensão do ser humano que está para além de qualquer possibilidade de conhecimento e para além de qualquer tentativa de apreensão da experiência humana, por excessiva nomeação (SAFRA, 2006, pp. 19-20).

O paradoxo revela algumas marcas fundamentais do Homem: ente que está no mundo, mas que não pertence ao mundo; que porta uma biografia, mas que está para além de suas determinações; que acontece na imanência, mas que está apontado para a transcendência; que desliza na superfície da vida, – dimensão ôntica, dos acontecimentos –, ao mesmo tempo em que está sempre diante da revelação de sua estrutura, condição, ou fundo existencial – registro ontológico, referente a seu ser¹⁵.

A partir do entendimento de que o Homem acontece no interjogo entre o registro ôntico e o ontológico, cada encontro ou desencontro, cada alegria ou sofrimento humanos vividos, são compreendidos por Safra como *oportunidade* para que possamos acessar a condição que nos constitui – condição essa marcada pela finitude, pelo desterro (falta de um lugar fixo de morada), pelo avizinhamo com o nada (constante proximidade com o não-ser e com a possibilidade da falta de sentido), pela instabilidade, pela precariedade –, bem como nos posicionarmos criativamente diante dessa situação, estabelecendo, assim, um porvir, uma esperança de destino a partir de tal condição.

Compreender o Homem como ser paradoxal demanda da clínica psicanalítica um duplo olhar, já que o analista terá que reconhecer que, por detrás de cada manifestação apresentada por seu paciente, encontra-se uma revelação sobre a própria condição humana. Eis uma das marcas do “ser pessoa” para Safra: o Homem é “ícone”, é imagem

¹⁵ Safra (2006) discrimina o registro ôntico do ontológico em seu livro “A hermenêutica na situação clínica”. Essa discriminação conceitual será mais bem trabalhada no capítulo 4.

de si, mas é acesso a um mais além de si – é janela para o ontológico, escada para o transcendente¹⁶.

Dessa forma, clinicar, a partir da concepção de pessoa que Safra apresenta, é estar atento à necessidade de se manejarem as dimensões de imanência e de transcendência, que participam da vida de cada ser humano. Esse assinalamento já aponta para uma implicação da antropologia da pessoa (*prosopon*) na situação clínica: a formação de um olhar ôntico-ontológico do analista.

Além de ser comunitário – um si mesmo, que é, ao mesmo tempo, seus outros –, bem como ser de transcendência – que habita o tempo e o espaço, mas está sempre voltado para um mais além –, a pessoa, tal como Safra a apresenta ao longo de sua obra, se constitui enquanto tal por meio do exercício consciente da abertura humana para o absoluto, para uma alteridade que lhe é totalmente não-familiar, radicalmente outra. Essa marca do ser pessoa faz do Homem um ente que anseia ter sua identidade “des-criada”, transformada em um Outro – aquilo que o transcende.

“A alma humana anseia tornar-se Outro”, afirma Safra (2010); e, ainda, em outra oportunidade, dirá, na companhia de Bakhtin: “a alma é o espírito que não se realizou” (BAKHTIN apud SAFRA, 2006, p. 158), compreendendo, aqui, que é destino da alma humana vir a ser “espírito” – *pneuma*, dimensão da interioridade humana capaz de se deslocar no tempo e no espaço, visitar passado e futuro, bem como capaz de permanecer em si, ao mesmo tempo que se faz totalmente aberta ao Outro. Se a alma diz respeito a uma identidade humana estanque, ainda presa a memórias, afetos pontuais, a marcas biográficas, o espírito diz respeito à possibilidade de o Homem ser livre, transitar no campo da alteridade e experimentar ser Outro – daí a imagem do ar (*pneuma*) para representá-lo.

É a partir desse sentido “de anseio em tornar-se Outro” que o autor compreende a dimensão desejante no ser humano: “somos seres que anseiam pelo absoluto, e que ao longo de seus caminhos sonham com a realização do que dormita no fundo de nós mesmos. Vivemos atravessados pelo pressentimento de si, pela memória do ainda-não” (SAFRA, 2008, p. 104).

¹⁶ Pelo fato de ser pouco conhecido pela psicanálise, o símbolo icônico será apresentado, também no capítulo 4. No entanto, é importante que já se tenha em consideração que o ícone é distinto dos símbolos representativo e apresentativo, uma vez que não apenas representa e apresenta um outro ausente, mas o presentifica; o ícone é um símbolo “vazado”, e por esse característica une, paradoxalmente, o imanente e o transcendente; o presente e o porvir.

Pelo fato de o Homem ser um ente precário, incompleto e ontologicamente voltado para o Outro, experimenta em sua interioridade tanto o vazio, quanto o anseio de ser. Assim, além da faceta desejante que a psicanálise vem teorizando desde Freud, e que está relacionada à satisfação de prazer (campo libidinal), também é possível compreender a condição desejante do ser humano como “desejo de ser” (SAFRA, 2013), como esperança pela realização de aspectos de seu ser que ainda se encontram em estado de potencialidade, mas que aguardam por se manifestar.

Esse anseio pela atualização de suas potencialidades faz cada indivíduo, desde muito cedo, conceber seres ou entidades que já seriam totalmente realizados, ou seja, faz o Homem depositar em alguma dimensão da vida a esperança de si, de seu futuro. “Como ser paradoxal”, afirma Safra (2006, p. 27), “o homem é finito que anseia o infinito, limitado que vive o ilimitado, criatura que anseia por um criador”.

O percurso de cada indivíduo relacionado à perspectiva de “tornar-se espírito”, ou seja, o percurso da formação da espiritualidade, para esse autor, diz respeito justamente à possibilidade de o ser humano acolher as marcas do absoluto em si, acolher aquilo que lhe aconteceu como visita do Real¹⁷, e que, por ter lhe transformado, é qualificado pelo indivíduo como “sagrado”.

As marcas do sagrado em alguém revelam parte de sua singularidade; revelam o horizonte por meio do qual ela anseia encontrar o absoluto – seja esse colorido por uma religiosidade ou não.

Dessa forma, essa antropologia apresentada para a psicanálise a partir da concepção de pessoa, acena também para uma nova tarefa clínica: a possibilidade de um analista vir a reconhecer as marcas do sagrado em seu paciente e ajudá-lo a sustentar um porvir que venha a acontecer como desdobramento de tais marcas. Assim o fazendo, o analisando terá a oportunidade de, eventualmente, encarnar em seu cotidiano aqueles valores ou princípios existenciais que lhe são mais caros, e que mais lhe dotam de coragem para se posicionar diante dos eventos que lhe atravessam a existência.

As dimensões da comunidade, da transcendência e da espiritualidade são aquelas que mais caracterizam a constituição humana em direção à formação da pessoa, de acordo com a compreensão antropológica que Safra traz em seus trabalhos. O capítulo 4 será dedicado à investigação desses elementos, bem como sobre de que forma eles impactam

¹⁷ Dimensão da existência que escapa à representação humana, que afeta o Homem, mas que não é passível de ser dominada por seu intelecto.

o fazer clínico, ou ainda, de que forma exigem reformulações na postura analítica já consagrada pela tradição.

Uma determinada vinheta clínica oferecida por Safra (2006) oferece alguns lampejos sobre os caminhos que desejamos descortinar para a prática clínica, e relacionam-se com a postura analítica que a antropologia assentada na pessoa (*prosopon*) implica. A cena por meio da qual se desdobra o encontro de Safra com um de seus pacientes também serve de imagem estimulante para que eu possa compartilhar algumas das motivações pessoais que me incitaram a realizar a presente pesquisa.

Em seu livro “A hermenêutica na situação clínica”, ele relata a seguinte cena, vivenciada com um paciente quatro anos:

[O paciente] entrou na sala onde todos os brinquedos que eu lhe oferecia para o trabalho que iríamos realizar estavam dispostos sobre a mesa. O menino pegou uma bacia que estava cheia de água, apanhou um soldadinho de plástico, fez o soldadinho caminhar na mesa até a bacia com água e o mergulhou na bacia. Pegou um lápis e começou a girar a água. Movia a água com movimentos circulares, com grande velocidade, de tal forma que o soldadinho girava dentro da vasilha. O menino olhava para mim e dizia: Socorro! Socorro! Era um grito desesperado de um pedido de ajuda. Olhei para ele e ele olhava para mim, enquanto girava o soldadinho. Além do pedido de ajuda eu compreendia o seu movimento como a expressão plástica do tipo de sofrimento que ele parecia viver. Decidi não fazer uma interpretação verbal. Escolhi tentar lidar com a situação por meio do jogo que ele propunha. Peguei um outro soldadinho. Como ele havia feito, caminhei com o soldadinho pela mesa e fui até o que girava dentro da água. A minha ideia era que esse soldadinho que eu levava para a bacia pudesse ser uma espécie de salva-vidas para o outro mergulhado na água. Agi dessa forma dizendo: Já estou indo! Com o olhar ele acompanhava o meu soldadinho. Quando este chegou à borda da bacia, ele o pegou e o jogou na água, gritando: Socorro! Naquele momento suspirei, percebendo que não tinha ainda encontrado a forma de ajudá-lo. Fiquei pensando no modo como eu poderia interagir com ele para ajudá-lo a lidar com a questão que ele propunha. Algo muito interessante se passou: ele olhou pra mim, olhou para a bacia, olhou pra mim de novo e começou a olhar para a direção da mesa, onde havia alguns pedaços de madeira. O seu olhar indicava o que eu precisava fazer. Eu me dei conta, por meio de seu olhar, que a madeira era a solução. Peguei a madeira e um outro soldadinho e me dirigi à bacia. Ele sorriu. Pegou o pedacinho de madeira, colocou sobre a água e a madeira flutuou. Ele fez uma balsa e colocou os dois soldadinhos, que estavam mergulhados na água, sobre a balsa (SAFRA, 2006, pp. 38-39).

Quando entrei em contato com esse relato clínico, no início da minha jornada como analista, fiquei bastante emocionado, pois ele apresentava a possibilidade de se

realizar o encontro analítico em uma direção próxima daquela que sempre concebi: como solidariedade, e a partir de um gesto de companheirismo¹⁸.

Nas palavras de Safra (2006, p. 83), ele próprio, como analista, viu-se apreensivo no momento em que o menino jogou na água o soldadinho que ele o havia apresentado, como meio de salvação; mesmo sem saber o que fazer naquela situação, ele diz: “fico em redemoinho [...] permaneço em *comunidade de destino*. Nós dois estamos redemoinhados”. É somente a partir desse momento, no qual o paciente sente seu analista na mesma situação em que se encontrava, que ele oferece ao analista uma pista sobre como saírem daquela situação: “seu olhar é um gesto que não pode acontecer por seus braços. É um gesto impedido”, diz Safra; e continua: “o garotinho olha para um pedacinho de madeira. O seu olhar me indica o gesto que preciso realizar para ajudá-lo. Pego o pedacinho de madeira: *sou claramente ativo no jogo*” (idem, pp. 83-84, itálico nosso).

Compreendo que a experiência clínica somente pode ser significativa se acontecer dentro dessa atmosfera amistosa que Safra denomina “comunidade de destino”, na qual o analista, ainda que portador de uma biografia distinta da de seu paciente, nele se reconhece, pelo simples fato de também ser humano, de estar sob a mesma condição ontológica de fragilidade¹⁹.

O sentimento trazido pela leitura dessa vinheta clínica também está relacionado ao contexto no qual o primeiro processo de análise que realizei se deu. Tal processo aconteceu junto a um analista que se dizia freudiano, e que parecia seguir à risca as recomendações técnicas que Freud havia preconizado em seus textos, relacionadas ao posicionamento do analista frente ao analisando. A cena da bacia cheia de água, que fora palco de um encontro humano verdadeiro, chocava-se com a imagem que esse analista tinha emoldurada na parede de sua sala, acima do divã. Assim, eu encontrava, acima também de meu corpo, o quadro de David Hockney (1972), intitulado *Pool with Two figures*, no qual o artista retrata um homem de sunga, nadando em uma piscina, enquanto

¹⁸ Barretto (2005, p. 188) recupera o sentido etimológico do verbo acompanhar, *cum panis*, comer com o outro do mesmo pão. Diz o autor: “a origem da palavra acompanhar vem do latim, *cum*: comer; e *panis*: pão. Ou seja, comer do mesmo pão. Assim, acompanhar implica comermos do mesmo pão, compartilharmos experiências com nossos acompanhados, o que ao longo do tempo, pode levar à constituição de um vínculo bastante intenso”. É por meio desse sentido que me utilizo da palavra companheirismo.

¹⁹ Quando Safra menciona a condição humana como sendo frágil e precária, afirma que tal precariedade encontra-se no fato de o Homem estar sempre frente à orfandade originária (mesmo tendo pai e mãe, há uma dimensão de si que nunca é plenamente adotada); frente ao desterro (mesmo fazendo parte de uma pátria, de uma família, o Homem nunca encontra total ancoragem de si no mundo, está sempre um pouco “fora do mundo”); frente ao nada (ao não-ser, à queda de si no vazio – “despencamento existencial” –, ao não sentido); e por fim, frente à solidão (mesmo entre companhia, o Homem é originariamente só).

do lado de fora, um outro homem, trajando um terno claro, observa o primeiro. Essa imagem é compreendida hoje por mim como metáfora precisa sobre a dinâmica daquele processo analítico, na qual a solidão e a troca puramente intelectual eram as marcas mais evidentes.

O sofrimento que aquele processo analítico me trouxe gerou em minha interioridade a determinação de oferecer para os pacientes, que futuramente viessem a me procurar, uma outra maneira de me relacionar profissionalmente, mais empática e solidária. Suponho que essa experiência inicial vivida com a clínica psicanalítica tenha me levado a um dia querer investigar o lugar da pessoalidade dentro desse contexto terapêutico, bem como os processos pelos quais um ser humano pode vir a tornar-se pessoa.

1.3. Norteadores epistemológicos e metodológicos da pesquisa

O breve relato feito acima aproxima nossa investigação de uma diretriz de pesquisa acadêmica relacionada ao que Santos (1995) denomina “paradigma emergente” das ciências. Por meio dessa expressão, o autor reconhece que o modo de se produzir conhecimento científico na atualidade, vem se mostrando bastante distinto daquele praticado desde a assim chamada “revolução científica”.

Uma das grandes contribuições que a psicanálise vem fazendo para o campo das ciências humanas está, justamente, na oportunidade que oferece aos seus praticantes e estudiosos de implicarem-se, de fato, nas pesquisas que realizam. Os pesquisadores desse campo do saber têm sido cada vez mais estimulados a participarem real e vivamente de suas produções de conhecimento, o que implica não mais precisarmos nos esconder por detrás de um “personagem científico”, a fim de desenvolvermos nossos temas de interesse, ou ainda, não mais camuflarmos os caminhos pelos quais chegamos até eles.

Essa é uma perspectiva de produção do conhecimento bastante distinta daquela ocorrida na Modernidade, e que encontrou seu ápice na mentalidade europeia positivista do século XIX. O cientista social, Boaventura de Sousa Santos (1995), apresenta a ciência moderna como aquela que consagrou o homem no lugar de “sujeito epistêmico”, mas expulsou-o da possibilidade de vir a ser “sujeito empírico”, já que um conhecimento objetivo, factual e rigoroso não tolerava a interferência dos valores humanos ou religiosos. Segundo o autor, “foi nesta base que se construiu a distinção dicotômica sujeito/objeto” (SANTOS, idem, p. 80).

Santos reconhece que vivemos em um momento histórico no qual um “paradigma emergente” procura se manifestar no campo científico, e por meio do qual um conhecimento compreensivo e íntimo com o real pode se estabelecer – de modo a não nos separar, mas, antes, nos fazer envolver de forma pessoal no tema que estudamos. O reconhecimento dessa situação, por parte do autor, se expressa da seguinte maneira:

Hoje sabemos ou suspeitamos que as nossas trajectórias de vida pessoais e colectivas (enquanto comunidades científicas) e os valores, as crenças e os prejuízos que transportam são a prova íntima do nosso conhecimento, sem o qual as nossas investigações laboratoriais ou de arquivo, os nossos cálculos ou os nossos trabalhos de campo constituiriam um emaranhado de diligências absurdas sem fio nem pavio. No entanto, este saber, suspeitado ou insuspeitado, corre hoje subterraneamente, clandestinamente, nos não ditos dos nossos trabalhos científicos. No paradigma emergente, o carácter auto-biográfico e auto-referenciável da ciência é plenamente assumido. (SANTOS, 1995 p. 85)

O sociólogo português continua a apresentar sua compreensão, ao afirmar que, no embalo do novo paradigma científico, “o objecto é a continuação do sujeito por outros meios. Por isso, todo o conhecimento científico é autoconhecimento” (idem, p. 83).

Esse é um vértice epistemológico que me parece bastante sintônico ao tema da presente pesquisa, que investiga os caminhos pelos quais a personalidade (atmosfera relacional) e a pessoa (tanto compreendida como concepção antropológica quanto como modo de o ser humano estar no mundo) podem se manifestar no encontro analítico. Uma vez que “personalidade” e “pessoa” são termos que dizem respeito a realidades que apenas podem se manifestar em meio ao diálogo e à relação de proximidade, parece-me que uma atmosfera amistosa, e que produza interlocução com o leitor, seja a mais adequada para o desenvolvimento do presente texto. Assim, procurarei utilizar-me de uma linguagem que gere acolhimento, e que venha a convidar o leitor para o estabelecimento de um diálogo com sua própria experiência clínica, ou ainda, de vida.

O título deste trabalho (“O surgimento da pessoa na clínica”) já diz respeito a uma perspectiva investigativa histórica, e que aponta a intenção do autor em revelar alguns dos caminhos pelos quais a antropologia psicanalítica vem evoluindo. Como apresentado ao longo da introdução, serão estudadas quatro perspectivas antropológicas distintas, encontradas nos trabalhos de Freud, Ferenczi, Winnicott e Safra. A partir de alguns conceitos apresentados por esses autores, bem como por meio da inovação que realizaram no campo da técnica, é feita uma revisão bibliográfica. Tal revisão busca assinalar que

toda teoria psicológica guarda uma antropologia, que, por sua vez, afeta o modo pelo qual a relação analítica acontece.

No capítulo dedicado à passagem da clínica freudiana para a ferencziana, além dos textos de Freud e Ferenczi, também me utilizo dos escritos de alguns comentaristas que se debruçaram sobre as diferenças teóricas e técnicas que esses autores demonstraram ter, a partir do final da década de 1920. Os comentários feitos sobre os desentendimentos teóricos, tanto quanto sobre os de ordem pessoal entre os dois analistas – a partir da troca de cartas que realizaram – serão de grande valor para se reconhecer a mudança que ocorreu nesse momento histórico da prática psicanalítica, tanto em relação à concepção de Homem, quanto em relação ao uso do campo da alteridade para tratar dos pacientes da psicanálise.

Quanto ao capítulo dedicado ao estudo da antropologia winnicottiana e das implicações que ela traz para a dinâmica relacional analítica, me utilizo de alguns de seus textos dedicados à compreensão sobre o tema da dependência humana inicial em relação aos cuidados ambientais. Alguns elementos da antropologia freudiana e kleiniana vão servir de comparação para as novidades trazidas por Winnicott nesse campo, a fim de ressaltar o valor e o ineditismo de suas contribuições. Também me utilizo do relato feito por um de seus pacientes, Harry Guntrip (2006), no qual encontram-se muitas informações a respeito do modo winnicottiano de clinicar, que, como se verá, acontece fundamentalmente por meio de uma atmosfera empática e assentada no brincar.

O capítulo 4, no qual me debruço sobre o aparecimento da concepção de pessoa em Safra, tomo alguns de seus livros, artigos e aulas, nos quais essa antropologia é abertamente apresentada, a fim de revelar os fundamentos éticos e ontológicos desse vértice antropológico, desconhecido, até então, pela psicanálise. Por meio de uma compreensão desses fundamentos, procura-se criar um eixo norteador a fim de apresentar a antropologia que o autor adota, organizando o capítulo a partir de critérios que me parecem mais bem descrever o seu pensamento. Também me utilizo de textos contemporâneos da teologia cristã – campo no qual a concepção de pessoa é, pela primeira vez, apresentada, bem como desenvolvida, ao longo dos séculos. A partir desses textos, extraio o sentido etimológico e ontológico da pessoa, *prosopon*. Ao estabelecer um diálogo entre a teologia assentada na pessoa, e a compreensão que Safra confere a esse termo, bem como a aplicação clínica que ele propõe a partir do mesmo, resalto a originalidade da apropriação conceitual desse autor, e assinalo as novas possibilidades que suas considerações antropológicas trazem para o campo psicanalítico.

Em todos os capítulos procuro revelar o impacto que as noções de pessoa e de pessoalidade, presentes em cada autor apresentado, trouxeram para minha própria prática clínica. Dessa forma, ainda que a revisão bibliográfica se faça presente ao longo do trabalho, esse também é organizado de maneira dialógica, pois procuro estabelecer uma interlocução entre a teoria e minha própria experiência profissional.

Pelo fato de estar me dirigindo tanto à teoria, quanto ao legado clínico dos autores citados por meio de uma intenção predeterminada, tomarei o material selecionado e o interpretarei, segundo o eixo de compreensão já explicitado. Dessa forma, utilizo o método hermenêutico para realizar esta pesquisa.

Filósofos como Gadamer (1960) e Ricoeur (1969, 1990), os quais se debruçaram sobre o estudo da hermenêutica, ensinam que a leitura de qualquer obra é feita a partir de um lugar muito específico no qual o leitor se encontra. Ou seja, sendo guiada por inquietações e preocupações, as teorias que tomamos para nos servirem de apoio epistemológico e expressão de nossas hipóteses são sempre uma apropriação interpretativa.

O franco reconhecimento desse fato traz em si uma demanda ética: é parte da responsabilidade de um pesquisador anunciar o ponto de partida de suas inquietações e saber, de antemão, que sua produção de conhecimento é pessoal e histórica. Campos e Coelho (2010, pp. 251-252), estudiosos do método hermenêutico, a esse respeito, afirmam:

Assim, mais do que a submissão à autoridade de uma verdade já dada, o que se observa é a afirmação da dimensão ética subjacente ao processo interpretativo, na qual o fundamental é a alteridade entre autor e intérprete como motor da co-criação de sentido. O problema hermenêutico, assim, passa a ser, primeiramente, com relação ao conhecimento. Concepções como essas abrem espaço para a afirmação da necessidade de reconhecimento das questões iniciais do intérprete como condição e ponto de partida para uma interpretação. Esse ponto é essencial para um trabalho de pesquisa teórica: o sentido não está dado em si no texto ou no passado de sua tradição, mas será função, também, da configuração de seu domínio de pesquisa atual. Essa constatação [...] reconhece a dimensão histórica e contextual na produção do conhecimento.

Por meio de uma linguagem cotidiana e poética, encontramos na seguinte afirmação de Rubem Alves o reconhecimento reflexivo, bem como o assinalamento sobre o recorte inevitável que nossa atenção faz quando se encanta por determinado objeto, que tanto caracteriza a postura investigativa assentada no método hermenêutico, do qual

iremos aqui nos utilizar: "o objeto que provocou meu interesse se torna o ponto focal de meus olhos e inteligência, enquanto o resto do mundo passa a ter importância secundária" (ALVES, 1979, pp. 15-16).

Dessa forma, o método hermenêutico será a via pela qual nos utilizaremos do material selecionado, a fim de nele encontrar indícios do surgimento da concepção de pessoa na clínica psicanalítica, e suas implicações no campo relacional e terapêutico.

2. Da ontologia do Sujeito ao sujeito da epistemologia

Neste capítulo é feita uma apresentação sobre algumas passagens que considero fundamentais na história da cultura ocidental, e que contribuíram consideravelmente para que a fantasia de autossuficiência fosse impregnada na mentalidade do Homem contemporâneo. Cada etapa aqui percorrida revela um estágio no qual certo grupo da humanidade perdeu contato com a dimensão da alteridade, favorecendo, assim, que a existência humana se fortalecesse como cada vez mais individual.

Começo por investigar a maneira pela qual a filosofia grega antiga concebia o Ser, bem como algumas passagens do desenvolvimento de sua ontologia, que alcança seu ápice na criação da metafísica. Por meio dessa última perspectiva, foi estimulado um modo de relação do Homem com o Ser que fomenta um uso dissociado da racionalidade, situação que fornece condições propícias para que uma postura epistêmica individualista viesse a se constituir no curso da história.

Em seguida, volto minha atenção para a filosofia desenvolvida por teólogos como Agostinho de Hipona (354-430) e Tomás de Aquino (1225-1274), que, ao ver daquele que será meu principal guia nessa investigação, Christos Yannaras, acentuaram o modo racional e individualista de o Homem existir, a partir, agora, de uma religiosidade excessivamente introspectiva e pautada na busca por certezas intelectuais a respeito do conhecimento de um mundo para além da morte. De acordo com as observações de Yannaras, esses autores teriam se inspirado na metafísica filosófica grega para realizarem um salto ainda maior no que diz respeito ao apego do ser humano ao uso indiscriminado da razão (*ratio*, do latim), já que essa última instância revelava-se para eles como o único veículo consistente para a obtenção de conhecimento.

Yannaras foi escolhido para me ajudar na compreensão dessa situação, uma vez que porta muita clareza sobre a história da filosofia e da teologia. Ele também é um dos autores contemporâneos que mais vem desenvolvendo a concepção de pessoa dentro do campo teológico; daí a relevância de sua presença na presente pesquisa.

Na terceira etapa desse capítulo, me debruço sobre o entendimento a respeito da maneira pela qual os pressupostos ontológicos e epistemológicos decorrentes dessa tradição de pensamento irá comparecer e se desenvolver na Modernidade. Reconhecerei nesse momento da história ocidental o coroamento do processo de *entronização do indivíduo*, já que, nesse contexto, o “sujeito” – fundamento da existência – passa a ser

compreendido como o próprio ego humano, o que leva o resquício da presença de alteridade que ainda se manifestava na relação do Homem com seu entorno, ser praticamente perdido²⁰.

Por meio desse percurso a ser realizado, reconheço uma linha de evolução do pensamento ocidental no sentido de fazer desaparecer, paulatinamente, a dimensão da alteridade na cultura, o que tende a tornar o ser humano uma entidade cada vez mais inacessível, e atrofiada em sua capacidade de existir como relação – cada vez mais um “indivíduo”.

É em meio a esse contexto histórico e cultural que surge a psicanálise – tanto como ruptura com essa tendência, pois faz-se uma proposta terapêutica para tratar dos sintomas produzidos por esse tipo de adoecimento existencial, que será traduzido em uma diversidade de adoecimentos psíquicos, mas também, como extensão da mentalidade moderna. Dessa forma, o propósito último deste capítulo é construir uma narrativa que ajude a compreender que heranças ontológicas, antropológicas e epistemológicas a ciência psicanalítica recebe da tradição europeia, as quais vieram a formar seu posicionamento terapêutico e seu modo de configurar o encontro analítico, bem como sua maneira de ocupar um lugar na cultura.

2.1. A ontologia sem alteridade a busca metafísica pelo Sujeito

A proveniência da Filosofia está intrinsecamente ligada à procura por um princípio existencial; os filósofos da Grécia antiga acreditavam que somente conhecemos algo em sua verdade quando descobrimos sua causa, isto é, aquilo pelo qual algo existe (YANNARAS, 2015 p. 196). Dessa forma, o pensamento grego busca ser explicativo; e será a partir dessa orientação investigativa que filósofos como Anaximandro, Heráclito e Parmênides (pré-socráticos), cada um à sua moda, formularão concepções sobre o elemento sustentador da existência.

Na aurora do pensamento grego, era a *Physis* (Natureza) quem ocupava esse estatuto originário de fundação da existência – a instância doadora de vigor e presença que anima o existente, e que fora compreendida como condição possibilitadora de tudo que se manifesta no mundo; será, ela, concebida como “o surgimento que jamais declina, aquilo que está em si mesmo, que surge a partir de si mesmo, e que, dando-se e retraindo-

²⁰ Os autores que utilizarei como referência para apresentar essas passagens na história da filosofia e da teologia serão Christos Yannaras, Martin Heidegger e Marco Aurélio Fernandes.

se, deixa e faz erguer-se e declinar-se tudo quanto se presenteia e se apresenta” (FERNANDES, 2014, p. 128).

Para Heráclito, *Physis* é também *Logos*, a força de reunião que perpassa e domina tudo, força que reúne o que tende a contrapor-se, que mantém em constância o que oscila; ou ainda, é a harmonia inaparente que disciplina os contrastes e que impede que o todo se disperse e se perca num mero amontoado caótico (HEIDEGGER, 1987). A *Physis* é, portanto, Presença soberana, Senhora da existência, da qual tudo que está disposto no mundo procede e depende.

Essa mesma presença, que Heráclito pensou como força de reunião, foi formulada por Parmênides como *Hen* (“Um”) ou, simplesmente, como *Einai* (“Ser”) – vigor originário que, em sua unicidade e inteireza, não conhece estremecimento nem precisa de aperfeiçoamento: não foi antes, nem será depois, pois é presença total, unidade unificadora de tudo, a própria solidez do consistente concentrada em si mesma, não atingida por nenhuma inconstância nem mudança (FERNANDES, 2014).

Pode-se perceber, a partir da semântica utilizada pelos pré-socráticos, que o Ser é experimentado pelos gregos antigos como *um dado garantido* da existência: o Ser existe desde sempre, e é por essa sua característica que é possível afirmar que ele *subjaz*, ou seja, jaz-de-antemão, como presença sustentadora. É a partir de tal sentido que essa instância também é apresentada no universo filosófico grego como *Hypokeimenon*.

Por meio da etimologia desse termo, temos acesso à imagem de algo que permanece deitado, sólido e imutável debaixo de toda a superfície na qual se desenrola a existência dos entes – aqueles que *participam* do Ser²¹. Teremos na Antiguidade, assim, o Ser concebido como Sujeito (*Hypokeimenon*, em grego e *Subjectum*, em latim) e como essência (*ousia*, em grego ou *substantia*, em latim) – solo, sustento existenciais originários.

Para os pensadores pré-socráticos, os entes eram a manifestação, aparição, ou ainda, a revelação do Ser, pois neles o Ser estava constantemente *sendo*. O entes não poderiam existir por si mesmos (autonomamente), e por isso eram compreendidos como estando constantemente referidos a esse Outro que os atravessa e os ancora existencialmente²².

²¹ Beekes (2010), *Etymological Dictionary of Greek*.

²² É um fato curioso termos mantido essa mesma lógica de relação quando pensamos na estrutura gramatical de nossas línguas ocidentais: toda frase que formulamos traz sempre um sujeito, que é o elemento central de um enunciado, e que subordina os objetos ou outros elementos que o compõem. A ontologia grega antiga

Nesse momento inicial do pensamento grego percebe-se uma atitude contemplativa do filósofo em relação ao mundo, já que por meio de sua mirada binocular, podia reconhecer nos entes dispostos ao seu redor tanto sua onticidade (características particulares dos entes, ou seja, as marcas reveladas por suas superfícies ou aparências) quanto sua procedência – o Ser que os sustentava. Ainda não havia, aqui, uma separação acentuada entre o Ser e os entes, pois essas duas dimensões eram integrantes de uma única dinâmica, ou “dança existencial”.

Tal relação com o mundo físico (sensível) será fortemente perturbada a partir do aparecimento da metafísica, pois, a partir dessa nova perspectiva investigativa de compreensão da dinâmica entre Ser e entes, surge também uma nova maneira de se aproximar do real e de formular o lugar da matéria, já que essa será assinalada como uma *distorção* da realidade divina e, portanto, infiel e para sempre aquém da perfeição do Mundo Ideal – o padrão genuíno da existência, donde tudo emergiria. O mundo sensível será compreendido por Platão, por exemplo, como uma cópia imperfeita da imagem do Mundo Ideal e, dessa forma, em constante dívida para com o Ser, já que não refletiria em sua manifestação o padrão de perfeição e harmonia do universo *meta*-físico.

Em seu livro “Introdução à metafísica”, Heidegger (1999, p. 204) nos dá a conhecer alguns dos efeitos da instauração da metafísica no pensamento filosófico antigo:

O Ser, como ideia, se converte então no ente propriamente, e o ente mesmo, o que antes imperava no vigor, degrada-se, no que Platão chama *me on*, no que propriamente não devia ser e também propriamente não é. Pois ele desfigura sempre a ideia, o puro aspecto, ao realizá-la, configurando-a na matéria. Por seu turno, a ideia se torna-se a figura exemplar. Assim a ideia se converte necessariamente em ideal. O exemplo, que se configura segundo a figura exemplar, não “é”, em sentido próprio, mas tem apenas parte no Ser [...] Rasga-se e se estabelece o abismo entre a ideia, como o ente propriamente, a figura exemplar e originária, e o não-ente propriamente, o exemplo configurado e imitado. O aparecer recebe então da Ideia um outro sentido. O que aparece, a aparência, já não é a *physis*, o vigor imperante que surge, nem também o mostrar-se do aspecto. Aparência é agora o surgir da cópia, do exemplo. Enquanto nunca atinge a sua figura exemplar e originária, o que aparece é uma simples aparência, propriamente um parecer, o que significa um defeito e deficiência. É agora que se separam *on* (ser) e *phainomenon* (manifestação). Nessa separação radica uma conseqüência essencial, visto que a Ideia é o ente propriamente e o modelo exemplar, toda abertura e manifestação do ente tem que procurar igualar-se ao exemplar originário, deve adequar-se ao modelo, conformar-se à forma da ideia. A verdade da *physis*, a

também funciona dessa maneira, já que o Sujeito é o Ser, e os entes são os objetos correlatos a ele, que giram ao seu redor.

aletheia, entendida como a re-velação vigente no vigor imperante do que brota, torna-se conveniência, adequação, um “regular-se com”; converte-se em correção da visão, da percepção, como representação. Se compreendermos devidamente tudo isso, já não havemos de querer negar, que, com a interpretação do Ser como idéia, se interpõe um abismo frente ao princípio originário.

A partir dessa nova etapa do pensamento grego, um certo estranhamento é criado pelo filósofo em seu contato com o mundo sensível e, para sustentar essa nova relação de suspeita gerada pela cisão entre dois mundos de funcionamentos profundamente distintos, o intelecto dos filósofos será cada vez mais estimulado a formular de maneira precisa quem viria a ser e quais características teriam esse Sujeito da existência.

A partir das contribuições de Platão, será lançada uma tendência a exercitar o pensamento filosófico que é fortemente marcada pela racionalidade, e que fará com que o Ser, pouco a pouco, deixe de ser *experimentado*, para ser cada vez mais *racionalizado*, interpelado pelo intelecto humano. Ao seguir esse modo específico de relação com o Ser, a filosofia necessitará cada vez mais sistematizar seu pensamento e embasar sua relação com a verdade a partir da lógica.

O Sujeito da existência foi denominado por Platão de *Idea*, o único ser autêntico, a única vigência real que atravessa os entes. *Idea* será concebido como o aspecto permanente e primordial da existência (*a priori*, portanto); ou ainda, a essência que determina o que o ente é, aquilo que *no* ente é mais propriamente ente. O valor de cada ente se medirá, nessa perspectiva filosófica, justamente por sua capacidade (maior ou menor) de participar no Ser e em sua permanência (FERNANDES, 2014, p. 133).

Na perspectiva platônica, o Ser é concebido como infinito; o ente é “o definido”, “o delimitado”, “o determinado”, “o provisório”. O ente é múltiplo, ao passo que o Ser é um²³. A metafísica cria, assim, um certo desprezo pelo mundo físico (materialidade), a tal ponto, que irá considerar os entes como “não-ser”, já que nunca satisfazem ao Ser na sua consistência verdadeira e própria. Esse foi, sem dúvidas, um passo essencial dado pela filosofia na direção da construção de uma maneira impessoal de o ser humano se relacionar com o mundo, e que irá reverberar ao longo de toda história do Ocidente, uma vez que será lembrado e reposicionado em diversos momentos de nosso desenvolvimento histórico-existencial.

²³ Mais uma vez, podemos perceber como marca fundamental da ontologia grega a necessidade de formular o Ser enquanto unidade: aquilo que é Um, tem maior valor do que a pluralidade.

Tal marca de impessoalidade no contato com o mundo físico, bem como o acento racional como caminho de especulação sobre a verdade, serão ainda mais fortemente agravados por meio das contribuições de Aristóteles.

Se Platão compreendeu a essência (concepção necessária para explicar a existências dos entes) como *Idea* – a forma originária, o protótipo da vida –, Aristóteles irá propor que o melhor nome para se dar a essa presença vigente seria *Energeia*, pois sua característica fundamental não está somente em ser forma e padrão ideais, mas *movimento*.

Aristóteles pensará o Ser “em obra”, como a consumação ou perfeição de uma obra, ou seja, ação constante. É a partir desse modo de compreender o Ser que Aristóteles irá criar o conceito de “Primeiro Motor”, a *causa primeira* que teria gerado o movimento inicial do mundo físico e posto seus elementos em ação (YANNARAS, 2006, p. 25). Teremos, a partir desse autor, uma nova maneira de se fazer metafísica, uma nova etapa da evolução desse modo peculiar de o Homem aproximar-se do Ser e de compreender o mundo, que irá influenciar profundamente o pensamento ocidental, marcando de forma indelével seu destino.

A divisão que Aristóteles faz entre o mundo sensível e aquele meta-físico está em que, no primeiro, todos os entes encontram-se em estado de potencialidade – são seres apenas em potencial, aguardando serem atualizados por um movimento que venha de uma fonte externa a si e os impulse para alguma direção. Se considerarmos que toda matéria é “ser em potencial”, a passagem da potencialidade para a ação constitui uma mudança que implica movimento, ação que surge *de fora* do mundo material. Esse “algo”, que faz os entes serem movidos, só pode ser pura ação (*energeia*), ou seja, deve ser ação desde sempre, pois é isso que o discriminaria dos entes em potencial que estão dispostos no mundo físico. Seguindo essa linha de raciocínio, o movimento desse Ser (que é pura ação) só pode ser eterno, já que ele nunca foi iniciado por uma fonte externa a si, mas sempre existiu como movimento (YANNARAS, 2015, P. 170).

Por meio da argumentação aristotélica, somos obrigados a conceber um Sujeito que é plena ação e que nunca foi posto em ação por nenhum outro elemento; um Ser que nunca experimentou a potencialidade, mas que sempre existiu como ação: eis o que Aristóteles (2002) denominou o “Primeiro Motor” da existência. O próximo passo que o antigo grego dá em sua especulação sobre as características essenciais do Primeiro Motor é reconhecê-lo tanto como “não móvel” por nada que não seja ele mesmo, quanto

incorpóreo (imaterial), já que o que caracteriza a matéria é justamente a potencialidade, e não a “auto-atualização”.

Um dos grandes complicadores da lógica aristotélica na fabricação de sua ontologia foi ter aproximado a ideia de Primeiro Motor a Deus. Ao coincidir ontologia com teologia, Aristóteles lança a possibilidade de compreendermos Deus como um princípio autossuficiente, já que esse princípio existencial não admitiria intervenções externas em si mesmo, sendo autossustentando em seu perpétuo movimento. Essa compreensão será marca fundamental da teologia cristã a ser desenvolvida no ocidente sob a mentalidade romana.

Assim como Deus é pura atualização e pura forma, ou seja, uma forma que existe apenas como concepção intelectual (contrária ao que é material), pode-se concluir que sua atividade é de natureza intelectual. Continuando a alargar a fissura entre mundo físico e meta-físico, esse filósofo dará suporte para que o pensamento ocidental considere, com cada vez mais convicção e suporte argumentativo, que o intelecto é a via mais privilegiada para o ser humano acessar a realidade divina e, portanto, o Ser – já que somente o intelecto pode tocar aquilo que é puramente intelectual.

Essa ontologia que nasce da metafísica torna o Ser, e, por conseguinte, Deus, um objeto cada vez mais acessível para o pensamento humano, ou seja, passível de ser apreendido por meio de um método específico de busca de conhecimento, bem como de ser descrito pelas categorias da linguagem humana. O Ser torna-se, assim, objeto especulável, ou seja, é *ontificado* – já que passa a ser pensado a partir da medida humana e das mesmas categorias que costumamos pensar os demais entes que circundam o Homem. O Ser começa a perder, assim, seu estatuto ontológico de insondabilidade, de mistério e de assombro.

Talvez seja essa uma característica fundamental da passagem em relação ao modo de pensar dos filósofos pré-socráticos para os dos metafísicos, pois, para os primeiros, o Ser estava para além e para aquém de quaisquer considerações do intelecto humano; as descrições que eles fazem dessa instância primordial da existência são sempre muito breves e simples, uma vez que consideravam que tal instância não poderia ser apreendida pelo intelecto humano²⁴.

²⁴ É até mesmo curioso e metafórico, o fato de o saber dos pré-socráticos chegarem até nós apenas por meio de fragmentos, escritos dispersos, pois dão maior coerência para essa característica epistemológica de suas percepções; seu saber é “quebrado”, não sistemático, precário – assim como a capacidade humana para o acesso ao conhecimento.

A partir da audácia epistemológica inaugurada pela pesquisa metafísica, assistiremos a uma perda de postura de respeito pela insondabilidade do Ser, à medida que os filósofos vão, cada vez mais, se autorizando a fazer descrições detalhadas sobre as características essenciais do que concebem como Ser, bem como capturar sua essência por meio da lógica racional, e a partir das experiências que têm com os entes²⁵. O Ser vai tornando-se, assim, um “objeto”, mais um ente passível de ser especulado pelo intelecto humano, ao passo que o próprio intelecto vai sendo considerado a ferramenta mais elevado de acesso à verdade.

Encontramos em um dos fragmentos de Heráclito (500 a.c.-459 a.c.) um assinalamento ético que sempre guiou a postura epistemológica helênica e que irá, com ajuda das inovações investigativas que estamos apresentado, paulatinamente definir. No fragmento em questão, lê-se: “aquilo que compartilhamos, sabemos ser verdadeiro; aquilo que possuímos como conhecimento privado, reconhecemos ser um falseamento”²⁶.

Por meio dessa afirmação, Heráclito assinala algo que era para a tradição grega critério fundamental de acesso ao conhecimento: a verificação social (YANNARAS, 1991). Esse tipo específico de verificação comunitária não deve ser confundido com “aceitação coletiva”, em que parte da massa humana abandona sua liberdade para aderir a uma ideologia já pré-fabricada, alienando-se em algo externo a si; pelo contrário, aquilo que Yannaras está chamando de verificação social – marca da epistemologia grega –, acontece como gesto de abandono da própria necessidade do indivíduo em possuir a verdade para si, uma libertação do indivíduo a respeito de seu instinto humano de salvar-se em uma certeza ou em garantias racionais que hipoteticamente o protegeriam do imponderável e da precariedade da condição humana, a fim de que a relação entre seus iguais revele um saber comum, ou seja, um saber experiencial sobre a existência.

Segundo Yannaras (1991), para a tradição helênica, a distinção entre o verdadeiro e o falso não era baseada na habilidade intelectual de cada indivíduo, ou na disciplina do intelecto individual para alcançar autoridade de algum método. O único critério para esta distinção era a experiência comum: algo é verdade porque todos se encontram ao redor

²⁵ O Ser é compreendido, agora, a partir de “baixo”, da perspectiva humana e da relação do homem com o mundo, e não mais a partir de uma mirada cósmica, como o era pelos pré-socráticos.

²⁶ No original: *Ο, τι αν κοινωνήσωμεν, αληθεύομεν, Ο, τι αν ιδιάσωμεν, ψευδόμεθα*. Da tradução que Diels-Kranz (1903) fez para o alemão, passada para o inglês pelo tradutor de Yannaras (2017), lê-se “*that which we share we verify; that which we possess privately we falsify*” (p. 52); ou ainda: “*everything that we share, we know to be true; what we have that is peculiar to us, we know to be false*” (YANNARAS, 1991, p. 153).

de um sentido comum, ao passo que cada cidadão dá seu testemunho sobre esse sentido ou entendimento. Compreende-se, então, que para os gregos, a verificação do conhecimento era um acontecimento social, uma conquista feita por intermédio da relação.

Essa modalidade de “empirismo”, que reconhecemos guiar a teoria grega do conhecimento, é um empirismo da relação, da livre participação das pessoas no entendimento comum; e, segundo Yannaras, advém da intenção daquela sociedade em “não deixar o indivíduo viver para si mesmo, da busca pelo interesse próprio” (YANNARAS apud PETRÀ, 2019, p. 100).

Embora a metafísica aristotélica tenha dado um lugar privilegiado para o intelecto na busca humana por conhecimento filosófico, Yannaras (PETRÀ, 2019) nos alerta para o fato de que não seria correto afirmar que Aristóteles tenha corrompido o princípio ético da epistemologia de sua tradição, pois sua proposta investigativa não excluía totalmente a verificação social no processo de conhecimento e, mais ainda, seu método racional de acesso ao Ser acontecia apenas no sentido de *facilitar* o acesso de participação do Homem à verdade.

No entanto, a partir da trilha aberta pela metafísica, assistiremos ao crescimento de uma *tendência* no pensamento ocidental de conceber a possibilidade de um único indivíduo – sendo ele meticulosamente obediente a um caminho intelectual específico (método lógico) – acessar a verdade. Ainda que a filosofia metafísica praticada pelos gregos antigos não tenha consumado a exclusividade da participação do intelecto no ato do conhecimento, ofereceu os suportes teóricos necessários para que o intelectualismo e o individualismo (marcas fundamentais do mundo ocidental) pudessem futuramente desabrochar.

Segundo Yannaras (2006), Agostinho de Hipona (354-430) e Tomás de Aquino (1225-1274) são dois exemplos de teólogos profundamente inspirados pela metafísica grega que, ao interpretarem as obras de Platão e de Aristóteles a partir do arcabouço legalista, jurídico, moralista e utilitarista, dentro dos quais tiveram suas formações constituídas, fizeram da razão humana uma entidade autônoma, um ídolo²⁷, na medida em que isolaram o ato de conhecer tanto da experiência, quanto da verificação social – fato esse, que contribuiu para o mundo ocidental se desenvolver sob as leis do intelectualismo, do individualismo e, até mesmo, do totalitarismo (YANNARAS, 2006, p. 54).

²⁷ Toda relação idólatra diz respeito a um modo de se utilizar determinado elemento da existência como refúgio defensivo e, portanto, como tentativa de aniquilar a alteridade.

De acordo com o entendimento de Yannaras, a partir da contribuição dos dois teólogos citados, a verdade foi sendo identificada pelo pensamento ocidental como produto de exatidão metodológica, ao passo que o conhecimento será crescentemente concebido como passível de ser exaurido pela lógica racional – fato esse que favoreceu a criação de uma realidade humana cada vez mais impenetrável e aut centrada.

Antes de adentrarmos às considerações sobre como a busca filosófica metafísica se desenvolveu na mentalidade ocidental e europeia, é importante destacar que o percurso realizado pela filosofia grega a respeito de sua maneira de se aproximar do Ser (passagem do modo pré-socrático para o metafísico), nos dá acesso ao caminho pela qual uma determinada ontologia é traduzida em uma postura epistemológica e passa, finalmente, a constituir os seres humanos que dela se utilizam.

Esse mesmo percurso revela, ainda, por que caminhos o Ser foi perdendo seu estatuto transcendente, ou apofático²⁸, e foi tornando-se um objeto passível de ser manipulado pelo intelecto humano; caminho esse, relacionado também ao fato de que a partir dos percalços da filosofia grega, é lançada a possibilidade de o ser humano fortalecer-se como um indivíduo e ancorar-se nessa posição existencial, já que um único Homem teria em si a capacidade para tocar a verdade e nela se sustentar.

2.2. A metafísica aplicada à religião e a captura da alteridade pelo uso do intelecto

O fortalecimento do modo de existir humano como indivíduo na cultura ocidental deve-se muito à apropriação da ontologia e da metafísica gregas feita por Agostinho de Hipona, tanto quanto à leitura peculiar que fez do Novo Testamento. Dos ensinamentos recebidos pelos filósofos gregos, talvez a busca racional por uma “causa primeira”, uma essência explicativa, seja a herança mais evidente por ele recebida. As influências que esse teólogo recebeu dos gregos também o fez formular a ideia de que a essência do Ser, ou, na linguagem desse autor, de Deus (apoiado na relação que Aristóteles já havia estabelecido entre Ser e Deus), está presente no próprio ser humano – em sua interioridade –, sendo esse o motivo pelo qual o Homem pode tão bem conhecer Deus.

²⁸ No sentido de ser realizado de maneira econômica, ou seja, sempre de forma cautelosa, para que o Ser não fosse demasiadamente capturado pela racionalidade humana. O conhecimento apofático se dá por meio de negações e não de afirmações sobre seu objeto de investigação. Diante do incompreensível, do inapreensível, só caberia ao homem dele aproximar-se por caminhos negativos, paradoxalmente afirmando o que o Ser não é. É nisso que consiste a ética epistemológica do apofatismo (ver Lossky, 1978).

Agostinho transporta o “essencialismo” filosófico grego para o campo teológico cristão e, dessa maneira, rompe com o abismo de alteridade que a teologia cristã sempre afirmou existir entre a criatura e seu criador²⁹. Ele interpretará a passagem de Gênesis, na qual se afirma que o Homem haveria sido feito à imagem e semelhança de Deus (Gen 1:26-28), de forma a compreender que criatura e criador compartilham da mesma essência.

Uma vez que esse pensador estava convencido que Deus é puro intelecto (tal como a metafísica aristotélica afirmava), o ser humano, sendo feito à imagem de Deus, também possuiria em si uma dimensão intelectual por meio da qual lhe seria possível tocar a essência divina, e conhecê-la em sua profundidade.

Para Agostinho, a mente humana é miniatura da mente Divina, o que lhe permite não apenas acessar Deus, mas conhecer todas as coisas dispostas no mundo físico – já que, elevando seu intelecto às ideias e às essências universais, pode compreendê-las em sua pureza originária. A razão (*ratio*), então, será concebida por esse filósofo como o centro epistemológico do ser humano por excelência, fazendo da relação sensorial ou experiencial do Homem com o mundo à sua volta, bem como a troca comunitária, dispensáveis para a atividade do conhecimento.

A ética epistemológica dos pré-socráticos – que assinalava que a verdade somente poderia ser alcançada por meio de um esforço coletivo, e que seria portanto fruto de uma relação –, e que já havia sido parcialmente abalada pelos novos preceitos metafísicos, será, agora, desmanchada de vez pela teologia especulativa de Agostinho. “Pela primeira vez na história”, Yannaras (1991, p. 155) lamentará, “a verdade é identificada com sua formulação conceitual e o conhecimento (ou posse da verdade) com o entendimento que o indivíduo dá para tal formulação”.

De acordo com o filósofo e teólogo contemporâneo, a partir do modo de pensar de Agostinho, o acesso à verdade é definitivamente separado da dinâmica da vida e concebido como possível de ser alcançado por meio de um jogo inteligente de conceitos, de silogismos, bem como de um “raciocínio correto”.

O filósofo de Hipona conhecia muito pouco da língua grega, e teve acesso às obras de Platão e Aristóteles somente por meio de sua tradução para o latim, fato que contribuiu

²⁹ De acordo com a tradição cristã, pelo fato de Deus existir desde sempre, é incriado. Ele também é eterno e onipotente. O Homem é uma criatura, um ente criado, o que o faz poder despencar existencialmente, caso não esteja sustentado no ser divino. Essa condição da criatura é insuperável, e por isso criador e criatura encontram-se em condições ontológicas totalmente distintas, e sob uma essência distinta, portanto.

para que realizasse uma interpretação do pensamento de seus predecessores a partir da lógica jurídica pela a qual havia sido formado em seu meio cultural. No pensamento do antigo teólogo comparece o desprezo platônico pela matéria; mas esse será ainda colorido com a carga moral presente na maneira com que seu olhar legalista (romano) apreende o Evangelho: o corpo e o prazer sensorial são fontes de pecado, enquanto que o contato do ser humano com o “universo ideal”, acessado pelo intelecto, é salvífico.

Podemos reconhecer o moralismo legalista de Agostinho também em sua interpretação teológica sobre o “pecado original” e sobre a morte de Cristo na cruz. Em sua leitura enviesada pelos valores culturais romanos, Deus é apresentado como um vingador, um “pai sádico” que implacavelmente inflige punições sobre a humanidade, haja vista a traição que teria sofrido pela desobediência de Adão e Eva (AGOSTINHO, 1980). Como consequência dessa traição, Deus não teria hesitado em ordenar a morte de seu filho da maneira mais dolorosa possível, já que, assim o fazendo, teria a satisfação de sua vingança realizada. O Evangelho é, dessa forma, transformado nas mãos de Agostinho em uma religião do medo do inferno³⁰.

Para Yannaras (2013), essa marca moralista do cristianismo de Agostinho, somada ao seu toque essencialista recebido dos gregos, reduziu o cristianismo originário – que era praticado como atividade ascética pautada no convívio comunitário³¹ – a uma atividade religiosa neurótica, individualista e utilitarista³². Esse mesmo crítico ajuda-nos a compreender o desvio realizado por Agostinho, a partir da discriminação que faz entre os conceitos de “evento eclesial” e “prática religiosa”.

O legado originário deixado pelo Evangelho e pelas experiências dos primeiros discípulos de Jesus consistia, segundo a leitura de Yannaras (2006), em fazer do encontro comunitário daqueles que acreditavam na experiência de ressurreição, um banquete em memória da eterna vitória que seu Mestre havia realizado sobre a morte. A ressurreição era um símbolo máximo da possibilidade dada ao Homem de não ser tragado pelas forças da natureza, podendo, portanto, reverter os determinismos postos pela biologia. O encontro cerimonial dessas pessoas era motivado, assim, pela esperança de poderem, elas

³⁰ Além do medo da vingança de um “pai sádico”, encontra-se na leitura que Agostinho propõe, aquele que é gerado pela incerteza sobre quem seria *predestinado* por Deus à salvação e quem já estaria condenado – de antemão e sem razão plausível – ao inferno.

³¹ O asceticismo, aqui, como prática, exercício de abandono da tendência instintiva de o indivíduo colocar-se como prioridade em seu modo de viver, e busca pela possibilidade de existir como relação.

³² O título de uma de suas obras atesta essa última marca de seu pensamento: “*De utilitate credendi*” (“Sobre a utilidade do crer”).

também, exercerem sua liberdade no sentido de não se deixarem ser constringidas pelas forças instintivas que as atravessam.

A luta (empenho ascético) dessas pessoas não consistia, portanto, em subordinar a matéria por meio do uso do intelecto, e, assim, vencer o mal que estaria *essencialmente* contido na materialidade (teoria agostiniana), mas em não deixarem que os ímpetus da natureza definissem suas identidades, determinassem seu comportamento e sua maneira de estar no mundo. O encontro desses discípulos era uma cerimônia de “ação-de-graças”, na qual a ingestão de alimento era vivenciada como memória da possibilidade que o ser humano tem em exercer sua liberdade, em fazer da relação amorosa um meio de existência, o que é oposto à sobrevivência a partir da força instintual.

Nesse contexto inicial do cristianismo, acreditava-se que o ser humano seria um ente que portaria tanto um ímpeto para postergar ao máximo sua existência sob as leis de seu próprio ego (instinto individualista de autopreservação), quanto para existir tal como relação, e ser, assim, sustentado a partir da força do laço que se constrói na intimidade (vocação para tornar-se pessoa).

Existiria no ser humano, portanto, uma dupla tendência que o colocaria constantemente em certa situação de instabilidade: ou firmar-se existencialmente a partir de si mesmo e contar com o aparato biológico para perpetuar sua continuidade atômica (seu corpo e sua identidade psicológica e social), ou fazer-se integrante de um corpo maior, de uma comunidade que funcionaria a partir de um contínuo gesto de oferta de si para o outro. Estaria justamente aqui o conflito de um cristão, bem como a natureza de sua batalha rumo à ascese – entre ceder às tendências de seu ego (sua natureza), fazendo-se uma entidade fechada e autossuficiente, ou entregar-se à relação, ao encontro existencialmente enriquecedor e constitutivo –, mas não na antítese entre matéria e espírito.

Agostinho de Hipona foi um dos grandes responsáveis por essa mudança de compreensão sobre a mensagem do Evangelho, pois desloca o objetivo da vida cristã para uma atividade superegóica de supressão da instintividade, em prol de uma hipotética santidade que seria garantida pelo apego obsessivo à prática da moralidade.

Para Yannaras (2013), quando essa mudança (ou heresia, de acordo com a linguagem teológica³³) é realizada, o indivíduo torna-se dependente de convicções

³³ A palavra “heresia”, em grego, refere-se à atitude contida na afirmação “eu prefiro” ou “eu escolho”, do verbo *hairoumai*, e que diz respeito a um posicionamento particular e individual em relação ao entendimento de uma verdade. A heresia advém da recusa de alguém em fazer parte de um entendimento

teóricas que lhe garantam a segurança de que terá sua existência egóica (identitária) salva e eternamente perpetuada, o que lhe faz lançar-se em uma empreitada cada vez mais desesperada por certezas metafísicas para proteger-se do medo da morte³⁴. Essa dependência à segurança de certezas metafísicas é o que define, para Yannaras (1991), uma prática religiosa, ou ainda, o processo de “religionização”³⁵ do cristianismo – de transformação em religião algo que era vivido inicialmente pelos cristãos como um evento de celebração e de esperança existencial.

O indivíduo religioso que se esqueceu do espírito eclesiástico, comunitário, segundo Yannaras (1983, 1991, 2013), anseia obter certezas sobre o mundo metafísico, pois, dessa forma, pode alinhar-se com as supostas leis divinas que o salvariam do aniquilamento de sua existência. É nesse sentido que a moralidade é frequentemente vivida como um meio de assegurar o Homem religioso de que ele não irá ser desintegrado: ao obedecer os preceitos supostamente formulados por Deus, obtém méritos que salvariam sua individualidade.

Para o autor, a prática de moralidade é essencialmente uma barganha com Deus, já que, ao ter seguido os mandamentos que supõe terem sido dados por Deus mesmo, o indivíduo coloca o criador em dívida com o próprio Homem; a prática moral é tomada pelo religioso como um sacrifício, um tipo de privação autoimposta na qual Deus, percebendo a devoção humana, bem como sua submissão àquilo que é “sagrado”, lhe concederia favores e privilégios, cuidando, assim, da continuidade daquela preciosa existência humana por toda eternidade.

Ao introduzir essa mentalidade, que envolve a compreensão de pecado tomada como dívida e seu pagamento a partir de méritos gerados pela prática moral, Agostinho se distancia da mensagem do Evangelho, na qual, surpreendentemente, são apresentados como modelos de verdadeiros cristãos as prostitutas, os ladrões e os coletores de impostos – seres profundamente “ímorais”, de acordo com o julgamento agostiniano. Essas pessoas, ao terem abandonado qualquer fé em si mesmas (pela via do arrependimento, ou, mais especificamente, por meio da experiência de *metanoia*³⁶), lançam-se

total, que surge de um acordo comunitário, em prol da defesa de uma versão parcial e fragmentada do todo, donde a verdade se revela (Yannaras, 2006, p. 151).

³⁴ Como se o convencimento intelectual sobre as verdades metafísicas pudessem oferecer contorno ao sentimento humano de medo e desamparo. Dessa forma, o uso do intelecto proposto por Agostinho acaba por se revelar bastante supersticioso.

³⁵ De transformar a relação com o absoluto ou o divino em religião. Yannaras (1991, 2013) em suas obras utiliza o termo *religionization*.

³⁶ O termo grego *metanoia* refere-se a etapa que se segue após o sofrimento vivido por um indivíduo pela contrição referente ao modo egoísta com que existiu até então. A *metanoia* é literalmente uma experiência

intensamente em uma relação de confiança a Deus; tais exemplos humanos não consideram-se merecedores de nenhuma salvação, pois não veem em si virtudes ou méritos capazes de os redimirem: se há neles alguma esperança de salvação, ela é sustentada apenas pela crença de que Deus os ama de maneira superabundante, e não porque eles mesmos tenham feito algo para alcançá-la. O protótipo do moralista, tão difundido pelos escritos agostinianos, ao contrário, diz respeito ao Homem que ainda confia demasiadamente em si mesmo e que acredita em suas boas obras como meio de sua salvação, não tendo encontrado a postura de humildade que o levaria a uma entrega total de si ao outro.

De acordo com a visão de Yannaras, a prática religiosa tende a ser, fundamentalmente, uma atividade individualista, porque pode facilmente armar o indivíduo de convicções metafísicas, de princípios morais e de certezas a respeito do eterno prolongamento de sua existência; sendo assim, em muitos casos, a prática religiosa acaba por se configurar um programa de “narcisismo santificado”, que acontece envolto em uma atmosfera de generosidade e subserviência.

O indivíduo religioso típico opera a partir de seu eu individual (ego), sendo esse o eixo e o centro de todos os aspectos de sua vida. A razão disso está em que a religião oferece a ele uma justificativa legítima de egocentrismo, pois apresenta o objetivo e até mesmo a obrigação de sua vida, sua salvação individual. O caráter jurídico da moralidade religiosa impõe para o Homem uma noção individual de salvação como evidente. Aqueles que são salvos, são aqueles que guardam a lei, e guardar a lei é uma conquista individual (YANNARAS, 2013, p. 7, tradução nossa).

Para Yannaras, o nascimento da religiosidade foi um desvio no curso do cristianismo, que afundou o indivíduo em seus próprios critérios de acesso à verdade, contribuindo para o alienar da troca com a alteridade.

Agostinho, em muitas passagens de seus escritos, faz referência à “vida interior” do Homem como o único local de acesso a Deus. Os termos “alma” e “Homem interno” comparecem com frequência em seus textos, fazendo referência ao ponto de encontro do Homem com a deidade (compreensão agostiniana de “experiência mística”). Yannaras dirá que não há lugar para a experiência compartilhada e para a verificação social, a partir

de “mudança de mentalidade” (*meta*, “para além de”, e *nous*, “disposição espiritual”, “postura existencial”, “mentalidade”), em que aquele que a experimenta passa a abandonar um modo de ser pautado em si mesmo e na defesa de seus próprios interesses, e volta-se para a dimensão da alteridade com grande abertura, a fim de que seja por ela transformado (YANNARAS, 1984).

desse tipo de critério extremamente subjetivo, o que torna o conhecimento esotérico agostiniano algo totalmente individualizado, introspectivo e solipsista; enfim, não-compartilhável.

Uma das consequências desse tipo de “espiritualidade” religiosa acaba por ser a manutenção do indivíduo aprisionado em sua própria subjetividade (a partir da busca por experiências de arrebatamento emocional vividas em sua privacidade que lhe assegurariam a proximidade com Deus), bem como a uma objetividade extremamente rígida, já que, abraçando certezas metafísicas definitivas, teria garantida sua proteção contra qualquer iminente sentimento de pânico causado pelo medo do desconhecido.

Ainda que os termos “alma” e “interioridade” apareçam na teologia de Agostinho para designar o ponto de encontro com o divino, para Yannaras (2013), essas expressões são apenas uma maneira sofisticada e misteriosa de assinalar que é no próprio ego do Homem que aquelas experiências estão acontecendo.

O aprisionamento gerado por esse tipo peculiar de compreender o encontro do Homem com Deus trouxe inúmeras consequências negativas para o modo de o Homem ocidental operar, pois criou um caráter profundamente não-relacional de existirmos na atualidade:

Esta perspectiva individualista não-relacional de Agostinho formou uma marca característica da mentalidade do Ocidente, um elemento determinante dos hábitos históricos de pensamento que guiaram a investigação metafísica na Europa. Deus está "dentro" do indivíduo, dentro da "interioridade" do Homem, e esta posse privada de Deus é validada pelas emoções (experiência subjetiva estritamente autorreferencial, sentimento "místico", "bem-aventurança" psicológica, alegria e segurança) ou por análise racional irrefutável – mais frequentemente os dois juntos (YANNARAS, 2013, p. 147).

Esse caminho pelo qual o Homem religioso perde contato com a dimensão da alteridade – ao guiar-se cegamente por critérios epistemológicos subjetivos e solitários – foi fortemente reforçado ao longo dos séculos que se seguiriam à época de Agostinho. Dentre aqueles que continuaram o trabalho desse teólogo, e que fizeram evoluir a supremacia do intelecto, do método racional e da produção de certezas irrefutáveis no caminho do conhecimento metafísico, o mais notável talvez tenha sido o monge beneditino de nome Tomás, nascido na região de Aquino, Itália. Esse monge, que tornou-se filósofo e teólogo e lecionou durante muitos anos em importantes centros universitários europeus, fez parte de um movimento medieval conhecido como Escolástica (que recebe

esse nome justamente por ser composto de pensadores que frequentavam a *Schola*, ou seja, a Universidade).

O apogeu da Escolástica aconteceu entre os séculos XI e XIII, no momento em que as universidades de Paris e Oxford foram fundadas; a tradição filosófica ocidental ganhou um novo impulso ao ler e comentar obras de autores antigos, particularmente Aristóteles, cujos textos, nesse período, foram traduzidos integralmente para o latim.

Nesse momento histórico, o cristianismo – já dividido³⁷ – perdia muitos fiéis no Ocidente, devido à conversão dos povos europeus a outras religiões. Alguns membros da Igreja Romana viram-se na obrigação de lançar um programa de “conquista de fiéis” e, assim, devotaram seu gênio literário para a formulação de ideias convincentes que pudessem atrair o povo indeciso para seu credo, e mais ainda, para sua Instituição (YANNARAS, 2006).

A Escolástica passa a ser concebida, então, como uma teologia racional cujo objetivo é fazer propaganda do poderio da Igreja. A perspectiva aqui adotada era a de que tal objetivo seria mais bem alcançado se os propagandistas pudessem oferecer provas irrefutáveis a respeito da existência de Deus – como Tomás de Aquino procurou fazer, a partir da teoria das cinco vias que provariam tal existência³⁸ – e convencer os leigos de que a Instituição da Igreja era de natureza divina, ou seja, guiada pela vontade única de Deus. Um dos recursos a serem utilizados para tal foi proclamar a infalibilidade do Papa, pois tendo ele recebido de Deus toda sua sabedoria, teria também a capacidade para liderar seus fiéis inequivocamente em direção à salvação³⁹.

O discurso racional é um elemento muito bem vindo para esse grupo, pois a razão dota seu pensamento de credibilidade, ou seja, dá à teologia um estatuto de saber rigoroso, oferecendo, assim, maior segurança e força na tarefa do convencimento. Valendo-se, sobretudo, do pensamento aristotélico, Tomás de Aquino acentuará o valor da razão para a compreensão das verdades da fé. Não há para o teólogo dominicano, de acordo com Lopes (2018, p. 217), nenhum inconveniente no fato de a filosofia ser convocada para servir à teologia, pois ambas não buscam outra coisa que não a verdade, verdade que encontra seu fundamento último em Deus: “fé e razão, por conseguinte, embora possuam

³⁷ Após a divisão ocorrida em 1054, o Cristianismo passa a desenvolver-se tanto a partir da liderança do papa da Igreja Romana quanto pela do patriarca de Constantinopla.

³⁸ Tentativa realizada tanto na “*Suma contra os gentios*” quanto na “*Suma teológica*”.

³⁹ Ter proclamado que um único indivíduo é capaz de dirigir a humanidade foi uma maneira de a Igreja acabar com a interlocução - como meio do homem alcançar uma saber sobre a vida. Esse foi um dos primeiros estágios pelos quais a Igreja Romana justificou seu futuro totalitarismo deflagrado.

domínios distintos trabalham em parceria na descoberta das verdades divinas”. Assim, a razão será aliada à fé, o que fará da teologia uma ciência – *scientia sacra*, a mais elevada forma de conhecimento.

Compreendido e analisado a partir da consciência contemporânea, o discurso dos teólogos empenhados nessa função, cujo método racional era fundado basicamente na lógica e na retórica, parece bastante apelativo, e por isso mesmo pobre, pois utiliza-se de uma estratégia de produção de saber autorreferente.

Apresentando uma baixa taxa de incorporação de elementos exteriores ao pouco material que escolhe para definir sua proposta, a Escolástica constitui-se como um corpo fechado de textos canônicos, podendo ser até mesmo compreendida como uma ciência do comentário. Para Barros (2012, p. 233), o método desse movimento intelectual medieval consistia em permitir ao mestre escolástico extrair do texto canônico – que traz à Escolástica o princípio de Autoridade – a matéria para um problema, e a partir daí, desenvolvê-lo em relação a um interlocutor imaginário pronto a lhe opor objeções: a base de seu método está no “desejo de explicitar tudo, esgotando sistematicamente todas as possibilidades”. O método escolástico desenvolve-se em torno de alguns pontos essenciais, entre eles a precisão vocabular e a dialética – “conjunto de operações que fazem do objeto de saber um problema que será exposto e sustentado contra o interlocutor real ou imaginário” (idem, *ibidem*).

O historiador de arte Erwin Panofsky (1951) reconheceu uma profunda conexão entre os princípios argumentativos e ideológicos que guiaram a Escolástica e os princípios estéticos que orientaram a arquitetura Gótica. Sua tese fundamental é a de que existe uma perfeita sincronicidade entre esses dois movimentos culturais, tanto no sentido de que são fenômenos coextensivos, como no sentido de que suas fases internas de desenvolvimento coincidem. Um exemplo disso estaria na relação entre a *Summa Teologie* de Alexandre de Hales, que começa a ser elaborada em 1231, e o início da construção da nova nave de Saint-Denis, um marco da arquitetura gótica do século XIII, projetada por Pierre de Montereau.

Seguindo os apontamentos de Panofsky, pode-se afirmar que a arquitetura gótica é a primeira “aplicação tecnológica” do pensamento escolástico. Assim, é possível reconhecer na nova organização sistemática inaugurada por aquele movimento filosófico-teológico – em que uma obra é dividida em blocos, os livros em capítulos, os capítulos em parágrafos os parágrafos em artigos ou itens, e em que cada afirmação é estabelecida a partir de refutações – a mesma maneira de dispor o espaço que os góticos propuseram:

o arranjo das colunas e a divisão das vigas criam um "esqueleto" absolutamente fixo que neutraliza o peso do material, equilibrando os impulsos das paredes, o que faz com que os mesmos princípios escolásticos façam-se presentes. Aqui, também, a tese é reforçada pela refutação sistemática da antítese: os apoios prevalecem sobre os pesos colocados sobre eles, e o peso do material é neutralizado pelo equilíbrio estático racionalmente disposto.

A impressão que Panofsky (1951, p. 34) tem, tanto ao contemplar a estética arquitetônica gótica quanto o caráter sistemático do pensamento escolástico, é a de que ambos os movimentos culturais nos convidam para uma experiência de “orgia da lógica”. Para esse crítico, a técnica arquitetônica do período gótico revela um espírito profundamente analítico por parte de seus construtores, que domina de forma implacável a construção: as forças medidas são analisadas em diagramas de estática e petrificadas no espaço, formando uma unidade mecânica, um quadro monolítico. Tal experiência estética sacia a demanda instintiva do Homem por estabilidade, mas ao mesmo tempo gera confusão, espanto e estranhamento em sua interioridade, já que as partes que formam o corpo do edifício não estão conectadas organicamente, mas mecanicamente.

Yannaras (1984), ao comentar a leitura do livro de Panofsky, afirma que esse estranhamento vivido no encontro do Homem com a estética gótica é causado pelo fato de que as medidas e as organizações espaciais ali presentes não estão em sintonia com o corpo humano, já que aqueles prédios foram fabricados justamente para causar arrebatamento emocional e propiciar para o ser humano a experiência de reconhecer-se profundamente insignificante diante do poder da Igreja e do domínio divino; sua arquitetura é proposital e ideologicamente abstrata, bem como distante da realidade humana, já que está imbuída da tarefa de criar uma experiência artificial para o ser humano.

Um outro ponto que ainda chama a atenção de Yannaras (1984) está no fato de que a arquitetura gótica relaciona-se com a materialidade de forma autoritária. Como visto anteriormente, tanto o pensamento escolástico quanto a estética gótica partem do princípio de que a verdade (aquilo que é real e genuíno) está assentada no plano ideal, no mundo perfeito das essências (marcas herdadas do platonismo). Assim, o modelo de pedra a ser usado nas construções góticas, por exemplo, é concebido a partir de um conceito sobre o qual seria a “pedra perfeita”, ideal. Todas as pedras encontradas na Natureza que participam da produção dessas igrejas deveriam atender a essa *pré-determinação* do que vem a ser o conceito de pedra, e devem, portanto, ser encaixadas dentro desse modelo.

Seguindo tais preceitos, todas elas são lapidadas da mesma maneira, a fim de que tenham a mesma forma, e o mesmo tamanho e peso.

Para Yannaras (1984), esse modo de relação com a materialidade que é adotado pelo movimento gótico não acontece de maneira dialógica, já que é, ao contrário, impositivo e autoritário. Para tal estudioso, esses dois movimentos culturais que caminham juntos (teologia escolástica e arquitetura gótica) realizam-se a partir de uma postura soberba do ser humano frente à Natureza, já que a relação que propõem é de submissão, não de troca criativa e de investigação da singularidade e da vocação única de cada um de seus elementos. Aqui, o Homem se vê em condições de “corrigir” a matéria, para que ela corresponda a uma perfeição idealmente pré-concebida, o que faz com que a estrutura arquitetônica gótica “revele a concepção intelectual e a vontade do artesão, e não as potencialidades do material usado” (YANNARAS, 1984, p. 242).

De acordo com as informações trazidas por Yannaras e Panofsky, a Escolástica e a arte gótica são manifestações culturais ocidentais que definem um modo impessoal do ser humano relacionar-se com a vida. É interessante notarmos, mais uma vez, de que maneira uma concepção ontológica e uma concepção teológica assentadas na autossuficiência e na conseqüente recusa da troca com a alteridade podem ser encarnadas no mundo humano e gerarem resultados práticos em nosso modo de existir.

A fim de que possamos vislumbrar um outro modo de relação do Homem com a materialidade, Yannaras (1984) compara a tendência artística gótica com a arte bizantina. Essas duas tendências aconteceram simultaneamente na história, mas marcaram caminhos absolutamente distintos de concepção ontológica, teológica, antropológica e epistemológica; enfim, revelam duas possibilidades antagônicas de postura existencial humana. Para o autor, a primeira característica que se pode notar na arquitetura da igreja bizantina é o respeito pelos materiais de construção: “uma tentativa em manifestar o princípio interno do material, as potencialidades da matéria, e realizar um ‘diálogo’ entre o arquiteto e seu material” (YANNARAS, 1984, p. 237).

Em seu livro, “*An aesthetic approach to Byzantine Art*”, Michelis (1955) irá defender que nenhum trabalho arquitetônico bizantino é repetido, pois cada igreja construída dá-se como manifestação de uma singularidade, de algo único e inédito. Esse autor nos ensina que existe uma orientação estética e ética nesse tipo de arte que proclama não ser realmente importante quão precisamente as pedras usadas em determinada obra se encaixam ou com que regularidade estarão dispostas: as paredes nem sempre são perpendiculares, as coberturas apresentam muitas vezes inclinações diferentes, as plantas

não são retangulares, as cúpulas nem sempre são absolutamente circulares na base, as fachadas são irregulares e os tijolos encaixam-se aleatoriamente. Michelis (1955, p. 45) afirmará que, do ponto de vista de nossos critérios rígidos, um modelo bizantino é sempre um “equivoco estético”, “mas um equivoco que funciona”.

Para a cultura bizantina, era muito mais importante que o ser humano pudesse “ler” a matéria e encontrar para ela um *lugar*, em determinada construção, do que submetê-la a um conceito já pré-definido sobre seu formato. A postura ética subjacente a essa tendência estava em fazer do Homem um ser esvaziado de seus preconceitos e em sintonia com o real, a tal ponto, que pudesse reconhecer sua função nos materiais que entrava em contato, ou seja, sua vocação no “cosmos” (na totalidade do mundo).

Ao invés do Homem autoritário que se coloca na posição de um “tirano da matéria”, os bizantinos almejavam praticar um modo de vida que formasse um ser humano intérprete da existência; um ser que, por meio de uma relação de intimidade e de abertura para com a criação, pudesse alojar cada pedacinho de mundo adequadamente, de acordo com sua natureza, a fim de que uma canção orgânica viesse a se manifestar: “toda a estrutura bizantina é uma peça musical, na qual o artesão virtuoso cantou de uma maneira diferente cada melodia, de tal forma, que a repetição jamais acontece” (MICHELIS, 1955, p. 46). Michelis assinala, portanto, que a tradição arquitetônica bizantina não funcionava por meio do uso de “modelos”, mas a partir da interação criativa do artesão com a matéria.

É interessante notar que nesse tipo de construção, a precariedade humana é reconhecida e acolhida: as limitações do ser humano e a organicidade da Natureza estão ali dispostas, fazendo desse ambiente um “lar” para o Homem. Isso acontece, justamente, porque o que guia a construção de uma igreja bizantina é a intenção de oferecer ao ser humano uma experiência de comunhão com os demais, de encontro comunitário – já que compreende-se que a realidade divina é comunitária (ver Introdução), ou seja, que a própria estrutura da existência é relacional e comunitária.

Já no caso da arquitetura gótica, carregada da intencionalidade escolástica de incrementar aos fiéis convencimento ideológico e arrebatamento psicológico, temos uma construção artificial, que visa escancarar a inadequação humana em relação ao ideal moral de Deus, de modo a levar o Homem a entregar-se ao poderio da instituição que pode salvá-lo de sua pequenez e de sua condenação já pré-determinada.

Podemos reconhecer na arquitetura gótica, portanto, um utilitarismo, imposto à materialidade, bem como o autoritarismo, justamente na forma de veicular uma ideologia

que acaba por achatar a verdade em prol da conquista de poder. É a partir desse sentido que Yannaras encontrará uma conexão clara entre a arquitetura gótica e o crescente desenvolvimento tecnológico da sociedade europeia, que encontrará seu auge na revolução industrial, e seu padrão alienado de existência humana: a mesma marca de impessoalidade e de individualismo que encontraremos na Modernidade, já estava posta na maneira pela qual a teologia cristã “religionalizada” concretizava seus objetivos.

Uma das minhas intenções em trazer à tona essas informações históricas está na tentativa de revelar que é o campo da teologia – mais ainda do que o da filosofia – aquele que forneceu as condições necessárias para que uma das maiores manifestações do mal contemporâneo pudesse se estabelecer.

Usualmente, quando a Psicologia quer recorrer a eventos históricos para assinalar a emergência do “sujeito do conhecimento” – o grande oponente do trabalho psicanalítico freudiano, bem como de toda a aridez intelectual que a Europa fomentou até a eclosão do Positivismo –, somos diretamente transportados à Modernidade, e nos deparamos com nomes como Descartes, Leibniz, Kant, entre muitos outros que nos são apresentados sob o título de “iluministas”. No entanto, como pudemos ver até aqui, esses filósofos modernos (quase todos formados pelo cristianismo “religionizado”) fazem suas contribuições apenas como continuidade dos mesmos princípios ontológicos, teológicos e epistemológicos que foram já lançados na Antiguidade e no universo cultural medieval.

Sempre que nos debruçamos sobre o estudo da Modernidade, constata-se que esse novo movimento cultural faz-se como recusa dos pilares que regeram a Idade Média. De fato, os modernos duvidam do valor absoluto daquilo que herdaram, da autoridade auto evidente das instituições que guiavam o mundo cultural e político europeu, estabelecendo, assim, novos objetivos de vida e novos critérios de avaliação da realidade. Esse novo Homem tira seu conhecimento da experiência direta e verificável; e, mais ainda, exclusivamente das capacidades humanas, recusando-se estar debaixo do jugo místico da Igreja.

No entanto, por mais drásticas, as mudanças que tenham trazido para a sociedade europeia, os modernos permanecem ainda presos ao intelectualismo, ao individualismo e ao utilitarismo, de uma maneira até mais problemática do que seus antepassados. Essa é uma passagem histórica que chama muito nossa atenção, pois revela algo que é muito familiar a nossas experiências cotidianas: a dificuldade em conhecermos a raiz de uma questão que nos perturba, e o fato de sermos frequentemente levados a criar soluções que acabam por acentuar ainda mais nossos problemas.

A Modernidade estrutura-se a partir de um gesto reativo em relação a seu passado, ou seja, como anseio em contrapor-se a certas facetas de um mal-estar, mas não como movimento de revisão da totalidade daquele mal-estar, pois tal movimento age apenas na periferia dos problemas levantados por seus antepassados, não modificando, assim, a estrutura dos mesmos.

Nessa perspectiva, a Modernidade parece ter sido uma má solução para as questões por ela herdada dos religiosos medievais, pois, ao invés de intervir no mal levantado pela Escolástica (excesso de intelectualismo, individualismo, utilitarismo e autoritarismo, por exemplo), acentuará ainda mais a perda de contato do Homem com a dimensão da alteridade (já que suas soluções o conduzirão a um total aprisionamento em si mesmo) e fortalecerá sua maneira impessoal de se relacionar com o mundo.

Podemos perceber que o indivíduo, a esta altura do desenvolvimento histórico-existencial do ser humano, já era uma doença ocidental, a tal ponto que não mais era visto como o real problema a ser tratado.

2.3. A Modernidade e o sujeito do conhecimento

Os eventos históricos que acabamos de acompanhar, e que se desenrolaram no âmbito da filosofia e da teologia, podem ser compreendidos como uma mudança paulatina que foi ocorrendo no eixo de orientação da atenção do Homem em relação à busca da verdade e formação de sua identidade. Até certo momento da história do ocidente, o Homem voltava-se para fora de si, a fim de encontrar o fundamento da existência (o Ser, o Sujeito-Essência) que o pudesse inspirar, bem como constituir-lhe e fornecer-lhe material para formular um sentido sobre a vida. No entanto, com a utilização da metafísica feita pelos teólogos cristãos, temos o início de um movimento em que o indivíduo passa a voltar sua atenção para si mesmo a fim de vivenciar tal encontro constitutivo.

A partir dessa nova maneira de o indivíduo direcionar sua atenção, configurou-se na experiência humana um certo “espessamento da subjetividade”, um hiperinvestimento na “interioridade”, que acabou por tornar a subjetividade humana uma entidade – um centro identitário de tamanha influência na vida do indivíduo, que conquistou “vida própria”⁴⁰.

⁴⁰ Poderíamos fazer uma analogia e afirmar que a subjetividade configurou-se um “câncer” de ordem psicológica, já que passa a ser um elemento que se autorreproduz de forma totalmente dissociada da

Talvez a Modernidade possa ser compreendida justamente como o momento histórico em que essa transição é definitivamente efetivada – o que faz Fernandes (2014), na companhia de Heidegger (2007), concluir: “a subjetividade é uma concreção histórica da subjetividade”, ou seja, é uma maneira peculiar de o ser humano experimentar a relação com o “fundo existencial” da vida – em que não mais um “outro” é experimentado como *sujeito*.

Desde o início de sua história, com Platão, a metafísica esboçou uma compreensão do ser a partir do ente e, de modo especial, a partir de um sujeito (*hypokeímenon*, em grego; *subiectum*, em latim). Somente na modernidade é que o sujeito, ou seja, o fundo ou fundamento da entidade (ser) do ente, do seu irromper e aparecer, consistir e subsistir, foi identificado com a egoidade ou com a ipseidade do espírito. É nesse sentido que “o ser-sujeito no sentido da subjetividade (determinado a partir da egoidade e ipseidade do espírito) é apenas uma concreção histórica do ser-sujeito” (FERNANDES, 2014, p. 125).

No anseio de libertarem-se da hegemonia e da imposição ideológicas dos medievos, a solução dos pensadores europeus modernos foi a de apegarem-se de maneira extremada a uma concepção de verdade tomada como *certeza e objetividade*.

Ora, a melhor maneira de alcançarmos a certeza definitiva a respeito de algo, pensarão eles, é por meio de uma atitude de suspeita, já que somente por meio de tal postura é possível limpar o terreno confuso e ardiloso no qual tem se fundado o conhecimento. No interior da dúvida, isto é, sob o seu domínio, mesmo que o sujeito pense falsos pensamentos e deles possa duvidar – será essa a “meditação” feita por Descartes – “ao duvidar não posso duvidar que penso e que duvido” (Vorsatz, 2015, p. 256). Assim, ainda que tudo fosse aniquilado pela dúvida, o *ego cogito* (“eu penso”) permaneceria de pé em si mesmo, o que faz do pensar, ou melhor, da mente, carregar consigo o privilégio ontológico de manter-se firme na evidência e na certeza de si, mesmo quando tudo é tomado pela ação da dúvida.

A mente passa, então, a ser vivida pelos modernos como uma *presença* que traz em si mesma, bem como a capacidade de percepção clara e distinta do que quer que ela intua, podendo conter, em si, intencionalmente, todas as coisas que *representa*. É esse centro intelectual humano que passa a ser compreendido como a *substantia*, o *subiectum*, o *fundamentum* por excelência, o que faz da mente a realidade mais verdadeira

totalidade do indivíduo e passa a fazer demandas próprias de atenção, roubando a energia de vida do ser humano com a finalidade de perpetuar sua existência.

experimentada pelo indivíduo, já que não há entidade mais certa e indubitável do que aquela que pode proclamar “eu penso – eu sou”.

Na medida em que Descartes procura este *subjectum* no caminho pré-traçado da metafísica, encontra, pensando a verdade como certeza, o *ego cogito* (“eu penso”) como o que está constantemente presente. Assim, o *ego sum* (“eu sou”) torna-se *subjectum*, isto é, o sujeito torna-se auto consciência. A subjectividade do sujeito determina-se a partir da certeza desta consciência (HEIDEGGER, 1998, p. 275).

A relação do Homem moderno não será mais com a essência que perpassa os entes – como era com os filósofos antigos –, mas com a objetividade que os objetos carregam em si.

O objeto é o que está “lançado diante de”, em face de um sujeito empírico, e diz respeito, portanto, a uma presença que se dá como correlata de um *representar*. O objeto é, assim, uma *presença representativa*, sempre *retrorreferida* a um *ego* (a um si-mesmo). Para Heidegger (1998, p. 133), representar, nesse contexto histórico, quer dizer pôr diante de si algo a partir de si, e assegurar aquilo que é posto enquanto tal; “este assegurar”, dirá ele, “tem de ser um calcular, já que só a calculabilidade garante, à partida e constantemente, estar certo do que se está para representar”.

O representar já não é a experiência que os gregos tinham de “pôr-se-a-descoberto para”, mas o “agarrar e conceber de”, “o ataque que domina”; é objetivação que avança, que doma, e que empurra tudo para dentro da unidade do que é assim objetivo (idem, ibidem). O Homem, como sujeito, quer ser e tem de ser medida e centro do ente, isto é, medida e centro dos objetos: “o Homem funda-se a si mesmo como medida para todas as escalas com as quais se mede (se calcula) aquilo que pode valer como certo, isto é, como verdadeiro, como algo que é” (HEIDEGGER, 1998, p. 134).

Assim, se na filosofia grega antiga, a presença do Ser era vivida como revelação (*a-letheia*, “des-velamento”), agora, a presença do representado, a presença representativa (objetual ou objetiva) é experimentada a partir da *referência* a um *ego*. É a partir dessa situação que se pode afirmar que subjetividade e objetividade se pertencem – como momentos correlativos de uma mesma funcionalidade, como processo da representação. Só há objeto lá onde houver sujeito, ou melhor, um “*ego cogito*”, um “eu penso”, uma “consciência de si”.

O tornar presente, movimento em que o Homem põe diante de si algo como algo, só será experimentado à medida que a consciência retorna para si, remete-se de volta para

si mesma, fornecendo-se, antes de tudo, a si mesma para si mesma: somente a partir da *reflexão* é que pode haver a formação do conceito, fruto da representação (HEIDEGGER, 2007).

Temos, de agora em diante, que o “eu penso” põe-se a si mesmo como “*subjectum*” – fundamento de representação de todo o ente; o que significa que a verdade da coisa, do real, do ente no seu todo, deve estar fundada na *verdade da mente*.

A dependência que o pensamento moderno cria com a experiência de reflexão (como via de acesso privilegiada à verdade por meio da representação), faz que a subjetividade apareça como “autoprodução”, ou seja, com que a egoidade queira a si mesma, busque a si mesma, se autoproduza e se forneça a si mesma:

O “eu penso” se transforma em “eu ajo” e o “eu ajo” e em “eu quero”. Mas, assim como o “eu penso” é um “eu me penso”, também o “eu ajo” é um “eu me produzo”, e, no fundo, o “eu quero” é um “eu me quero”. A vontade de domínio de tudo que se dá, do lado objetivo da funcionalidade de sujeito e objeto, como ciência (vontade de conhecimento) e como técnica (vontade de controle), se dá, do lado subjetivo da mesma funcionalidade, como busca de autonomia. A subjetividade se experimenta como um querer pôr-se de pé a si mesma, a partir de si mesma; e como um manter-se de pé a si mesma a partir de si mesma (FERNANDES, 2014, p. 145).

É por meio desse processo que o Homem moderno será encapsulado, trancafiado no experienciar-se sujeito, já que não haverá mais alteridade com a qual interagir, uma vez que o resquício de alteridade que chegara até esse momento histórico do Ocidente fora totalmente tragado pela entidade faminta do *ego*.

Algumas das consequências desse evento moderno serão, certamente, o processo de achatamento do ser humano (já que suas capacidades ficam reduzidas à funcionalidade), bem como o empobrecimento de sua experiência no contato com o real; aliás, nem mais poderíamos falar em “real” nesse contexto, pois todo o real, todo o existente que guarda em si um mistério (uma presença de alteridade) é devorado pela representação do sujeito do conhecimento e transformado em “realidade” – produto da digestão do *ego*, da transformação do ente (mensageiro do Ser, para os gregos) em objeto.

À medida que o Homem adota essa postura entronizada e autorreferente para com a existência, transforma a Natureza em um interlocutor “terrivelmente estúpido e desencantado” (SANTOS, 1995, p. 32), já que essa passa a ser compreendida apenas como entidade passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis, não tendo “qualquer outra qualidade

ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar” (idem, p. 13).

Os caminhos para obtenção de conhecimento nessa época serão cada vez mais delimitados pelo excesso de objetividade, o que fará da matemática a linguagem mais bem adequada para realizar o projeto epistemológico da revolução científica que caracteriza a esse a Modernidade.

O autoritarismo escolástico criticado pelos iluministas será, ironicamente, praticado por meio da hegemonia metodológica com a qual aproximam-se do real: “a nova racionalidade científica é também um modelo totalitário, na medida em que nega o carácter racional a todas as formas de conhecimento que se não pautarem pelos seus princípios epistemológicos e pelas suas regras metodológicas” (SANTOS, 1995, pp. 9-10).

O momento histórico conhecido por “positivismo” pode ser compreendido como o auge desse problemático percurso no qual o Homem europeu desconecta-se de sua sensibilidade, de sua intuição e de sua capacidade empática para com o real, e converte-se em um “sujeito do conhecimento” – um indivíduo onipotente, que deliberadamente suprime uma vital dimensão de si mesmo, em prol da conquista de certa tecnologia do conhecimento que possa lhe assegurar a realização de uma tão sonhada experiência de certeza.

Eis que finalmente nos deparamos com o contexto sociocultural no qual a psicanálise emerge – momento de ápice da entronização do indivíduo e também da formação de uma profunda fissura entre as dimensões intelectuais e afetivas no interior do ser humano.

A psicanálise nasce justamente no limiar entre o auge da Modernidade e o início de sua falência – já que uma multiplicidade de sintomas que começava a surgir na Europa denunciavam o fato de algo não ir muito bem no seio daquela sociedade. Freud foi testemunha de inúmeras manifestações sintomáticas em seu meio que, a nosso ver, podem ser compreendidas como o “subproduto” da estratégia existencial lançada pela Modernidade, praticada de maneira desenfreada até os finais do século XIX. Vorstatz (2015, p. 271) nos remete a uma gravura de Goya para descrever o fruto do produto

dissociativo que a época de Freud colhia, em que lê-se: *El sueño de la razón produce monstruos*⁴¹.

Quando mantemos em vista, como pano de fundo, as questões modernas apresentadas, e entramos em contato com as investigações psicológicas realizadas por Freud, somos levados a nos colocar em sua posição histórica e, aqui, a pergunta que se formula diante de nós é a seguinte: para onde teria ido a resultante de toda a supressão das dimensões humanas de irracionalidade, de instintividade e de afeto, que fora manipulada pelo racionalismo moderno?

O não acolhimento dessas dimensões mais sensíveis da vida humana seria uma das causas das muitas modalidades de adoecimentos nervosos que assolavam a sociedade vitoriana da época do jovem Freud e que o preocuparam seriamente, a ponto de vir a formular uma proposta médica que pudesse intervir nesse cenário e fazer-se *terapêutica*, ou seja, promover alguma experiência que pudesse integrar o Homem de seu tempo, tão profundamente dividido.

A grande questão relevante nesse momento e para o propósito deste trabalho, está em saber se a intervenção freudiana é, de fato, uma ruptura com aquela tradição, com seu autoritarismo metodológico e epistemológico, com sua antropologia reducionista, e, enfim, uma ruptura com a tendência em promover a produção e o fortalecimento do indivíduo e da impessoalidade, ou, então, se acontece como continuidade dos pressupostos modernos, ainda que, apresente-se, aparentemente, como corte.

2.4. A resposta da psicanálise ao sujeito do conhecimento: ruptura ou continuidade

Para Jacques Lacan (1998), a psicanálise freudiana faz uma definitiva intervenção, ou ainda, um “corte” no sujeito moderno – sujeito do conhecimento, de pura racionalidade, sujeito que tornou-se “substância”, às custas de um silenciamento de seu desejo. Para esse autor, é justamente em torno da noção de *sujeito*, definida historicamente (por seu advento no *cogito* cartesiano), que as relações entre psicanálise e ciência podem ser traçadas, já que o sujeito é o ponto de convergência e também de disjunção entre ambas. É ponto de convergência, na medida em que sem aquele primeiro sujeito não teria produzido o resquício inconsciente com o qual a psicanálise futuramente

⁴¹ Goya, F. (1972-99). Los Caprichos. Estampa 43, “*La fantasía abandonada de la razón produce monstruos imposibles; unida con ella, es madre de las artes y origen de sus maravillas*” (VOSTATZ, 2015, p. 272).

trabalharia; e será também ponto de divergência, ao passo que o sujeito psicanalítico é o habitante do inconsciente, aquele que porta a marca do desejo (aquela faceta do sujeito que fora negada pela Modernidade) e que anseia inseri-lo no mundo. O sujeito psicanalítico seria, na leitura lacaniana, portanto, o exato avesso do sujeito moderno, mas ainda sempre implicado com aquele que o precede.

Lacan esclarece sua posição quando faz entender que Freud convocará o “sujeito” – e não o “eu” – a tomar lugar onde “Isso era”⁴², a assumir seu desejo reprimido. O “Eu” é compreendido, aqui, como o sujeito substanciado dos modernos, aquela entidade que fora transformada em certeza, resultante da manipulação racional; ao passo que o “sujeito” é a voz do inconsciente, do desejo que não pôde até então surgir, mas que insiste em deixar sua marca. Se o sujeito cartesiano que vigora na Modernidade *existe*, o sujeito do desejo *insiste* – e sua insistência está em surgir à revelia das condições externas que são impostas à sua vitalidade, ao seu anseio de aparição: “o sujeito não é ser, nem substância, nem ente, mas em virtude de sua homologia ao inconsciente é corte, escansão, fenda, rachadura no edifício da ciência (VOSTATZ, 2015, p. 265).

Para Lacan, a psicanálise freudiana é atividade de cura – movimento contrário à violência causada pelos modernos; é também *lugar* no qual o Homem pode desfazer-se da identidade árida e antinatural constituída pela Modernidade e vir a revelar-se em sua verdade pulsante.

É a partir desse reconhecimento, que nos textos lacanianos Freud será apresentado como um agente subversivo em relação à Modernidade, já que dá voz ao proibido, ao sujeito interditado pela racionalidade dissociada, característica do período histórico que o antecede.

Se a Modernidade ofereceu material para que o sujeito se identificasse com o saber e se instalasse no mundo a partir do conhecimento, a psicanálise freudiana acontece como oferta de *morada* para o sujeito do inconsciente: “Não digo que Freud introduz o sujeito no mundo”, elucubra Lacan (1988, p. 47), “pois é Descartes quem o faz. Mas direi que Freud se dirige ao sujeito para lhe dizer o seguinte, que é novo –*aqui, no campo do sonho, estás em casa*”.

⁴² Lacan faz referência à famosa frase de Freud: *Wo es war, soll Ich werden* (Freud, 1933), que podemos traduzir por “ali onde o *id* era, eu devo vir a ser” (Edição Standard); ou como prefere Bruce (1998): “Eu devo tornar-me Eu onde o [isso] se encontrava”, ou ainda, “Eu devo advir, devo assumir o seu lugar, aquele lugar onde o isso se encontrava” (p. 68).

Para o autor, Freud é quem acolhe o sujeito do inconsciente rejeitado pela ciência moderna, na medida em que olha para o sintoma psíquico como uma produção, como resposta à proibição do surgimento da dimensão desejante do ser humano. A psicanálise freudiana não acontece, portanto, como busca do sujeito da verdade, mas da verdade do sujeito; daí que Lacan produz uma de suas mais conhecidas máximas, invertendo o mote cartesiano: “Penso onde não sou, portanto sou onde não me penso” (LACAN apud GARCIA-ROZA, 1992, p. 196).

A insistência lacaniana em ler Freud sempre a partir de sua contraposição ao espírito moderno, desperta a seguinte questão: será que com a psicanálise freudiana estaríamos novamente diante de uma *reação* cultural, e não de uma *revisão* dos pressupostos modernos?

Lacan está convencido de que a própria natureza e o modo de operação da psicanálise trazem uma superação dos pressupostos modernos, mas é questionável se esse é de fato o caso, ou então, se, ao contrário, estaríamos diante de uma manifestação cultural que parece ruptura mas é, fundamentalmente, continuidade.

Tenho a impressão de que a psicanálise, no início de sua vocação, nasce como uma resposta de Freud aos fenômenos perturbadores que assolavam sua sociedade, mas não se configura exatamente como um dispositivo terapêutico que visava reformular a maneira de o Homem europeu existir.

Ao que parece, a psicanálise freudiana não se preocupa em retirar o ser humano da condição moribunda de indivíduo e possibilitar-lhe ganhar maior abertura existencial para o Outro – para que seja, assim, verdadeiramente transformado. A alteridade que Freud elege para tratar do Homem europeu de sua época é o inconsciente ou, mais especificamente, o inconsciente reprimido (o *isso* ou o *id*, como aparecerá mais tarde, em sua segunda tópica) – a parte negligenciada do sujeito do conhecimento, a dimensão humana esquecida pela Modernidade; e é a partir desse sentido que o trabalho de Freud acontece, essencialmente, como favorecimento do retorno do recalcado.

Se podemos encontrar uma atividade integrativa na proposta freudiana, ela acontece apenas dentro do indivíduo, ou melhor, no encontro de dimensões que foram divididas dentro de um mesmo indivíduo, mas não como atividade que visa integrar o Homem com seu meio, como prática exercida no sentido de desfazer o espessamento da subjetividade voraz, que tende a aniquilar a alteridade do real, e que fora forjado por séculos pela tradição ocidental.

Em vez de ser experiência de abertura do psiquismo para a conquista de um alargamento da capacidade dialógica do ser humano com a existência, a psicanálise, em seus primeiros anos de exercício, acontece, a meu ver, meramente como atividade terapêutica intrapsíquica, o que acaba por contribuir para um maior espessamento da subjetividade humana, justamente por excitar demasiadamente o intelecto de seus praticantes e conduzi-los, por meio sua atividade fortemente especulativa, para um “ensimesmamento sofisticado”.

Esse ensimesmamento acontece, agora, em sentido contrário daquele favorecido pela tendência iluminista, pois é voltado para a “profundidade” do sujeito, e não no sentido de promover o conhecimento distante e abstrato das leis que regem o mundo.

No capítulo a seguir, procurarei fundamentar as rápidas observações feitas aqui sobre a natureza da clínica freudiana, a partir do reconhecimento das dimensões antropológicas, epistemológicas e metodológicas nela presentes.

A evidenciação dessas características da proposta clínica freudiana, bem como de sua insuficiência para a demanda do Homem contemporâneo, será mais facilmente alcançada quando colocarmos em evidência a contribuição de Sándor Ferenczi, um dos mais presentes interlocutores na vida de Freud.

Trabalharemos com a passagem história da psicanálise, momento em que sua clínica deixa de apoiar-se exclusivamente na tentativa de fazer a dimensão inconsciente emergir para a consciência por meios intelectuais, para uma proposta em que a própria alteridade do analista, ou seja, um outro mais real para o analisando, passa a interagir com esse último e participar de sua constituição.

A partir desse ponto, o foco da análise se voltará para o momento em que Freud e Ferenczi, a partir da metade da década de 1910, começam a ser interpelados por impasses clínicos que colocam a conduta técnica do analista em xeque, exigindo da prática psicanalítica uma reformulação da postura de seus profissionais, bem como ajustes no método terapêutico. Ferenczi, diferentemente de Freud, consegue usar tal experiência de impasse como oportunidade para introduzir na vida de seus analisandos um novo campo de alteridade para além do inconsciente recalcado – a intersubjetividade –, que a meu ver, é o primeiro movimento que realmente retira a psicanálise de uma relação de continuidade camuflada com a mentalidade científicista da Modernidade e a lança em um caminho inédito de ruptura com o modelo antropológico assentado no indivíduo.

3. Do desejo inconsciente à troca intersubjetiva: definindo a vocação terapêutica da psicanálise entre Freud e Ferenczi

O capítulo anterior foi estruturado a partir do reconhecimento de que o Homem ocidental foi paulatinamente distanciando-se de sua marca ontológica de ser comunitário para converter-se em uma entidade individual, uma mônada autossuficiente⁴³. Procurei descentralizar o período conhecido por Modernidade, como o único responsável por tal evento, convidando o olhar do leitor para a consideração de algumas manifestações históricas anteriores ao mesmo, que fomentaram a irrupção de tal evento.

Terminamos o capítulo chamando a atenção para o fato de que Freud compactua com o espírito moderno, na medida em que pensa o ser humano como indivíduo e formula sua proposta psicanalítica a partir da realidade desse modelo: elabora sua psicologia, adota uma determinada técnica de trabalho, coloca-se em um lugar profissional (transferencial) específico, e postula um destino para o amadurecimento humano que se funda em uma concepção de Homem como entidade individual autônoma.

Freud contribuiu, dessa forma, para um maior espessamento da subjetividade humana. Talvez esteja aí uma marca freudiana conivente aos princípios modernos: não ter conseguido desvencilhar-se da antropologia que estruturava a ciência de seu tempo, para que, então, pudesse ofertar por meio de sua teoria e de sua prática clínica uma real liberdade ao Homem, que estava, há muito, submetido a um reducionismo de sua condição.

Parte da minha intenção para esse capítulo é revelar quais aspectos do percurso científico de Freud, de sua personalidade e de seu estilo clínico contribuíram para a concretização dessa situação, e em que medida sua antropologia trouxe implicações para seu modo de trabalhar, de se relacionar com seus pacientes, e mais ainda, para a escolha da alteridade a ser oferecida para constituí-los, ou então, curá-los.

⁴³ A concepção de mônada foi introduzida pelo filósofo alemão Leibniz (1646-1716), e diz respeito a uma “substância individual”. Segundo o dicionário Blackwell de Filosofia Ocidental, Leibniz sustentava que o mundo é um composto que contém uma infinidade de substâncias simples indivisíveis e mutuamente isoladas ou “mônadas”. Cada substância individual teria sido criada para evoluir de acordo com sua própria natureza determinada. Segundo os autores do dicionário, “as mônadas são os constituintes fundamentais da realidade. Elas são simples, sem partes, extensão ou forma e são indivisíveis. *Elas não afetam umas às outras. Portanto, cada mônada não tem janelas (abertura), sendo, em si, um mundo próprio. A mônada é autossuficiente e um verdadeiro átomo da natureza*” (BUNNIN e YU, 2004, p. 441, itálico nosso).

Ao longo do capítulo, teremos a oportunidade de compreender os potenciais e as limitações que o inconsciente – a modalidade de alteridade que Freud convocou para formar o psiquismo de seus pacientes –, bem como de reconhecermos o fato de Freud ter permanecido demasiadamente fiel a essa alteridade.

A fim de explicitar alguns dos acarretamentos desse fato, traremos como contraponto as novidades que Ferenczi – braço direito, ou ainda como prefere Sabourin (1988), “paladino e grão-vizir secreto de Freud” –, em sua ousada e criativa clínica, oferece ao campo psicanalítico.

Diante dos impasses clínicos que a psicanálise começava a reconhecer que vivia desde o final da metade da década 1910, Ferenczi passa a direcionar seu trabalho terapêutico para caminhos ainda inéditos e percebidos como perigosos para a reputação científica da psicanálise.

Ao revisar a antropologia freudiana, Ferenczi consegue livrar-se da hegemonia técnica vigente de seu tempo, propondo uma nova alteridade a ser oferecida para constituição de seus pacientes: a intersubjetividade. A partir de algumas contribuições ferenczianas (que traremos à tona, nas páginas que se seguem), temos aberto o caminho para a entrada do elemento de pessoalidade na relação analítica e o consequente acolhimento de dimensões humanas até então negligenciadas pela tradição psicanalítica.

Construímos a argumentação que orienta o presente capítulo partindo do reconhecimento de que certas características no modo de Freud pensar, levaram sua proposta terapêutica a tornar-se uma atividade problemática, justamente por produzir individualismo e impessoalidade. A partir do posicionamento epistemológico adotado por Freud, podemos reconhecer sua antropologia, bem como o elemento que fundamenta e orienta sua clínica: o inconsciente.

Vejamos agora (1) como a relação entre essas dimensões acontece no percurso de Freud, (2) de que maneira ela será revista por Sándor Ferenczi, e (3) qual a relevância que essa mirada crítica sobre o percurso da psicanálise tem para a clínica contemporânea.

3.1. A epistemologia e a antropologia freudianas e o aparecimento do inconsciente como alteridade terapêutica fundamental

Quando nos aproximamos dos textos de Freud, podemos perceber que há neles uma certa tensão entre dois paradigmas epistemológicos, ou ainda, uma concorrência entre duas maneiras completamente distintas de se fazer ciência. Tal fato tem gerado

discordância na comunidade psicanalítica a respeito de definir-se se a contribuição freudiana acontece na condição de continuidade dos preceitos da ciência moderna ou como ruptura com os mesmos.

O habilidoso clínico, ao longo de sua obra, nos oferta uma escrita literária envolvente, algo que não nos remete à típica aridez dos textos das assim chamadas “ciências duras”, características de seu tempo. Nos escritos de Freud também percebemos um estilo de fazer investigação por meio do qual o pesquisador se expõe para o leitor, algo que se faz evidente, por exemplo, em “A interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900/1990), oportunidade em que médico vienense revela inúmeros sonhos que tivera ao longo de sua vida, os quais lhe ajudaram a organizar a argumentação teórica que ali pretende compartilhar.

Para Ellenberger (1994, p. 451), essa marca presente no famoso ensaio freudiano sobre a lógica e função dos sonhos pode até mesmo ser compreendida como uma “autobiografia disfarçada”, tamanha a carga expositiva nele contida, o que nos leva a crer que por meio daquela obra Freud rompia com o excesso de reserva pessoal a qual os cientistas de sua época estavam imbuídos.

Esses aspectos ressaltados sobre o estilo de escrita de Freud nos remetem à questão trazida no final do capítulo anterior, que vem a ser a da necessidade desse autor de revelar o sujeito do desejo que estava movendo sua obra, o que assinala, portanto, uma coerência de seu texto, já que discorre em sintonia com as características de seu objeto de interesse, o desejo inconsciente.

No entanto, apesar dessas qualidades que se apresentam nos escritos do criador da psicanálise, também podemos perceber uma certa ambiguidade: há a presença de elementos que se revelam opostos a essas qualidades, e que dizem respeito a um forte apego de Freud ao modelos clássicos de compreensão da realidade, como aqueles advindos da química, da física e da biologia, e que faziam do pesquisador e de seu objeto de estudo duas entidades profunda e irreconciliavelmente distantes.

No momento em que se constitui o saber psicanalítico, a ciência passava por uma revolução de caráter epistêmico, época tensa que fora batizada de “a querela dos métodos” (ASSOUN, 1983, p. 45). A irrupção de um saber que se reivindicava como inédito implicou uma verdadeira reforma do entendimento epistemológico na comunidade científica, que veio a culminar na produção de um dualismo.

Segundo Assoun (1983), a distinção entre as abordagens científicas que passavam a fazer-se disponíveis estava assentada na separação entre a esfera da natureza e a esfera

da história e do Homem. A primeira abordagem estava suscetível aos métodos que já haviam sido comprovados pela ciência clássica, e acontecia por meio de uma postura *explicativa*, ao passo que a segunda ainda precisava se firmar metodologicamente, e se fazia pela busca de *compreensão* sobre os fenômenos do real. Haveria, ainda, uma outra maneira de enfatizar a distinção entre esses dois caminhos científicos: o viés explicativo fundava uma postura autoritária por parte pesquisador em relação a seus objetos de estudo, ao passo que a via compreensiva apostava em um método dialógico de conhecimento.

Algo que chama a atenção dos estudiosos que se interessam por situar o lugar da psicanálise em relação à tradição científica, está no fato de Freud tê-la posicionado no campo das “ciências da natureza” (*Naturwissenschaften*) e não no campo das “ciências humanas”, ou do espírito (*Geisteswissenschaften*) – tal como em sua época decidiu-se discriminar as duas abordagens de se realizar a pesquisa acadêmica (idem).

Por que Freud teria escolhido assentar suas descobertas e sua linha de pesquisa sobre o ser humano no terreno das ciências naturais, já que boa parte dos pensadores humanistas de sua época buscava fundar o desenvolvimento de suas investigações em consonância com os princípios desse novo caminho aberto, o das “ciências do espírito”?

Freud é considerado por Assoun (1983) um “monista” em relação à sua definição epistêmica, uma vez que parece não ter reconhecido o abismo entre as duas posições científicas defendidas em sua época, e não ter considerado a possibilidade de outro modelo de ciência que não fosse o das ciências da natureza. A suposição levantada pelo comentarista é a de que Freud quis mostrar, por meio de seu posicionamento, que em termos práticos, ou, em fato de cientificidade, *toda ciência é sempre ciência da natureza*.

A psicanálise, para seu criador, não poderia se constituir como um intermediário na encruzilhada daquelas duas esferas científicas, já que se encontraria inteiramente, por essência, do lado da esfera da natureza. Toda a ambição freudiana em fazer da psicanálise parte do corpo científico de sua época “remete, de modo exclusivo e pleonástico, a uma norma que emana da ciência da natureza, [e] é por este motivo que, [em seus escritos] a alternativa é tão clara: se a psicanálise é uma ciência digna desse nome, então ela é *Naturwissenschaft*” (ASSOUN, 1983, p. 50).

A escolha por fundar o saber psicanalítico no terreno da “natureza” pode ser compreendida tanto pela experiência de Freud como cientista de laboratório e fartamente rodeado por colegas anatomistas e fisiologistas, quanto pela preocupação com a

credibilidade que suas descobertas e sua prática médica teriam no círculo científico europeu.

Tal fato teria contribuído para uma maneira de Freud se aproximar das questões neuróticas testemunhadas em sua clínica muito semelhante àquela pela qual a anatomia e a fisiologia o faziam diante de seus objetos de pesquisa. Suposição essa que pode ser constatada em seu escrito intitulado “Projeto para uma psicologia científica”, no qual o médico assevera que sua intenção naquele momento era “fornecer uma psicologia que seja uma ciência natural: isto é, representar os processos psíquicos como estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis” (FREUD, 1895/1990, p. 223).

Muitos poderiam pensar que esse modo particular de investigar o ser humano apenas teria sido realizado nos primeiros anos da pesquisa psicanalítica, período em que Freud ainda encontrava-se fortemente influenciado pelo meio médico de seu tempo, mas que teria sido substituído por um mais justo à especificidade do ser humano no decorrer do tempo. No entanto, temos indícios de que essa mentalidade cientificista atravessa toda a obra de Freud, o que se comprova pela afirmação que ele mesmo faz em um de seus últimos trabalhos: “Também a psicologia é uma ciência natural. O que mais poderia ser?” (FREUD, 1940/1990, p. 181).

Simanke (2009, pp. 225-226) é categórico ao constatar que tal posição epistêmica, que remonta à formação freudiana como pesquisador nas áreas da neuroanatomia e da neuropatologia clínica, “ao contrário do que quis fazer crer uma boa parte da historiografia oficial da psicanálise, não foi abandonada nem significativamente alterada quando Freud imprimiu uma orientação mais psicológica às suas pesquisas”.

A mesma compreensão será amplamente explorada por Sulloway (1979), que não poupará linhas em seu livro intitulado *Biologist of the Mind* para afirmar e reafirmar a hipótese de que Freud teria sido um biólogo disfarçado de psicólogo, e mais ainda, alguém que teria sido altamente ambivalente em admitir o débito que seu pensamento tinha para com o campo da biologia, e que, ao alcançar sua revolucionária síntese entre psicologia e biologia, teria procurado de forma ativa camuflar o lado biológico dessa criativa união.

Mariano (2018) nos ajuda a expandir ainda mais a compreensão da postura científica de Freud, ao compartilhar sua percepção de que a estratégia freudiana para explicar os fenômenos psíquicos a partir de conceitos energéticos e da utilização de uma linguagem teórica de franca inspiração biológica não seria advinda simplesmente de um apego à sua formação médica e da intenção de não deixar sua nova ciência cair no rótulo

de atividade obscurantista, mas de uma perspectiva naturalista-materialista da qual ele sempre fora um grande adepto.

Essa compreensão trazida por Mariano nos ajuda a relacionar as diretrizes epistemológicas adotadas por Freud à sua antropologia. Ou seja, a escolha de seu posicionamento epistêmico está diretamente enraizada em sua maneira de compreender a situação do ser humano e o modo com que ele acontece no mundo.

Na esteira do que Mariano ressalta, Binswanger (1970), muitos anos antes, teceu sua crítica sobre as limitações e inadequações do trabalho clínico freudiano a partir da marca naturalista e determinista que encontra na compreensão de Homem de seu colega, fato esse que teria imprimido na sua maneira de clinicar a marca da impessoalidade.

Ao interrogar-se sobre a *concepção freudiana do Homem à luz da antropologia*, o psiquiatra suíço afirma que na teoria psicológica de Freud o Homem é apreendido em sua imanência pura, apenas como "natureza", o que revela um reducionismo antropológico que, em última instância, advém de um esquecimento da dimensão existencial que também atravessa o Homem. Diz ele: "em sua doutrina, Freud não coloca a ênfase principal na mudança da existência, mas naquilo que, na mudança, permanece igual a si mesmo: a pulsão" (BINSWANGER, 1970, p. 224).

Ainda para Binswanger (idem), a partir da função central que a pulsão vem a ocupar na antropologia freudiana, o Homem passa a ser compreendido, no fundo de seu ser, como corporeidade, ou seja, brinquedo, joguete passivo de potências invisíveis e não controladas pela consciência. Seguindo essa linha de compreensão, a multiplicidade da essência humana na teoria freudiana é reduzida a combinações matemáticas de elementos quantificáveis, o que inviabiliza qualquer possibilidade de compreendermos o ser humano a partir da liberdade e da criatividade – o que faz da dimensão da *necessidade* um critério soberano para definir sua situação:

A máquina complicada de Freud, que teria nas potências cegas o seu motor, acabaria, para ele, por destruir qualquer possibilidade de liberdade e autonomia humanas. As pulsões não seriam potências criadoras e libertadoras, mas, antes, potências destrutivas da experiência total do ser-homem. Ao reverter o homem para o seio da natureza, o *homo natura* freudiano seria expulso da dimensão moral: tudo funcionaria mecanicamente, a necessidade ocuparia todos os lugares sem deixar espaço para a liberdade; *o mecanismo ocuparia o lugar da decisão e da reflexão* (SOROIA, 2016, p. 129, itálico nosso).

Esse materialismo excessivo de Freud o teria feito coincidir o Homem a um aparelho psíquico. Sendo assim, se queremos adentrar em sua antropologia – e em todo sentido de sua terapêutica –, é necessário que nos aproximemos de sua psicologia.

Freud apresenta seu entendimento a esse respeito ainda no final do século XIX, motivado pelo mistério da doença histérica. Na tentativa de explicar as causas que estariam por detrás do sintoma neurótico, o neurologista vienense recorre a uma teoria que apresenta o psiquismo humano como uma entidade dividida: o Homem não pode ser compreendido apenas por aquilo que se manifesta em sua consciência, pois também carrega consigo representações psíquicas e conteúdos afetivos que foram retirados de sua vida consciente e passaram a se concentrar em uma região de si mesmo da qual não tem acesso inteligível: o inconsciente.

O inconsciente humano é, para Freud (1911, 1915), a instância do psiquismo onde está alojado o desejo infantil e de caráter sexual, ou ainda, o desejo recalcado – que fora reprimido pelo sistema da consciência por não estar alinhado aos ditames da moralidade do indivíduo e da sociedade na qual está inserido. O recalçamento, que produz dissociação na psique, opera na fronteira entre os sistemas inconsciente e pré-consciente/consciente⁴⁴, e sua função é proteger o último sistema das representações psíquicas ligadas às pulsões, pertencentes ao inconsciente. Essas representações, por serem investidas pela pulsão, têm de ser mantidas no inconsciente ou, no caso de terem acesso ao pré-consciente, serão expulsas de volta para o inconsciente.

Segundo Freud, o sistema inconsciente é incapaz de fazer qualquer coisa que não seja desejar, ao passo que ao sistema consciente está dada a função de impedir que a atividade do primeiro resulte na produção de desprazer para o organismo como um todo.

O conflito entre essas duas instâncias está, portanto, assim desenhado: um determinado processo mental pertencente ao inconsciente procura acesso à consciência em busca de satisfação; no entanto, a censura que opera na passagem do primeiro sistema para o segundo, opõe-se violentamente a esse propósito, pois a satisfação do desejo inconsciente, que em si mesma traria prazer, provocaria também desprazer às exigências do sistema pré-consciente/consciente.

⁴⁴ De acordo com a teoria que desenvolve amplamente em “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1895/1990) e em “A interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900/1990), e que ficou conhecida como “primeira tópica”.

Essa “batalha intrapsíquica” é o que define a situação humana e o que faz produzir no Homem o sintoma neurótico, já que o desejo⁴⁵, não podendo ser realizado por vias espontâneas, procura se manifestar de maneiras escusas, tal como, por meio do sintoma – forma privilegiada pela qual o sujeito do inconsciente⁴⁶ encontraria algum tipo de gratificação vicária.

Parece-me importante chamar a atenção, desde já, para o fato de que todo o conflito psíquico que Freud está propondo compreender encontra-se dentro do próprio indivíduo, ou seja, é produto da dificuldade de um único indivíduo em negociar com as forças que operam dentro de si. Podemos perceber, do conteúdo até aqui apresentado, que a intervenção terapêutica que ele oferta para seus pacientes – desde o início de sua psicanálise até os últimos momentos de sua atividade clínica – está inteiramente centralizada nessa compreensão. É a partir desse sentido que começamos a justificar nossa posição de que Freud pensa o Homem e o trata através da concepção de indivíduo.

A partir daquela esquematização apresentada sobre o funcionamento do aparelho psíquico, a psicanálise freudiana começa a encontrar sua tarefa terapêutica, já que se especializará na tradução, ou ainda, na interpretação das várias maneiras ocultas de o desejo se manifestar. Além dos sintomas, os sonhos, os chistes, os lapsos e os atos falhos seriam diferentes formas pelas quais o desejo irromperia na experiência cotidiana dos indivíduos, produzindo neles a sensação de que um “outro” desconhecido lhes estaria arrebatando, invadindo suas vidas e demandando espaço para sua aparição. Tendo isso

⁴⁵ Garcia-Roza nos recorda que o “desejo”, para Freud, tem seu histórico na experiência de satisfação: “É a eliminação [da] tensão interna causada por um estado de necessidade que dá lugar à experiência de satisfação. A partir do momento em que a necessidade biológica é suprida, a experiência de satisfação fica associada à imagem do objeto que proporcionou a satisfação assim como à imagem do movimento que permitiu a descarga [...] Como decorrência dessa associação que é estabelecida quando se repete o estado de necessidade, surgirá imediatamente um impulso psíquico que procurara reinvestir a imagem mnemônica do objeto, reproduzindo a situação de satisfação original” (GARCIA-ROZA, 1994/2009, pp. 54-55). Em outra oportunidade, ainda no mesmo texto, o psicanalista brasileiro continua: “O desprazer provocado pelo acúmulo de energia coloca o aparelho psíquico em ação, e o que ele visa a partir daí é repetir a experiência de satisfação que anteriormente acarretou uma diminuição da excitação e que foi sentida como prazerosa; acontece que a experiência de satisfação é sempre acompanhada de uma percepção, o que faz com que o traço de memória produzido pela imagem perceptiva permaneça sempre associado à satisfação. Quando surge novamente o mesmo estado de tensão produzido pela mesma necessidade, surge um impulso psíquico que procurará reinvestir a imagem do objeto e reevocar a própria percepção, isto é, uma tendência a reproduzir alucinatoriamente a experiência de satisfação” (idem, p. 88). Por fim, de acordo com as próprias palavras de Freud, temos um resumo do que vem a ser *desejo*: “Uma corrente desse tipo no aparelho começando do desprazer e visando o prazer foi por nós denominada “desejo” e afirmamos que somente um desejo é capaz de colocar o aparelho em movimento [...] O primeiro desejo parece ter sido uma catexia alucinatória da lembrança de satisfação” (FREUD, 1985/1990, pp. 636-37).

⁴⁶ Freud não se utiliza da expressão sujeito, ou sujeito do inconsciente em sua obra. A psicanálise francesa é quem fará uma leitura da teoria freudiana a partir desses termos. Ainda que tal expressão não seja fiel ao pensamento de Freud, ela é bastante elucidativa, pois nomeia um autor do desejo inconsciente, assinalando que há, oculto em cada ser humano, uma entidade com força própria que quer emergir.

em vista, Freud declara, na introdução de seu artigo “O inconsciente”, que “todos os atos e manifestações que noto em mim mesmo e que não sei ligar ao resto de minha vida mental devem ser julgados como se pertencessem a outrem” (FREUD, 1915/1990, p. 195). É esse o “outro” que a psicanálise freudiana irá eleger para formar seus pacientes e curá-los da doença neurótica.

Com as descobertas que Freud faz sobre o funcionamento psíquico, está selada a vocação da psicanálise freudiana: tornar consciente o inconsciente, ou ainda, acolher o desejo (sempre de caráter sexual e ligado à experiência de satisfação vivida na tenra infância) que sofreu ação do recalque, a fim de torná-lo disponível para uso construtivo por parte do indivíduo em sua vida cotidiana. A psicanálise freudiana se oferece, portanto, como atividade que vai na contramão à ação do recalque: se esse último acontece enquanto operação psíquica para manter afastado *no* inconsciente representações ligadas a uma pulsão, e manter ativo o evitamento de lembranças penosas, a terapêutica freudiana se realiza justamente na tentativa de devolver para a consciência – por meio da *elaboração* – aquilo que dela fora expulso pela força do recalque.

Freud recorrerá ao campo da química para apresentar de forma mais clara sua descrição de como esse processo ocorreria, já que a passagem do que é inconsciente para a consciência envolve um procedimento complexo e delicado, não acontecendo apenas no nível intelectual mas, inclusive, afetivo:

Os sintomas e as manifestações patológicas do paciente, como todas as suas atividades mentais, são de natureza altamente complexa; os elementos desse composto são, no fundo, motivos, impulsos instintuais. O paciente, contudo, nada sabe a respeito desses motivos elementares, ou não os conhece com intimidade suficiente. Ensinamo-lo a compreender a maneira pela qual essas formações mentais altamente complicadas são compostas; *remetemos os sintomas aos impulsos instintuais que os motivaram*; assinalamos ao paciente esses motivos instintuais, que estão presentes em seus sintomas, e dos quais até então não tinha consciência — como o químico que *isola* a substância fundamental, o ‘elemento’ químico, do sal em que ele se combinara com outros elementos e no qual era irreconhecível (FREUD, 1918/1990, p.173, *itálico nosso*).

Um pouco mais adiante, no mesmo texto, Freud acrescenta que não basta ao analista apenas isolar ou decompor as representações psíquicas e quebrar as ligações afetivas que têm sustentado ativo o sintoma mas, também, ajudar o paciente a re-ligar a cadeia afetivo-representativa de uma nova maneira, ou seja, reconfigurar seu psiquismo de forma não mais ditada pelo mecanismo repressivo: “analisamos o paciente - isto é,

dividimos os processos mentais em seus componentes elementares e demonstramos esses elementos instintuais nele, isoladamente; *o que seria mais natural do que esperar que também o ajudemos a fazer uma nova e melhor combinação deles?*” (idem, p.176, itálico nosso). A esse processo de re-combinação, Freud denominou “psicossíntese”. Se as soluções defensivas encontradas anteriormente pela imaturidade do paciente o conduziram à doença, Freud elucubra, por meio da “psico-análise” e da “psico-síntese”, cria-se a oportunidade de que aquele possa adotar um caminho diferente e mais promissor de combinações psíquico-afetivas, e então, recuperar-se de sua condição enferma. No entanto, essa tarefa psicanalítica não seria tão simples de ser realizada quanto a análise química o era, tendo em vista que a complexidade humana sempre apresenta para o pesquisador inúmeras surpresas ao longo de seu percurso experimental. Tal fato demandaria de Freud uma estratégia profissional e uma postura técnica específicas.

Após ter abandonado a técnica hipnótica – que visava permitir ao paciente colocar em palavras certo número de lembranças esquecidas associadas ao sintoma para que uma liberação de “emoção estrangulada” pudesse ocorrer e, assim, ter neutralizada a produção sintomática – Freud se utilizará da associação livre para ter acesso ao desejo inconsciente, e da interpretação para dar andamento ao trabalho de análise; mas algo que veio a surpreendê-lo e que apresentou-se lhe como um grande impasse para a realização de sua proposta foi a intensidade com que a *resistência* dos pacientes se manifestava nas sessões, estabelecendo um grande obstáculo ao progresso analítico.

Se aquele cientista, adepto do materialismo, já tinha uma visão um tanto sombria a respeito da natureza humana, e já houvera adotado uma postura de forte suspeita em relação à índole humana a partir do momento em que descobre que suas pacientes históricas “mentiam” para ele a respeito dos supostos abusos sexuais sofridos na infância – já que tais abusos eram, na maior parte das vezes, fantasiados e não realmente vividos –, ao constatar que havia uma força oposta à intenção de cura agindo no seio do ser humano, ele passará a se posicionar de maneira muito mais cautelosa diante de seus pacientes.

A *impessoalidade*, como qualidade da atmosfera relacional na clínica, estaria, agora, também justificada na força insistente da resistência humana – além de o estar nos fatores epistemológicos fundadores da proposta terapêutica freudiana, os quais já foram referidos. Talvez tenham sido as experiências surpreendentes com a resistência humana, bem como a descoberta da sexualidade infantil e da compulsão dos pacientes em repetir com o analista, na transferência, a mesma matriz de relação afetiva que estabeleceram

com seus cuidadores na infância, que levaram Freud a manter ao longo de seu exercício clínico uma postura relacional pautada na “abstinência afetiva”⁴⁷.

Na ocasião em que se dirige aos jovens médicos que ansiavam tornar-se psicanalistas, Freud sugere-lhes que o analista deveria, “tal como um espelho, não mostrar-lhe [ao paciente] nada, exceto o que lhe é mostrado” (FREUD, 1912/1990, p.131), ou ainda, que tomassem durante o tratamento psicanalítico o modelo do cirurgião, “que põe de lado todos os sentimentos, até mesmo a solidariedade humana, e concentra suas forças mentais no objetivo único de realizar a operação tão competentemente quanto possível” (idem, p.127).

Essa postura de neutralidade não-participativa visava proteger o analista de possíveis embaraços contratransferenciais, bem como do gozo narcísico que, eventualmente, poderia querer obter, ao ver-se diretor/criador do destino de seus analisandos; mas, mais ainda, visava permitir ao paciente revelar suas fantasias e seus desejos por meio da transferência *sem a interferência indevida das características pessoais do profissional*. Assim, quanto menos o analista se fizesse real para seu paciente, mais favoreceria a revivificação (na transferência) dos conflitos edípicos do último em sua “pureza”, ou seja, sem a “contaminação” dos conteúdos pessoais do profissional. Daí a famosa declaração freudiana: “o tratamento analítico deve ser efetuado, na medida do possível, sob privação – num estado de abstinência” (FREUD, 1918/1990, p.176).

Uma vez que a terapêutica psicanalítica fundava-se na produção da palavra, a abstinência afetiva seria uma ferramenta vital para que o desejo não satisfeito pudesse ser transformado em fantasia e finalmente comunicado e simbolizado pelo psiquismo do paciente. Por meio da atuação na transferência, as fantasias inconscientes poderiam ser interpretadas, permitindo, assim, a recordação por parte do paciente daquilo que havia sido reprimido para, então, alcançar sua elaboração (FREUD, 1914/1990).

Tal postura também evitaria que o paciente usasse a dimensão transferencial de maneira dispersiva, já que Freud constatara em sua experiência clínica que o paciente, “que deveria não desejar outra coisa senão encontrar uma saída para seus penosos conflitos, desenvolve especial interesse pela pessoa do médico”⁴⁸ (1916/1990, p. 103). Devolvendo a atenção do paciente para suas próprias formações inconscientes, ou seja,

⁴⁷ Ou ainda, “princípio de frustração”.

⁴⁸ É entendido, aqui, que a angústia sobrevém ao paciente a cada vez que as intervenções analíticas aproximam-se dos pontos traumáticos de sua doença. Nessas situações, pode ocorrer de o paciente utilizar-se da transferência como forma de fuga do enfrentamento dos conteúdos de sua neurose, já que, envolvido com seus sentimentos transferenciais o indivíduo busca não entrar em contato com seu inconsciente.

para a análise de suas fantasias, para o desejo, o analista estaria protegendo aquele que acompanha de um certo “desperdício transferencial” e da possível paralisia do processo de amadurecimento psíquico; em última instância, o analista estaria protegendo a aparição da alteridade mais cara ao processo terapêutico: o inconsciente.

Podemos ver, assim, que a neutralidade presente na clínica freudiana era defendida como posicionamento ético e técnico, assumido no sentido de favorecer o avanço do processo analítico. Recordamos, aqui, um dos comentários feitos por Jeanne Lampl-de Groot (1976) sobre os benefícios que reconhece ter tido em sua análise com Freud, quando afirma que as primeiras recomendações de que o analista deveria ser como um espelho no qual o paciente pudesse projetar seus conflitos escondidos eram, sobretudo, “destinadas a impedir que os afetos, conflitos e problemas pessoais do analista pesassem sobre o paciente” (LAMPL-DE GROOT apud HAYNAL, 1995, p. 7).

No entanto, ainda que para muitos pacientes a postura excessivamente reservada do analista pudesse exercer uma função benéfica⁴⁹, para tantos outros ela se revelaria incômoda e, ao invés de os auxiliar a permanecerem obedientes à regra fundamental da associação livre e em íntimo contato com suas formações inconscientes, produziria forte retraimento e inibição da espontaneidade. Talvez esse tenha sido um dos mais relevantes impasses que surgiram na clínica freudiana e que levou a psicanálise a repensar não somente sua técnica, mas, inclusive, sua antropologia, sua psicologia, sua epistemologia, sua tarefa ética e sua relação com o campo da alteridade.

Vejamos de que maneira tal impasse foi destinado pelo próprio pai da psicanálise e por aquele que viria a ser o “irmão mais velho” da comunidade psicanalítica das primeiras décadas de seu exercício, Sándor Ferenczi.

3.2. Os encaminhamentos dados ao impasse gerado pela postura excessivamente reservada do analista e o surgimento de uma nova vocação clínica

Um texto de Freud que veio a assinalar importante marco no destino da técnica psicanalítica foi aquele intitulado “História de uma neurose infantil”, publicado em 1918, em que ele relata algumas dificuldades encontradas no atendimento de Serguei Pankejeff – também conhecido pela comunidade como “o Homem dos lobos”. O paciente em

⁴⁹ Ação de incentivo à transformação psíquica e de ajuda para o abandono de posições subjetivas infantilizadas – justamente por se fazer presença do “princípio de realidade” na relação, restringindo o apego do paciente ao “princípio do prazer”.

questão, após algum tempo decorrido de sua análise, apresentou certa estagnação em seu processo, não conseguindo mais ter acesso a memórias valiosas de sua infância e, assim, corresponder às expectativas impostas pela regra da associação livre. Tendo adotado uma postura de “dócil indiferença”, Serguei viria a concordar com tudo que Freud lhe apontava por meio das interpretações, mas sem que isso o levasse a *implicar-se* com seu processo de transformação.

Não sabendo muito bem o que fazer com esse comportamento de seu paciente, Freud decide provocá-lo, estabelecendo arbitrariamente uma data de encerramento para o tratamento na tentativa de superar as resistências impostas pela aderência transferencial. O resultado de sua estratégia foi quase milagroso: “num período desproporcionalmente curto, a análise produziu todo o material que tornou possível esclarecer as suas inibições e eliminar os seus sintomas” (FREUD, 1918, p. 24). Essa nova estratégia clínica foi nomeada de “técnica ativa”, e a lógica que a justificava pode ser apresentada da seguinte maneira: “com a grande unidade egóica comprometida, a compulsão para a unificação e combinação não operaria automática e inevitavelmente conforme o esperado, o que obrigaria o psicanalista a intervir mais ativamente, caso não quisesse assistir ao fracasso do tratamento” (KUPERMANN, 2010, p. 36).

Algo que me parece importante destacar, e que nos aponta para alguns aspectos da postura científica de Freud e, mais ainda, de sua personalidade, está em que a solução por ele dada aconteceu no sentido de “forçar” o paciente a adentrar na proposta que já encontrava-se definida, e não no de rever as próprias bases daquela mesma proposta.

Freud estava tão identificado com seu método de trabalho e tão positivamente confiante em seus achados teóricos que não considerou a possibilidade de repensar seus caminhos terapêuticos a partir do impasse com o qual se deparava. Esse é um dado que nos ajuda a considerar a posição científica impositiva na qual ele sempre esteve assentado e que, agora, revelava-se na maneira de lidar com os obstáculos que apareciam em sua clínica.

De qualquer forma, Freud não estava sozinho em tal empreitada; Ferenczi, seu braço direito (presidente da Associação Internacional de Psicanálise de setembro de 1918 a outubro de 1919 e presidente do grupo de Budapeste), também começava a adotar a técnica ativa com alguns de seus pacientes (aqueles que não conseguiam obedecer as

regras metodológicas já consagradas), mas, curiosamente, revelava com mais franqueza alguns dos efeitos colaterais daquela estranha experimentação⁵⁰.

Em um texto intitulado “Dificuldades técnicas de uma análise de histeria” (FERENCZI, 1919/1992), o fiel discípulo de Freud relata a estratégia utilizada com uma paciente que também teria se acomodado em uma modalidade transferencial adesiva (nesse caso, colorida de erotismo) e que estacionara em seu processo de transformação psíquica. Ao reconhecer a paralisia na qual a paciente se encontrava, Ferenczi segue a mesma conduta de seu mestre: estabelece uma data para o término do trabalho.

Assim como Freud, Ferenczi fica encantado com a rápida melhora na saúde da paciente, mas também profundamente frustrado ao vê-la retornar aos mesmos padrões defensivos dos quais anteriormente se utilizara – antes mesmo que o prazo dado para o término de análise se cumprisse. Ele desabafa seu desapontamento:

A paciente recaiu rapidamente em sua inatividade habitual, que dissimulava sob o amor de transferência. As sessões passavam-se em declarações e juras de amor apaixonadas da parte dela e, da minha, em vãos esforços para fazê-la entender a natureza transferencial dos seus sentimentos e reconduzi-la aos objetos reais mas inconscientes de seus afetos. No prazo fixado, dispensei-a sem que estivesse curada. Quanto a ela, estava muito satisfeita com a melhora obtida (FERENCZI, 1919/1992, p. 1).

Ferenczi vivencia uma segunda etapa de decepção quando se vê obrigado a receber a mesma paciente em seu consultório, pouco tempo depois do término precipitadamente imposto (ela ainda buscaria os cuidados de seu analista uma terceira vez). Nessa nova fase do tratamento, ele vem a notar que a paciente encontra uma maneira de deitar no divã em que, estando com as pernas cruzadas, costumava apertar uma coxa contra a outra – o que revelava para o atento médico uma prática de “onanismo larvado”, por meio do qual ela parecia tentar obter certo prazer consolador a respeito de seus desejos

⁵⁰ Muriel Gardiner (1973) organizou um livro, cujo título veio a ser “O homem dos lobos e Sigmund Freud” (publicado em inglês e ainda não traduzido para o português), em que faz uma leitura crítica sobre a maneira com que Freud conduziu esse caso clínico. A autora inclui em sua publicação um relato que Ruth Mac Brunswic – a analista para quem Freud encaminha seu paciente Pankejeff, depois do retorno que faz à seu consultório ans depois daquele precipitado término e depois de constatar que não poderia mais ajudá-lo – faz em *Supplement to Freud's From the History of an Infantile Neurosis*. Nesse relato, Brunswic reconhece que o paciente, longe de apresentar um quadro neurótico, ou seja, longe de ter uma estrutura psíquica minimamente sólida para defender-se de angústias fundamentalmente edípicas, era assolado por uma paranoia. Mesmo sem ter a intenção de fazê-lo, Brunswic acaba por denunciar o equívoco diagnóstico de Freud, e talvez sua incapacidade para reconhecer desorganizações psíquicas ou formas de sofrimento que não aquelas com as quais estava familiarizado. Ao ler o livro de Gardiner, temos a impressão que Freud ocultou boa parte de seu fracasso nesse caso, o qual apenas pôde vir à tona por meio dos relatos de sua colega, Brunswic.

não atendidos na relação terapêutica. Ferenczi rapidamente descobre que as fantasias amorosas que ela, incansavelmente, relatava ter com seu médico eram parcialmente satisfeitas com aquela atuação (*acting-out*). Imbuído do espírito professoral que a técnica ativa lhe conferia, decide proibir veementemente tal atitude, tentando, assim, fazer que o material recalçado pudesse se tornar lembrança, ser posto em palavras e dar fim àquele comportamento fadado à repetição infantil.

Ferenczi (1919/1993, p. 2) dirá: “Só posso qualificar de fulminante [relâmpago] o efeito produzido por essa medida”, pois a paciente, uma vez recebendo a interdição aquele modo habitual de descarga no plano genital, começou a apresentar durante as sessões uma agitação física e psíquica quase incontrolável, o que revelava um retrocesso clínico. O efeito desastroso de sua postura intrusiva é ainda relatado por ele da seguinte maneira:

A melhora que se seguiu marcou, sem dúvida, um progresso decisivo, mas a paciente – não obstante observasse escrupulosamente a interdição – parecia acomodar-se a essa forma de abstinência e instalar-se de modo confortável nesse estágio do conhecimento. Em outras palavras, ela deixou de novo de trabalhar e refugiou-se no bastião do amor de transferência. Instruído pelas experiências anteriores, eu estava disposto a desalojá-la dos esconderijos onde a paciente abrigava sua satisfação autoerótica. Verificou-se que ela obedecia à prescrição durante a sessão de análise mas a infringia constantemente o resto do dia. Apuramos que ela arranjava-se para erotizar a maioria de suas atividades de dona de casa e de mãe de família apertando imperceptivelmente, e sem ter a menor consciência disso, as pernas uma contra a outra. É claro, mergulhava então em fantasias inconscientes cuja vinda à tona ela assim impedia. Tendo sido a interdição estendida ao dia inteiro, produziu-se uma nova melhora, mas também esta passageira (FERENCZI, 1919/1992, pp. 2-3).

Algo que nos chama a atenção no relato de Ferenczi é o fato de ser perceptível sua necessidade de manter viva a estratégia descoberta e posta à prova por seu mestre. Essa característica de “discípulo perfeito” será confirmada por Clara Thompson (1988, p. 185), uma das analisandas com quem Ferenczi trabalhou em seus últimos anos de vida (de 1927 a 1933), quando afirma que “na maior parte de seus textos, podemos perceber que ele [Ferenczi] é mais freudiano que o próprio Freud”. No entanto – e aí está a parte mais curiosa sobre o modo com que Sándor Ferenczi identifica-se com seu mestre e ao mesmo tempo, discrimina-se dele –, por levar aquela conduta profissional até as últimas consequências, acabou por revelar o absurdo que ela escondia.

A submissão transferencial de Ferenczi a Freud foi vital para que uma denúncia à técnica ativa pudesse eclodir, e o fato de ele tê-la tornado caricatural por meio de seus

exageros possibilitou que a inadequação que tal procedimento técnico portava pudesse ser explicitado.

É interessante notar que o abandono dessa estratégia clínica por parte de Ferenczi, e o encontro com uma maneira mais original de trabalhar tenha acontecido em consonância a um certo distanciamento discriminativo que ele começava a efetivar em relação à figura de Freud. Quando tomamos os textos de Ferenczi da metade da década de 1920 em diante e observamos a troca de cartas que ele e Freud fizeram nesse mesmo período, nota-se claramente a saída do primeiro de uma posição transferencial um tanto submissa, e a conseqüente construção de um lugar próprio por meio do qual ele daria sua real contribuição.

Hoje, após a evolução teórica que a psicanálise conquistou e do vocabulário que nos pôs à disposição, podemos afirmar que Ferenczi começava a tomar posse de seu ódio, e usá-lo de maneira a discriminar-se das identidades com as quais havia aderido e que lhe pareciam cercear sua criatividade e sua singularidade.

Um fato que contribuiu bastante para a construção da emancipação de Ferenczi em relação a Freud foi a amizade que ele veio a estabelecer com Otto Rank, e que lhe permitiria se lançar em uma parceria de ideias, por meio das quais o livro “O desenvolvimento da psicanálise (FERENCZI e RANK, 1924) seria o principal fruto. No entanto, um complicador que veio abalar tal amizade, e que acabou por impulsionar um novo percurso para Ferenczi adveio do fato de Rank ter sido muito criticado por alguns psicanalistas pelo livro que havia publicado naquele mesmo ano, intitulado “O trauma do nascimento” (RANK, 1924). As críticas foram extremamente severas a Rank; assim, se Ferenczi ainda quisesse fazer parte do corpo analítico teria que se distanciar de seu colega e renunciar a parceira recentemente selada.

Sándor descobriria, a partir da intolerância apresentada e dos julgamentos feitos em relação a seu antigo parceiro, que a comunidade psicanalítica não coincidia com seu sonho utópico de uma fraternidade sensata, plenamente aberta ao conhecimento e que funcionaria para além dos mecanismos de defesa tão recorrentemente encontrados nas relações sociais comuns.

Os desapontamentos vividos com seus rígidos colegas, bem como com os resultados desastrosos obtidos em sua própria conduta invasiva com os pacientes, permitiram Ferenczi dispor de uma nova postura, mais assertiva e crítica em relação ao modo pelo qual os psicanalistas operavam a clínica. A partir desse momento, seus textos

serão cada vez mais marcados por um tom de denúncia aos excessos dos psicanalistas e à arrogância latente em seus modos de se relacionarem com os pacientes.

Junto àquela atmosfera de decepção que motivava sua transformação, talvez o *Bruder-complex* que Ferenczi portava, apontado por Freud em 1923⁵¹, tenha contribuído fortemente para que ele viesse a se identificar, mais e mais, com seus maltratados analisandos, assim como reivindicar para eles, mas também para si, uma nova modalidade de relação clínica: mais horizontal, fundada na empatia e na compreensão. Vejamos como isso se expressa em um texto datado de 1924, cujo título é “Perspectivas da psicanálise”:

As interrupções do curso normal da análise por séries de explicações formais podem satisfazer tanto o médico quanto o paciente, *mas sem alterar nada na atitude libidinal deste último*. Esse procedimento tinha por resultado levar *insensivelmente* o paciente a escapar ao trabalho analítico propriamente dito, graças à identificação com o analista. Sabe-se muito bem, e conviria levá-lo muito mais em conta, que *o desejo de ensinar e o de aprender criam uma atitude psíquica pouco favorável à análise* (FERENCZI, 1924/1993, p. 255, itálico nosso).

Sándor já dosa pouco suas palavras para denunciar a postura cômoda que muitos analistas adotavam em suas análises. Em certo momento do mesmo texto ele afirma, em tom de ironia: “Ouvia-se com frequência os analistas queixarem-se de que determinada análise tinha fracassado por causa de ‘resistências extremamente fortes’ [dos pacientes] ou de uma ‘transferência intensa demais’” (FERENCZI, 1924/1993, p. 255), dando a entender que a tendência dos psicanalistas sempre havia sido a de culpabilizar os pacientes por eventuais fracassos no processo analítico. Ainda dentro desse escopo de crítica, ele continua: “quando a análise não caminhava bem, o consolo era dizer que o paciente era ‘narcisista demais’” (idem, p. 257). A intenção de Ferenczi, nesse momento de reavaliação de sua clínica era chamar a atenção para o fato de que os psicanalistas mesmos é quem deveriam analisar seus ímpetos narcísicos e suas resistências, e não empurrar todo o fardo da dificuldade do processo terapêutico para as limitações apresentadas pelos pacientes.

⁵¹ Freud escreve, na ocasião do 50º aniversário de Ferenczi, o seguinte: “Tendo crescido na posição mediana de uma numerosa irmandade, Ferenczi teve que combater nele um forte “Bruder-complex” e, por força da análise, tornou-se um irmão mais velho irrepreensível, excelente mestre, incentivador de jovens talentos (Sabourin, 1988, p. 41). O complexo de fraternidade que Ferenczi carregava, por conta de sua biografia, o teria marcado com a capacidade de colocar-se na posição de irmão, tendendo sempre a estabelecer relações fraternas com os demais.

Por mais que se tenha dado ênfase para alguns dos apontamentos ácidos contidos nesse texto em questão, ele não se desdobra, de forma geral, por meio de um clima de crítica bombástica ou de franco ataque a seus colegas. Ferenczi é temperado na sua comunicação e ainda dialoga bastante com a tradição psicanalítica, continuando fiel à teoria vigente sobre o trauma e sobre a concepção de que a análise deveria acontecer no sentido de alcançar a elaboração da angústia edípica.

Somente será notado um verdadeiro salto teórico desse clínico, marcado por um distanciamento de certos pilares já consagrados da psicanálise freudiana, na ocasião em que realiza uma exposição que realiza em Londres, a 13 de Julho de 1927, cujo título foi “A adaptação da família à criança”. Na própria abertura de sua fala, Ferenczi já antecipa o público para o possível estranhamento que irá causar: “O título que dei a esta exposição é um tanto incomum, pois em geral ocupamo-nos unicamente da adaptação da criança à família, *não da família à criança*” (FERENCZI, 1928/1992, p. 1); e, na sequência, adiciona: “Mas justamente as nossas investigações psicanalíticas mostraram-nos que o primeiro passo no sentido da adaptação devia partir de nós (idem).

Em minha maneira de ver, estamos, a partir daqui, diante de um Ferenczi arrependido, que após ter reconhecido a contundência em sua maneira de agir com os pacientes, comunica-se em tom confessional e com a intenção de convidar seus interlocutores a também se sensibilizarem para o possível mal que suas maneiras já consagradas de oferecerem cuidado poderiam produzir em seus pacientes.

A costumeira diplomacia de Ferenczi ainda é presente naquela exposição, e encontra-se em tomar o tema da educação das crianças no seio familiar como o objeto fundamental de sua fala. No entanto, podemos perceber que ele está, implicitamente, dirigindo-se a seus colegas psicanalistas, utilizando-se daquele primeiro tema apenas como pretexto para sua crítica aos vícios da conduta profissional analítica.

É possível parafrasear a fala dirigida aos pais e educadores, como se os verdadeiros objetos de crítica fossem os próprios psicanalistas. Por exemplo, a frase “a adaptação da família à criança só pode iniciar-se se os pais começam a *compreender-se melhor eles próprios* e assim chegam a adquirir uma certa representação da vida psíquica dos adultos [...] o primeiro erro dos pais é o esquecimento de sua própria infância” (1928/1992, p. 2), poderia ser lida, como se Ferenczi estivesse afirmando, nas entrelinhas, o seguinte: *A adaptação dos analistas a seus pacientes, só pode iniciar-se quando os primeiros compreendem melhor sua precariedade e seu desamparo [...]o primeiro erro*

dos analistas é o esquecimento de que eles mesmos são indivíduos desamparados e ávidos por um contato compreensivo, empático e afetuoso com o outro.

Uma outra possível interpretação se encontraria aqui: “um desmame malfeito pode influenciar desfavoravelmente a relação da criança com os objetos, e sua maneira de obter prazer deles, o que pode assim tornar muito sombria uma grande parte de sua vida” (idem, p. 6). Podemos supor que Ferenczi, por meio dessa afirmação, estivesse denunciado a pressa dos analistas em tratarem seus pacientes por meio da “faca amolada da interpretação” (KUPERMAN, 2010) e de uma atmosfera relacional árida, quando, na verdade, o que muitos deles mais precisariam, em determinado momento do percurso analítico, seria a presença compreensiva de seus profissionais.

É curioso notar que Ferenczi não mais se expressa somente a partir da condição de analista, mas, inclusive, da posição da criança, ou ainda, dos pacientes que se sentem amedrontados diante das exigências da tarefa analítica – tal como as crianças diante de seus insensíveis pais. Percebemos que ele está profundamente identificado com o desamparo infantil (ou, do analisando) e com a falta de empatia dos adultos (ou, analistas) pela condição frágil da criança. A mudança de uma postura ativa e invasiva e, portanto, paternal e não dialógica, para uma fundada na empatia e no respeito à singularidade e, portanto, fraternal e compreensiva que Ferenczi estava prestes a realizar, é revelada na seguinte passagem da mesma exposição:

[se] tratarmos as crianças com prudência, permitindo-lhes que ajam até um certo ponto de acordo com seus impulsos, oferecendo-lhes, por outro lado, a possibilidade de sublimá-los, então o caminho será para eles muito mais suave, e aprenderão a orientar suas necessidades primitivas no rumo da utilidade. Mas os educadores tentam, com frequência, extirpar prematuramente essas necessidades primitivas (embora sejam importantes fontes de energia), como se elas fossem em si mesmas algo de maligno (FERENCZI, 1928/1992, p. 8).

Na conferência proferida na Sociedade Húngara de Psicanálise, em 1927, que recebeu o título de “Elasticidade da técnica psicanalítica”, Ferenczi confere maior precisão àquilo que anunciara em sua exposição anterior, a fim de não gerar mal-entendidos:

Adquiri a convicção de que se trata, antes de tudo, de uma questão de *tato* psicológico, de saber quando e como se comunica alguma coisa ao analisando, quando se pode declarar que o material fornecido é suficiente para extrair dele certas conclusões; em que forma a

comunicação deve ser, em cada caso, apresentada; como se pode reagir a uma reação inesperada ou desconcertante do paciente; quando se deve calar e aguardar outras associações; e em que momento o silêncio é uma tortura inútil para o paciente (FERENCZI, 1928/1992, p. 31).

A partir do momento em que passa a levar a sério os apontamentos dos pacientes que reclamam da dificuldade em obedecer as regras pré-definidas do tratamento psicanalítico, bem como da frieza (“neutralidade”) de seus analistas, Ferenczi começa a perceber que boa parte da intensidade da resistência que eles apresentam no curso da análise deve-se à postura intransigente do profissional e à sua falta de “tato”, que ele compreende como empatia.

Conforme adota uma postura mais empática com os pacientes, possibilitando-lhes revelar com maior vivacidade a fragilidade na qual estavam psiquicamente sustentados, o redimido médico percebe que precisará investigar a dimensão contratransferencial com mais afinco, já que a comunicação da dupla terapêutica, nesse novo enquadre, passa a se dar de maneira muito mais sutil do que antes.

Ao usar a contratransferência como canal de comunicação valioso, e de conhecimento do que se passa por de dentro da perspectiva dos pacientes, Ferenczi (1929, p. 57) também descobre que aqueles que mais necessitavam de tato por parte do analista foram “hóspedes não bem-vindos na família” – crianças que haviam sido tratadas sem nenhuma compreensão por parte dos adultos e que acabaram por adotar uma postura extremamente submissa e condescendente em suas vidas, justamente pela necessidade de terem que se adaptar precocemente às demandas rígidas do ambiente de cuidado.

A partir desta descoberta, Ferenczi entende que a contratransferência seria, em inúmeros casos, a única maneira de o analista ter notícias da violência sofrida na infância dos pacientes e da agressividade impedida que neles se escondia.

O não acolhimento devido, e o fracasso na adaptação às suas necessidades afetivas, teriam dificultado o contato daqueles sofridos pacientes com a dimensão da agressividade – tão vital para que um indivíduo possa valorizar-se, reconhecer-se digno em uma relação, e de se proteger do possível abuso advindo do mundo externo. A impossibilidade de assumirem uma postura assertiva diante das dificuldades trazidas pela realidade os tornara apáticos e pessimistas, não dispondo da força vital necessária para contraporem-se aos desafios colocados pela vida, o que os fazia voltarem contra si mesmos o potencial de agressividade que deveria ser posto na relação com o outro.

Como já mencionado, Ferenczi alcançou sua originalidade e a confiança em seu próprio gênio criativo, em movimento paralelo com o desprendimento que fazia da figura de Freud. Nessa mesma época em que Ferenczi apresentava tais descobertas para a comunidade psicanalítica e mostrava-se cada vez mais empático com o abandono infantil, escreve a seguinte carta para Freud, em janeiro de 1930:

Na relação entre você e eu [sic], trata-se (pelo menos em mim) de uma sobreposição de diferentes conflitos de emoções e de posições. Primeiro você foi o meu mestre venerado e o meu modelo inatingível, a respeito de quem eu cultivava os sentimentos — nunca sem mistura, como se sabe — do aluno. Depois, tornou-se meu analista, mas as circunstâncias desfavoráveis não permitiram levar a minha análise a termo. O que *lamentei, em particular, foi que, na análise, você não tivesse percebido em mim e levado à ab-reação os sentimentos e as fantasias negativos, parcialmente transferidos*. É sabido que nenhum analisando, nem mesmo eu, com os meus numerosos anos de experiência adquirida com outros, consegue chegar a isso sem ajuda. Para tanto, foi necessário uma auto-análise deveras penosa efetuada posteriormente e de uma forma inteiramente metódica. Isso também estava ligado, como é natural, ao fato de que pude abandonar a minha posição um tanto adolescente para me aperceber de que não devia depender tão completamente do seu favor, isto é, de que não devia superestimar a minha importância para você. *Pequenos acontecimentos de nossas viagens comuns fizeram também com que você suscitasse em mim uma certa inibição, sobretudo a severidade com que puniu o meu comportamento indócil no caso do livro sobre Schreber. Ainda agora me pergunto: a doçura e a indulgência por parte daquele que estava investido da autoridade não teriam sido uma atitude mais justa?* (DUPON, 1985/2003, p. 13, itálico nosso).

Por meio de um tom de queixa comunicado na carta, percebemos que Ferenczi reclamava da incapacidade de Freud ter-lhe devolvido conteúdos negativos presentes na transferência, e de não ter conseguido se aproximar de sua criança abandonada e profundamente solitária, que se escondia por detrás do adulto animado, inteligente e que correspondia prontamente às expectativas do mestre. A análise que realizara com Freud apenas havia tocado nos conteúdos que seu próprio analista queria abordar, ou seja, não alcançou registros realmente profundos da problemática de Ferenczi. Freud havia sido conivente com a posição submissa de seu paciente, já que a manutenção dessa característica lhe permitiria se manter em um lugar profissional cômodo, por meio do qual exerceria sua autoridade sem obstáculos.

Essa identificação com o lugar da criança mal acolhida e precocemente subtraída de seu tempo natural de amadurecimento conduz Ferenczi a desenvolver os experimentos

clínicos mais férteis de sua carreira, e que mais lhe trouxeram problemas com a sociedade psicanalítica de sua época.

Se, por meio da técnica ativa, o analista se afastava do lugar confortável de passividade, para provocar seus pacientes a trazerem material analítico, agora, tocado pelas inibições deles, o profissional deveria abandonar seu posto oficial, a fim de se colocar no lugar subjetivo em que eles se encontravam, e promover – a partir dos conteúdos contratransferencialmente transmitidos – uma “facilitação” na comunicação de seus dramas pessoais.

É dessa perspectiva que nasce a técnica pautada no relaxamento e a de “análise mútua”, duas modalidades de manejo clínico que permitirão o estabelecimento de maior intimidade entre a dupla, ou ainda, de *personalidade* no percurso terapêutico e de uma troca relacional que fará da análise uma atividade não mais pautada exclusivamente no contato do paciente com seu desejo recalcado.

A revisão técnica que Ferenczi realizava revelar-se-á, mais ainda, uma reformulação de caráter antropológico e ético, que convoca uma nova alteridade a visitar a relação analítica e a promover o amadurecimento dos analisandos: a intersubjetividade.

3.2.1. *Laisser-faire*, neocatarse, análise pelo jogo e análise mútua: a psicanálise rumo ao encontro com uma nova alteridade e à superação do indivíduo

No artigo previamente citado, “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte”, Ferenczi (1929) apresenta sua compreensão de que a “força vital” presente na interioridade de alguém, e que o auxilia a se sustentar diante dos percalços da vida, não está disponível para o ser humano no momento de seu nascimento, e, segundo lhe parece, “só se reforça após a imunização progressiva contra os atentados físicos e psíquicos, *por meio de um tratamento e de uma educação conduzidos com tato*” (FERENCZI, 1929, p. 50, *itálico nosso*).

Aquilo que Ferenczi apresenta como “força vital”, e que também fora nomeado pela psicanálise como de “força de ego”, é apresentado por ele como algo a ser construído no interior da criança com ajuda do amor contínuo de seus cuidadores, não sendo, portanto, como um simples dado da natureza, ou algo que o ser humano traz consigo desde sempre.

O custo psíquico para uma criança que não possa contar com a ajuda do ambiente e que não tenha bem constituída dentro de si aquela “força vital”, está em poder se

transformar em um indivíduo com dificuldades para se adaptar às intempéries inerentes à vida; assim, não podendo tirar proveito dos desafios e das frustrações que chegam até si, tem seu processo de amadurecimento impedido.

Esses indivíduos, inicialmente desafortunados, caso não possam contar com a compreensão empática de seus analistas quando chegam para o trabalho analítico, muito possivelmente encontrarão um rápido fracasso. Eis de que maneira Ferenczi manejava tais situações:

Nesses casos de diminuição do prazer de viver, vi-me pouco a pouco na obrigação de reduzir cada vez mais as exigências quanto à capacidade de trabalho dos pacientes. Finalmente, impôs-se uma situação que só pode ser assim descrita: deve-se deixar, durante algum tempo, o paciente agir como uma criança [...] Por esse *laissez-faire* permite-se a tais pacientes *desfrutar pela primeira vez a irresponsabilidade da infância, o que equivale a introduzir impulsos positivos de vida e razões para se continuar existindo. Somente mais tarde é que se pode abordar, com prudência, essas exigências de frustração*, que, por outro lado, caracterizam as nossas análises. Mas essa análise, como toda e qualquer outra análise, também deve terminar pela eliminação das resistências que inevitavelmente desperta, e pela adaptação à realidade rica em frustrações, mas completada também - devemos-lo esperar - pela faculdade de desfrutar a felicidade onde ela realmente for oferecida (FERENCZI, 1929/1992, p. 60, itálico nosso).

Durante muitos anos, a teoria psicanalítica não questionara o tema referente à adaptação da família às necessidades afetivas, ou melhor, às necessidades éticas⁵², características da infância, tomando como garantida aquela “força vital”, sobre a qual Ferenczi comentava. Tal fato permitia à clínica psicanalítica trabalhar com os seus pacientes apenas a partir das angústias que marcam a configuração do complexo de Édipo, e que já implicam na constituição de um psiquismo bem formado e um ego forte o suficiente atuante na criança, que a possibilita usar as frustrações impostas pela realidade como estímulo para o amadurecimento.

Ao repensar a condição inicial do Homem, reconhecendo a fragilidade e a dependência que marcam a infância, Ferenczi preconizou para os pacientes que foram “hóspedes não bem-vindos” em suas famílias uma espécie de “acolhimento caloroso”, como forma de preparação para análise propriamente dita das resistências. Em seu entendimento, “do que esses neuróticos precisam é de ser verdadeiramente adotados e de

⁵² Estou utilizando a palavra ética no sentido de “morada”, tal como foi apresentado na Introdução.

que se os deixe pela primeira vez saborear as bem-aventuranças de uma infância normal” (FERENCZI, 1930/1992, p. 78).

Sabendo que a novidade que estava trazendo poderia facilmente causar maus entendidos, Ferenczi adianta-se e confere maior precisão à sua nova conduta no texto intitulado “Princípio de relaxamento e *neocatarse*”, estabelecendo ali critérios bem definidos para sua proposta:

Mesmo em relaxamento analítico [...] não será admitida a satisfação de desejos ativamente agressivos nem de desejos sexuais, assim como muitas outras exigências excessivas: o que fornece ao paciente numerosas ocasiões para aprender a renúncia e a adaptação. A nossa atitude amistosa e benevolente pode, sem dúvida, satisfazer a parte infantil da personalidade, a parte faminta de ternura, mas não a que logrou escapar às inibições do desenvolvimento e tornar-se adulta (FERENCZI, 1930/1992, p. 76).

O médico húngaro é clinicamente recompensado quando assiste fenômenos muito positivos se manifestarem a partir do novo enquadramento. Após ter conseguido criar uma atmosfera de confiança mais sólida entre médico e paciente, e tendo aflorado no último um sentimento de liberdade, percebe que os “sintomas histéricos corporais faziam bruscamente sua aparição, com frequência pela primeira vez, numa análise de vários anos de duração” (FERENCZI, 1930/1992, p. 71). Em certos casos, ele constatará que esses acessos histéricos assumiam as proporções de um verdadeiro estado de transe, “no qual fragmentos do passado eram revividos, e a pessoa do médico era então a única ponte entre o paciente e a realidade” (idem, *ibidem*).

Ao relaxarem na presença do analista acolhedor, o passado desses analisandos era reconstruído por meio de uma revivificação traumática. Ferenczi nomeará essas descargas corporais e aliviadoras de “*neocatarse*”, diferenciando-a da “*paleocatarse*” praticada por Freud e Breuer no final do século XIX, já que as erupções emocionais e mnêmicas, fragmentárias e de efeito apenas passageiro, que eram características da *catarse* primitiva, não lhe pareciam promissoras.

O grande crédito que Ferenczi encontrava nesse “princípio do relaxamento” estava em favorecer o contato do paciente com a dimensão afetiva – já há muito tempo soterrada pela tendência intelectualista com que as análises vinham ocorrendo. O relaxamento produzido pela postura empática e amigável do analista permitia aos pacientes se entregarem a um regresso às suas angústias mais primitivas, chegando, até mesmo, a

atuarem situações vividas em um passado remoto, inclusive, a apresentarem ao analista, plasticamente, reações corporais que eles sofreram na época do trauma.

Por meio de uma experiência viva, paciente e analista tinham a oportunidade de *sentirem juntos* os efeitos do abandono traumático, e virem a conhecer corporal e afetivamente as angústias que sustentavam a produção sintomática, podendo, então, após terem tocado a realidade do sofrimento, trabalharem a fim de que a elaboração simbólica do ocorrido fosse alcançada.

A esse respeito, Ferenczi (1931/1992, p. 74), afirma: “penso haver também vantagem em suscitar um material atuado importante, que poderá em seguida ser transformado em lembrança, mas nunca deixo terminar uma sessão sem analisar a fundo o material atuado [...] nem sem tornar consciente esse material para o paciente”. Podemos perceber que a intenção de Sándor, ao propor tais reformulações, não era dinamitar a tradição psicanalítica, mas redimi-la, ou seja, ajudar sua prática terapêutica a recuperar a vivacidade perdida, devido ao clima excessivamente racional e frio, na relação analítica, que o trabalho foi ganhando ao longo dos anos.

Uma das preocupações de Ferenczi nesse momento era em não fazer da dinâmica do encontro analítico um “reedição” do ambiente que fora traumático para os pacientes; pois, algo que ele percebe ocorrer com alguns de seus pacientes está em que, diante do analista neutro e passivo, aqueles se sentiam profundamente solitários e abandonados por seu novo cuidador, tal como ocorrera em suas infâncias:

Se, na situação analítica, o paciente sente-se ferido, decepcionado, abandonado, põe-se às vezes a brincar sozinho, como uma criança desprezada. Tem-se nitidamente a impressão de que o abandono acarreta uma clivagem da personalidade. Uma parte da sua própria pessoa começa a desempenhar o papel da mãe ou do pai com a outra parte, e assim torna o abandono nulo e sem efeito, por assim dizer (FERENCZI, 1931/1992, p. 88).

Ferenczi chama a atenção para o fato de que aquilo que era uma postura tida como ética pela psicanálise – o princípio de abstinência – poderia ser recebido pelo paciente como uma nova violência traumática, um modo de relação que apenas produziria “clivagem narcísica”⁵³. Por meio daquele antigo “princípio ético”, o analista poderia

⁵³ Ferenczi (1932/1992) se utiliza da metáfora dos frutos que ficam maduros e saborosos depressa demais, quando o bico de um pássaro os fere. A criança precocemente invadida eticamente, como reação ao ocorrido, vê-se obrigada a amadurecer parte si na tentativa de situar-se e compreender a si mesma e o adulto que a submeteu a um equívoco. No entanto, uma outra parte de si é como que mortificada, transformando-

produzir um grande desencontro na relação, obrigando o paciente a reforçar seus padrões defensivos, ao invés de ajudá-lo a encontrar uma nova maneira, mais promissora, saudável e livre de estar com o outro.

Ao tocar na questão de possíveis falhas no cuidado humano precoce e que implicariam uma dificuldade de adaptação do ego da criança à realidade, Ferenczi inevitavelmente convoca a teoria psicanalítica a rever sua consagrada compreensão sobre a etiologia do trauma. Como é sabido, a primeira teoria do trauma, lançada por Freud ainda no século XIX, e revisada a partir de seus “Três ensaios sobre a sexualidade” (FREUD, 1905), sustentava que o neurótico, em sua infância, teria sido vítima de uma sedução sexual real por parte de um adulto, cuja memória teria sido recalçada e transformada em núcleo patogênico.

Na época em que compreende o trauma dessa maneira, Freud não admitia ainda a existência de uma sexualidade infantil, e, assim, não era possível nem mesmo se falar em “sedução” sexual, já que essa experiência não poderia ser vivida como tal por parte da criança. Garcia-Roza (1994/2009) lembra que, em função disso, Freud desdobra a ação traumática em dois momentos, sendo que o segundo deles é aquele que conferiria um caráter traumático ao primeiro:

No primeiro momento haveria apenas a cena na qual a criança sofreria a sedução sexual, sem que ela percebesse, porém, o caráter sexual do acontecimento e sem que se produzisse nela qualquer excitação de natureza sexual. O segundo momento ocorreria a partir da puberdade, quando a sexualidade já tivesse surgido, e uma outra cena que não necessitaria ser de natureza sexual *evocaria* a primeira por um traço associativo tornando patogênica a sua lembrança. (GARCIA-ROZA, 1994/2009, p. 94).

A superação da primeira teoria do trauma somente ocorre quando Freud vem a conceber uma teoria sobre a sexualidade infantil e sobre o papel que as fantasias edípicas ocupavam na vida psíquica. A partir desse momento de revisão teórica, aquelas tantas histórias que seus pacientes (mulheres, em sua maioria) haviam-lhe relatado, sobre experiências de uma possível sedução vivida, passariam a ser compreendidas tão somente como *produção fantasmática*, como manifestação de desejo incestuoso – “fantasias cuja elaboração foi decorrente de impulsos edípicos anormalmente intensos” (GARCIA-ROZA, 1994/2009, p. 95).

se em um núcleo patológico, um núcleo imaturo que demandará atenção no futuro a fim de que se desenvolva.

Quando Ferenczi reconhece o papel da educação na produção dos sintomas neuróticos de seus pacientes, e passa a acreditar em seus relatos sobre os percalços vividos na infância, relativiza o caráter fantasmático do trauma e obriga a psicanálise a reavaliar a realidade traumática, ou seja, seu caráter experiencial. Ele afirmará de maneira contundente: “são sempre perturbações e conflitos reais com o mundo exterior que são traumáticos e têm um efeito de choque, que dão o primeiro impulso à criação de direções anormais de desenvolvimento” (FERENCZI, 1930/1992, p. 73).

Freud recebe muito mal a nova perspectiva apresentada por seu colega, tomando-a um grande retrocesso teórico, já que em seu entendimento, Ferenczi estava desconsiderando toda a evolução da teoria sobre o trauma e tentando retornar a uma questão que já estava encerrada há muitos anos.

Algo que ainda contribuiu para Freud criticar as novas posições de Ferenczi a respeito da etiologia do trauma – e que eram traduzidas clinicamente em um novo uso da transferência e em uma maneira peculiar de estabelecer contato afetivo com os pacientes –, foi ter chegado a seus ouvidos o seguinte relato de uma das pacientes que era tratada pelo princípio do relaxamento: “Eu posso beijar Papai-Ferenczi tantas vezes quantas eu quiser” (SABOURIN, 1988, p. 189).

Após ouvir aquilo que lhe parecia um total absurdo e fruto dos equívocos de Ferenczi, Freud lhe escreve uma carta, datada de 13 de dezembro de 1931, na qual vocifera: “O senhor não dissimulou o fato de que beija seus pacientes e que deixa que eles o beijem” (HAYNAL, 1995, p. 26).

Mais adiante na carta, podemos compreender as preocupações daquele que era o criador da psicanálise e, portanto, responsável por seu legado:

Não há revolucionário que um outro mais radical não suplante. Muitos pensadores independentes em matéria de técnica se perguntarão: “Por que parar num beijo? Seguramente pode-se ir mais longe, incluindo também ‘carinhos’ que ao final não produzem crianças. Em seguida, virão outros, mais audaciosos, que irão até o voyeurismo e o exibicionismo — e logo nós aceitaremos como fazendo parte da técnica analítica todo o repertório da semi-*virgindade* e dos jogos de *bolinação* [...] Os nossos colegas mais jovens terão dificuldades de parar no ponto que eles determinaram no início (idem, *ibidem*).

Haynal (1995) entende que o mais insuportável para Freud naquela situação, talvez tenha sido o fato de Ferenczi ter-se colocado *à mercê* dos pacientes gravemente regredidos, o que teria levado o pai da psicanálise a se lembrar das experiências da época

breueriana, com Anna O. e, mais tarde, das situações vividas entre Jung e Sabina Spielrein, bem como entre Elma Paios e o próprio Sándor Ferenczi.

Para Haynal (*idem*, p. 27), ainda, “a tolerância à regressão e, além disso, o reconhecimento do papel do analista, teriam se tornado difíceis para Freud por suas aspirações a criar uma situação comparável à de um laboratório para satisfazer seus ideais científicos, tal como as concebia”. A partir do que o autor afirma, pode-se compreender que o transbordamento pela sexualidade e pela psicose constituíam uma ameaça a essa concepção neutra, ou até mesmo asséptica por parte do analista, que Freud guardava de seu laboratório psicanalítico.

Em “Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise”, Freud (1933/1990) compartilha com seu público os riscos que os analistas podem correr (ele se refere, sem dúvida alguma, a Ferenczi, que nesse momento já havia falecido) quando estão cegamente imbuídos da paixão por curar:

A ambição terapêutica de alguns de meus adeptos fez os maiores esforços no sentido de superar tais obstáculos, de modo que todo tipo de doença neurótica pudesse ser curável por meio da psicanálise. Tentaram [...] intensificar a transferência de modo a poder vencer qualquer resistência [e] juntar-lhe outras formas de influência a fim de forçar uma cura (FREUD, 1933/1990, p. 104).

No entanto, para Freud, todos aqueles esforços ferenczianos pareciam-lhe ser praticados em vão e, ademais, “trazem consigo o risco de a pessoa ser arrastada para fora da análise e atraída para uma série de experiências sem limites” (FREUD, 1933/1990, p. 104). Ao nos colocarmos no lugar de Freud, podemos ter compaixão por sua inquietação, ainda mais tendo em consideração as confissões que Ferenczi publica em seu texto de 1931 – mesmo ano em que aquela carta de reprovação havia sido enviada:

Pode-se afirmar, com razão, que o método que emprego com os meus analisandos consiste em "mimá-los". Sacrificando toda e qualquer consideração quanto ao nosso próprio conforto, cede-se tanto quanto possível aos desejos e impulsos afetivos. Prolonga-se e sessão de análise o tempo necessário para poder aplanar as emoções suscitadas pelo material; não se solta o paciente antes de ter resolvido, no sentido de uma conciliação, os conflitos inevitáveis na situação analítica, esclarecendo os mal-entendidos e remontando à vivência infantil. Procede-se assim um pouco à maneira de uma mãe carinhosa, que não irá deitar-se à noite antes de ter discutido a fundo, com seu filho, e solucionado, num sentido de apaziguamento, todas as preocupações grandes e pequenas, medos, intenções hostis e problemas de consciência que estavam em suspenso. Por esse meio, chegamos a

deixar o paciente mergulhar em todos os estágios precoces do amor de objeto passivo, onde, em frases murmuradas, como uma criança prestes a adormecer, ele nos permite entrever seu universo onírico (FERENCZI, 1931/1992, pp. 89-90).

Esse lugar transferencial materno não combinava com a personalidade professoral e masculina de Freud, algo que se confirma com o que Hilda Doolittle (1956/2012, p. 136) certa vez compartilhou de suas conversas com seu analista; Freud teria dito a ela: “Não gosto de ser a mãe em uma transferência, isso sempre me surpreende e me choca um pouco. Sinto-me totalmente masculino”.

Além de não se identificar com essa posição empática na qual Ferenczi se colocava, Freud também encontrava-se desiludido em relação ao potencial curativo do dispositivo analítico e frustrado com as limitações de seus pacientes, que correspondiam muito pouco com o que ele esperava da troca analítica. A esse respeito, Kardiner (1977), outro de seus analisandos, também nos deixa conhecer um pouco do que Freud comunicava para eles nas horas íntimas das sessões⁵⁴:

Os problemas terapêuticos não me interessam muito. Sou agora muito mais impaciente. Sofro com um certo número de *handicaps* que me impedem de ser um grande analista. Em primeiro lugar, sou um pouco pai demais. Em segundo, me encontro demais ocupado com problemas teóricos o tempo todo, de modo que sempre que tenho ocasião, estou trabalhando em meus próprios problemas teóricos, em vez de prestar atenção aos problemas terapêuticos. E por fim, não tenho paciência em manter os pacientes comigo por muito tempo. Eu me canso deles, e do que gostaria mesmo é de espalhar minha influência (KARDINER, 1977, pp. 68-69, tradução nossa).

Ferenczi continuou um apaixonado pela clínica e passou a usar os impasses que se lhe surgiam para repensar seu método de trabalho. Mesmo com o mal-estar criado com seu antigo analista e mestre, ele não deixará de ser guiado por aquilo que compreendia serem as necessidades mais fundamentais de seus pacientes. Além de se utilizar de uma técnica de relaxamento, fará do *setting* analítico, em muitos casos, um “jogo” – tal como o brincar que acontece em uma análise infantil.

Ele passa a se preocupar com o fato de as análises exigirem por demais do intelecto de alguns pacientes e pensa que, para esses, seria melhor oferecer um meio de

⁵⁴ Apesar de Freud ter sempre mantido o princípio de abstinência em sua maneira de trabalhar, para aqueles analisandos que eram também analistas, ele permitia-se revelar algumas de suas posições pessoais sobre a teoria e técnica psicanalíticas, em determinado momento do encontro analítico.

comunicação não tão calcado na palavra, mas no brincar, na atuação criativa que revela conflitos soterrados.

Certa vez, surpreende-se com um paciente que, há muito, havia transferido para seu analista a carga afetiva que estabelecera no passado com seu avô, mas agora, encenava, sem perceber, um diálogo com Ferenczi como se o próprio avô ali estivesse com ele conversando. Nesse momento paciente sussurra em seus ouvidos: “Sabe, vovô, receio que vou ter um bebê...” (FERENCZI, 1931/1992, p. 82). O disposto analista nos relata ter tido a feliz ideia de nada dizer de imediato sobre a dinâmica da transferência que estava ali se evidenciando, respondendo ao paciente no mesmo tom sussurrado: “Ah, sim, por que é que você pensa isso?” (idem, *ibidem*).

Ferenczi comenta sobre sua atitude e sobre a descoberta clínica que fazia naquele momento:

Deixei-me levar para um jogo que poderíamos chamar de perguntas e respostas, inteiramente análogo aos processos que nos descrevem os analistas de crianças, e já faz algum tempo que esse pequeno truque funciona muito bem. Mas não creiam que, nesse jogo, me seja possível fazer qualquer pergunta. *Se esta não for bastante simples, se não estiver verdadeiramente adaptada à inteligência de uma criança, então o diálogo é interrompido rapidamente, e mais de um paciente me jogou na cara que eu tinha sido desastrado, que tinha, por assim dizer, estragado o jogo* (FERENCZI, 1921/1992, pp. 82-83, *itálico nosso*).

É interessante notar que a estratégia clínica de Ferenczi, a partir daqui, não será mais a de remeter imediatamente o paciente, por meio da interpretação, a suas construções fantasmáticas ou à produção inconsciente, mas, *brincar na transferência* e permitir ao paciente viver (em muitos casos pela primeira vez) algumas experiências fundamentais na relação com o outro.

O inconsciente recalcado deixa de ser, assim, a alteridade fundamental a constituir o psiquismo de seus pacientes, cedendo lugar para o próprio campo relacional, ao interjogo das duas subjetividades ali presentes.

Isso se faz mais explícito quando Ferenczi permite a alguns de seus analisandos vivenciarem o que ele denominou de “análise mútua”, modalidade clínica em que não apenas o paciente é analisado, mas também o analista.

A análise mútua teria sido um desdobramento e uma aplicação clínica da nova teoria do trauma com a qual Ferenczi estava trabalhando. Kupermann resume de maneira didática aquela proposta:

Ferenczi, ancorado nas suas experiências clínicas, insiste e propõe três tipos de experiência desestruturantes que as crianças podem vivenciar como traumáticas: a sedução apaixonada de um adulto, as punições passionais (maus tratos com furor) e o terrorismo do sofrimento; neste último caso, as crianças são chamadas a resolver “toda a espécie de sofrimentos familiares, e carregam, em seus frágeis ombros, o fardo de todos os membros de sua família” (Ferenczi, 1932/1992, p. 355). Na primeira situação, a do jogo erótico, a confusão diz respeito ao dissenso entre a linguagem da paixão no adulto e a da ternura na criança, acrescido do fator surpresa da criança com o caráter sexual do adulto. Após a experiência de ser seduzida, a criança buscará em outro adulto a compreensão do ocorrido. Todavia, encontra descrédito e incapacidade desse outro em testemunhar e acolher o seu sofrimento. Portanto, *a afirmação de um “nada ocorreu” do adulto desautoriza o que foi percebido e sentido pela criança, promovendo, em consequência, a cisão entre a realidade dos fatos e o caráter afetivo da experiência.* No modelo da traumatogênese ferencziana, a criança defende-se dessa catástrofe subjetiva identificando-se com o agressor e, portanto, com a culpa e a *desconfiança em seus próprios sentidos* (KUPERMANN, 2018, p. 39, itálico nosso).

Tendo esse fator traumático do “desmentido” em consideração, Ferenczi conclui que, para os pacientes que sofreram esse tipo de situação, ele mesmo não poderia ocultar seus sentimentos e suas impressões na relação, a fim de não promover para eles uma repetição traumática. A honestidade e a transparência do analista passam a ser tomadas como um princípio ético fundamental.

Para Ferenczi, algo que poderia retirar aqueles pacientes de uma profunda e eterna desconfiança nas relações humanas seria o reconhecimento, por parte do analista, dos equívocos que teria cometido com eles em algum momento do processo terapêutico, bem como do reconhecimento de que algumas de suas atitudes e comportamentos poderiam ter suscitado incômodo ou retraimento. A esse respeito, ele diz: “tem-se quase a impressão de que seria útil, ocasionalmente, cometer erros, para em seguida fazer sua confissão ao paciente” (FERENCZI, 1932/1992, p. 114). Em sua compreensão, a capacidade de o analista admitir seus erros, e deles em seguida renunciar, possibilitaria o estabelecimento de confiança na relação – confiança essa que marca o contraste entre o presente e um passado insuportável e traumatogênico.

Em determinado momento de sua carreira, Ferenczi (1933/2003) se viu levado a radicalizar tal princípio técnico e ético com uma de suas pacientes, que é referida em seu “Diário clínico” pelas letras R. N. No início dessa análise, Ferenczi achara a jovem um tanto antipática e, por meio de uma reação de “supercompensação” e de fiel aposta na

técnica de relaxamento, esforçara-se por satisfazer todos seus desejos. No entanto, esse comportamento artificialmente simpático faz a paciente concluir que seu analista alimentava por ela sentimentos amorosos, acreditando ter encontrado nele um amante perfeito.

Diante de tais circunstâncias, Ferenczi efetua um movimento de desinvestimento naquela estratégia, ao mesmo tempo em que procura nomear e devolver para a paciente, por meio da interpretação, sentimentos negativos que ela provavelmente experimentava a respeito dele. Diante disso, R. N. replica seu analista também com transparência, expondo a ele suas próprias interpretações sobre a personalidade e as limitações de Ferenczi, cuja precisão o médico teve que reconhecer. Isso o levou a dar livre curso para a expressão de seus sentimentos em relação à paciente, bem como de receber as expressões advindas dela.

Ao trabalhar dessa maneira, Ferenczi constata que a análise, imobilizada há dois anos, voltava a fazer progressos. Sentindo-se liberto de sua angústia e tornando-se melhor analista para a paciente, ele aceita assumir a experiência de um modo mais sistemático: “sessões duplas, ou alternadas, uma para ela, uma para ele!” (DUPON, 2003, p. 21).

Segundo Dupon (2003), a técnica de análise mútua baseava-se na ideia de que onde o analista é incapaz de oferecer ao seu paciente um amparo idôneo, deverá pelo menos lhes fornecer pontos de referência. Ao expor para o paciente suas próprias fraquezas e sentimentos com toda a sinceridade, “o analista permite-se saber com o que pode contar; mesmo que o paciente seja assim obrigado a ouvir e a integrar algumas realidades penosas, convive melhor com isso do que com uma amabilidade fingida” (idem, pp. 20-21). Será por meio dessa estratégia clínica que o campo contratransferencial ganha cada vez mais valor nos atendimentos ferenczianos, fazendo que a análise do inconsciente recalcado e da batalha intrapsíquica – que mantinha os pacientes da psicanálise aprisionados na travessia fantasmática –, entrasse em eclipse.

Como podemos perceber, Ferenczi passa a participar cada vez mais do processo de transformação de seus pacientes; ele se mostra inteiramente implicado com a dinâmica analítica e, dessa forma, inaugura um novo campo terapêutico: a intersubjetividade⁵⁵.

⁵⁵André Haynal (1997) afirma que a pesquisa de Ferenczi permitiu-nos conceber um campo de interação humana inédito, denominada pelo autor de intersubjetividade. Haynal nos lembra que o próprio Ferenczi nunca se utilizou desse termo para apresentar seu trabalho, mas para aqueles que se debruçam sobre o estudo de sua obra tal expressão nomeia muito precisamente o fenômeno clínico que Ferenczi estava promovendo: duas subjetividades interagindo e contribuindo uma com a outra.

Encerro por aqui o material que pretendia trazer para reflexão, uma vez que ele me parece ser suficiente para termos uma ideia sobre a maneira pela qual Ferenczi destinou a questão dos impasses clínicos, evidenciando bem a discrepância da postura adotada por Freud diante dos mesmos impasses.

Uma vez que iniciei o capítulo trazendo alguns elementos da epistemologia que sustentou a proposta freudiana, gostaria de fazer, no próximo tópico, alguns assinalamentos conclusivos nesse sentido, e oferecer uma compreensão sobre a contribuição que Ferenczi traz para esse campo, bem como analisar algumas das implicações que suas descobertas trouxeram para a interface entre ciência e psicanálise.

3.3. O lugar da psicanálise na discussão epistemológica contemporânea: a prática terapêutica no limiar de dois paradigmas

Após ter desenvolvido a técnica ativa com seu paciente Serguei Pakejeff, Freud a retém como uma possibilidade para ser usada em alguns de seus futuros casos, mas não avança em sua investigação, retornando, após aquele episódio, a seu costumeiro modo de atender, calcado no princípio de abstinência afetiva e na interpretação.

Pelo fato de passar a receber em seu consultório, com cada vez mais frequência, médicos que pleiteavam ser analistas, Freud permitiu-se temperar a neutralidade tradicional com um toque de troca pessoal, revelando para aqueles pacientes certos pensamentos e visões sobre determinados assuntos referentes à psicanálise, principalmente ao final das sessões.

Para alguns, isso revelaria a saída de Freud de um modelo impessoal de se relacionar com seus analisandos, para a inauguração de um outro, mais próximo e intimista. No entanto, ele não usava esses momentos de troca de comunicação mais informal, e que beirava a conversa cotidiana, com a intenção de fazer o paciente conhecer a dimensão contratransferencial, para que por meio dela pudesse enriquecer a relação analítica, fomentando, assim, o progresso da análise, como Ferenczi o fez.

Freud continua remetendo seus pacientes ao inconsciente recalcado e à análise das fantasias edípicas, alimentando-os com uma alteridade que não tinha o potencial de os auxiliar a abandonar o limitado posto que ocupavam de sujeitos.

O *setting* analítico freudiano mantinha os contornos discriminatórios entre sujeito e objeto bem definidos, o que não ajudava a dupla terapêutica a superar seu

funcionamento individualista. Freud tinha muito receio da imprevisibilidade do ser humano, o que o tornava muito desconfiado da própria natureza humana, fato esse que o levou a adotar uma postura relacional extremamente prudente em sua clínica.

Essas são algumas características da dinâmica do tratamento psicanalítico freudiano que nos permitem afirmar que ela acontecia sob uma influência profundamente moderna de se fazer ciência.

Além de podermos compreender a evolução da ciência a partir da discriminação entre “ciências da natureza” e “ciências do espírito”, como mencionamos no início do capítulo, também é possível fazê-lo por meio da nomenclatura que o epistemólogo português, Boaventura Souza Santos (1995), nos oferece. Tal autor prefere discriminar essas duas abordagens investigativas como (1) “paradigma dominante”, que define o modo pelo qual a ciência clássica aproximava-se do real; e (2) “paradigma emergente”, que marca a superação da Modernidade e que, portanto, rompe com as barreiras limitantes formadas pelo primeiro paradigma no ato do conhecimento. Ao nos debruçarmos sobre o modo pelo qual aquele autor distingue essas duas tendências, podemos facilmente reconhecer Freud compactuando da primeira.

O paradigma dominante, por portar a marca da intransigência do cientista à pluralidade ou à polifonia da vida, configura um modo de relacionamento com seus objetos de estudo profundamente impositivo e estanque, uma vez que está fechado à flexibilidade metodológica e à singularidade que eles mesmos portam. A intenção do cientista que comunga desse paradigma é sempre reduzir a complexidade dos eventos a leis universais, na tentativa de que o comportamento dos objetos possam ser reconhecidos em sua previsibilidade e, assim, poderem ser controlados, manipulados e transformados de acordo com a vontade daquele que dirige o experimento científico.

Segundo Santos (1995), o cientista moderno, não sendo capaz de se sensibilizar pelo “inédito” que o objeto porta, apega-se ao rigor investigativo; assim o fazendo, acaba por afirmar sua própria personalidade no curso da experiência de conhecimento, mais do que por revelar a verdade que emana diante de si a partir do Outro. O autor afirma: “o conhecimento ganha em rigor o que perde em riqueza” (idem, p. 32).

A vaidade teórica de Freud e sua dificuldade de se abrir para o absolutamente novo, bem como em se colocar na frágil posição de troca, levaram sua proposta terapêutica a se contentar com uma “pseudo-alteridade” – o inconsciente recalcado – para tratar de seus neuróticos. Não conseguindo assumir um lugar epistemológico e clínico de vulnerabilidade, a única solução que encontrou foi devolver a atenção dos pacientes para

a análise de seus próprios inconscientes. Assim o fazendo, Freud jamais pôde ajudá-los a saírem de si mesmos e experimentar o Outro, ou seja, viver um encontro genuíno com a dimensão da alteridade.

Para muitos, seria uma injustiça e um grande equívoco epistemológico classificar Freud como “moderno”, já que ele devotou seu gênio criativo a fim de fazer o sujeito do inconsciente (ou do desejo) se manifestar, salvando-o da asfixia a que estava submetido, há tantos anos, sob o jugo da revolução científica do século XVI. Esses também compactuariam da crença de que Freud haveria aplicado o “terceiro golpe” contra o narcisismo humano, ao afirmar que o Homem não é “senhor de sua própria casa” (FREUD, 1917/1990), já que a dimensão inconsciente define, de antemão, muitas de suas escolhas cotidianas.

No entanto, quando tomamos como critério para compreender o espírito moderno a partir da manutenção ou não do Homem na condição de indivíduo, torna-se evidente que Freud foi continuador e fomentador daquele narcisismo, bem como dos pressupostos fundamentais da Modernidade, já que sua terapêutica mantinha o Homem aprisionado em si mesmo – pois a única alteridade que oferece para seus pacientes é um subproduto de suas subjetividades.

Santos (1995, p. 52) apresenta a nova tendência que começa a emergir no campo das ciências a partir da virada do século XX, como aquela que reconhece a profunda implicação entre sujeito e objeto e que não mais se utiliza de tal separação para organizar suas investigações. Diz ele: “podemos afirmar hoje que o objecto é a continuação do sujeito por outros meios”; isso porque todo o conhecimento científico seria, em última instância, autoconhecimento. O autor continua: “a ciência não descobre, cria, e o acto criativo protagonizado por cada cientista e pela comunidade científica no seu conjunto tem de se conhecer intimamente antes que conheça o que com ele se conhece do real” (idem, ibidem). Diante dessa compreensão, é possível afirmar que a ciência pós-moderna é marcada pela abertura e pela troca, ou seja, tem um carácter relacional.

A esse respeito, o epistemólogo nos recorda das descobertas que a física quântica realizou na virada do século XX e que vieram a pôr em xeque algumas certezas nas quais a ciência moderna se apoiava, tais como a teoria sobre a dualidade “onda-partícula”, que tem origem em um debate acerca da natureza da luz e da matéria.

Ainda no século XVII, quando Christiaan Huygens e Isaac Newton propuseram teorias concorrentes para descrever a luz, esta havia sido pensada tanto como onda (Huygens) quanto partícula (Newton). No entanto, a partir do trabalho de Max Planck,

Albert Einstein, Niels Bohr e muitos outros, a teoria científica passará a sustentar que todas as partículas também têm uma natureza de onda, e vice-versa. Ou seja, a natureza dos objetos é sempre incerta, uma vez que estão em constante transformação, e sua definição depende de um certo ponto de vista e de um contexto específico.

Outra descoberta realizada nesse campo de investigações foi a de que um sujeito sempre deixa marcas em seu objeto de estudo, o que nos obriga a constatar que “não conhecemos do real senão o que nele introduzimos, ou seja, que não conhecemos do real senão a nossa intervenção nele” (SANTOS, 1995, pp. 25-26).

Diante do novo paradigma que se descortina, a divisão entre sujeito e objeto não mais se sustenta, tal como a Modernidade propunha.

Tais descobertas levaram a ciência pós-moderna a se posicionar de uma outra maneira em relação a seus estudos, e a abandonar o sonho ambicioso de estabelecer leis universais que explicariam definitivamente o funcionamento do real, contentando-se com modelos provisórios de compreensão dos fenômenos apreendidos. Os cientistas seriam convocados, a partir daqui, a investirem sua atenção muito mais na reflexão sobre seus próprios modos de comportamento em relação aos objetos de pesquisa, do que na dissecação do objeto de interesse.

Depois da euforia cientificista do século XIX e da conseqüente aversão à reflexão filosófica, bem simbolizada pelo positivismo, Santos (1995, p. 30) dirá que “chegámos a finais do século XX possuídos pelo desejo quase desesperado de complementarmos o conhecimento das coisas com o conhecimento do conhecimento das coisas, isto é, com o conhecimento de nós próprios”.

Essas novidades caracterizam o que o autor denomina de “paradigma emergente”, que aponta para um modo de conhecimento do real relativamente “imetódico”, pois acontece a partir de uma pluralidade metodológica:

Cada método é uma linguagem e a realidade responde na língua em que é perguntada. Só uma constelação de métodos pode captar o silêncio que persiste entre cada língua que pergunta. Numa fase de revolução científica como a que atravessamos, essa pluralidade de métodos só é possível mediante transgressão metodológica (idem, p. 48).

A partir das características que definem a ciência pós-moderna, segundo a compreensão de Santos, somos imediatamente levados a reconhecer Sándor Ferenczi como um adepto dessa nova tendência. A elasticidade da técnica que ele preconiza; a participação crescente de sua subjetividade no processo analítico dos pacientes; o uso que

faz da contratransferência para conhecer melhor os dramas biográficos, são sinais de que Ferenczi havia superado a vaidade do período moderno, e tudo o que ela trazia consigo.

Além de podermos ver os sinais pós-modernos da clínica ferencziana, quer no alargamento do campo de alteridade, quer na recusa de se contentar com a mera formação de indivíduos sofisticados, também o testemunhamos em sua intenção de retirar a prática psicanalítica do solipsismo arrogante no qual estava mergulhada, quando preconiza uma segunda regra fundamental da psicanálise: a análise do próprio analista.

Em “Elasticidade da técnica psicanalítica (FERENCZI, 1928), ele chama a atenção da comunidade psicanalítica para a necessidade de os analistas se manterem sempre em trabalho de elaboração psíquica por meio da ajuda de um colega analista, a fim de que não se perdessem nas ciladas contratransferenciais; algo que Kupermann (2009, p. 50) entenderá como manutenção da “higiene particular do psicanalista”.

Para além da função de higiene psíquica, constata-se que Ferenczi assinalava a importância de os analistas se manterem em constante contato com a dimensão da alteridade, uma vez que apenas um *outro real* pode nos retirar de alguns circuitos afetivos e mentais viciosos e, portanto, prejudiciais ao progresso analítico.

Não sabemos em que medida essa proposta de Ferenczi era, em última instância, uma crítica a Freud, que jamais se sujeitara a uma análise e sempre parecera satisfeito com os resultados de sua autoanálise.

É interessante pensar que a psicanálise nasce de uma atividade de autoanálise, ou seja, que traz a marca de ter sido fundada a partir de um movimento autossuficiente de seu criador. A esse respeito, trago uma situação mencionada por Szecsödy (2007, p. 38), quando nos lembra que em fevereiro de 1926, momento em Freud encontrava-se no terceiro ano de sua luta contra o câncer de boca, Ferenczi se oferece para ir até Viena e cuidar de seu colega, a fim de lhe proporcionar seus serviços como analista. Freud agradeceu calorosamente a oferta, mas a recusou, dizendo que estava “muito velho para análises”. Ferenczi considerou a resposta dada como um mecanismo de defesa por parte de Freud.

A psicanálise freudiana nasce do contato de um indivíduo com seu inconsciente, de um “sujeito” com uma “pseudo-alteridade”. Não é de se admirar que o dispositivo terapêutico desenvolvido por Freud somente pudesse oferecer para seus pacientes a mesma alteridade que ele aceitou para si – *um si mesmo disfarçado de outro*.

Por sorte, a psicanálise contou com corajosos pensadores que conseguiriam assumir suas necessidades afetivas e reconhecer suas dependências a um outro; com isso

permitiram a dinâmica analítica ser visitada por uma alteridade real e mais promissora para a formação de seus analisandos. Ferenczi foi um desses pensadores, e contribuiu significativamente para que a reformulação antropológica, que a psicanálise ainda iria alcançar em sua maturidade, viesse a ser um fato.

Ao tocar no tema da dependência afetiva infantil, Ferenczi oferecia pistas teóricas para que viéssemos a compreender que o ser humano porta uma natureza fundamentalmente relacional, e que portanto o encontro analítico não pode se pautar na neutralidade não-relacional, ou na impessoalidade, bem como contentar-se com o inconsciente recalcado como a alteridade clínica formativa do psiquismo de seus pacientes. Assim, a reformulação técnica que Ferenczi promove é também uma reformulação ética, antropológica, epistemológica e, ainda, uma reformulação na concepção sobre com qual modalidade de alteridade a clínica deseja trabalhar.

3.4. A atualidade do princípio da elasticidade técnica, da empatia e da proximidade relacional para a clínica contemporânea

Quando nos deparamos com o frescor e com a legitimidade da mensagem contida nas contribuições ferenczianas, somos levados a pensar que elas foram acolhidas prontamente pela comunidade psicanalítica de sua época. No entanto, não foi isso o que aconteceu.

A relação entre Ferenczi e Freud foi sendo paulatinamente desgastada, até que em determinado momento, já não falavam mais a mesma língua.

O dedicado médico húngaro viria a falecer no ano de 1933, momento-ápice de desentendimento entre eles. O motivo de seu falecimento teria sido *anemia perniciosa*. No entanto, Ernest Jones, com quem Ferenczi há algum tempo demonstrava certa indisposição (BAR-HAIM, 2014), faz o seguinte pronunciamento na ocasião de seu obituário: “em seus últimos escritos, Ferenczi mostrou inconfundíveis sinais de regressão mental em sua atitude em relação aos problemas fundamentais da psicanálise. Ferenczi brilhou como um cometa, mas não brilhou de forma constante até o fim” (JONES apud BONOMI, 1998, p. 201).

Jones também aproveita para difamar Ferenczi na ocasião em que escreve a biografia de Freud. No terceiro volume da obra, quando se dedica ao tema das dissensões ocorridas na história da psicanálise, cita o nome de Ferenczi, sustentando a tese de que sua debandada teria ocorrido por efeito de uma deterioração mental: “Ferenczi, no final

de sua vida, desenvolveu um quadro psicótico que teve como consequência seu gradual afastamento de Freud e de suas doutrinas. *A semente de uma psicose destrutiva, por tanto tempo invisível, por fim veio a germinar*” (idem, *ibidem*, itálico nosso).

Ainda que alguns analistas próximos a Ferenczi tenham se revoltado contra a alegações inverossímeis de Jones, um grande silêncio em relação às suas últimas contribuições se instaurou, fazendo com que seu nome não mais circulasse espontaneamente entre a comunidade psicanalítica. A prova disso está na espera de quase cinquenta anos para que o “Diário Clínico” (FERENCZI, 1933) viesse a ser publicado, o que vem a acontecer somente em 1985, na França, por meio da ajuda de Judith Dupon.

O prejuízo para a psicanálise, decorrente da difamação feita, bem como do medo gerado pelos novos analistas em relação aos supostos perigos da clínica ferencziana, foi enorme, pois uma força de contraponto ou resistência à tendência intelectualista de os analistas trabalharem demorou para ser refeita.

Ainda que tenhamos tido nesse intervalo muitas contribuições teóricas, e exemplos de analistas que prezavam pela naturalidade na relação terapêutica, bem como pela horizontalidade na maneira de trocar saberes na clínica, isso não foi suficiente para neutralizar a crescente formação de psicanalistas que mais se pareciam com caricaturas de Freud, e que em nada se sintonizariam com as necessidades éticas comunicadas pelos pacientes da atualidade.

Até hoje, no Brasil e no mundo, temos fortes raízes criadas no solo psicanalítico relacionadas a um modo caricato e intitulado “freudiano” de atender os pacientes, que vem se revelando um grande problema – problema esse que é frequentemente denunciado pelos próprios pacientes.

Na minha experiência clínica tenho tido a oportunidade de receber em meu consultório pessoas que realizaram uma análise dita “clássica”, e que no presente momento buscam um outro formato de tratamento, e de relação terapêutica. É frequente que esses pacientes, ao final da primeira entrevista, exclamem, em tom de positiva surpresa: “nossa, como é bom conversar com um psicólogo que fala!”. Esse comentário revela a profunda privação – afetiva, ética, humana – que viveram nas análises anteriores. Tais pacientes chegam sedentos por uma relação verdadeira, por uma real *parceria terapêutica*.

Um exemplo, nesse sentido, deu-se com uma moça de 30 anos de idade, que chegou em meu consultório após ter encerrado uma análise de três anos com um profissional inspirado pela neutralidade e pela abstinência relacionais. Ela me diz que o

melhor aprendizado que pôde ter com aquele analista foi ter percebido que não queria mais se relacionar com alguém que não estabelecesse com ela uma atmosfera de parceria. Ela também me diz que estava casada, até então, com alguém, havia cinco anos, e que a frieza do analista a remetia à falta de intimidade com seu próprio marido. A privação afetiva que vivia nas duas relações alcançou um nível insuportável, o que a fez procurar um novo profissional. Ter percebido que o padrão relacional que tinha em casa, era o mesmo que encontrava na psicoterapia, bem como a vivência de contraste que vivia na nova relação que estabelecia comigo, a fez decidir separar-se do marido, também. Em pouco tempo, conheceu um novo companheiro com quem vive uma relação de forte troca e crescimento mútuo.

Esse é um exemplo de alguém que conseguiu transpor a aridez de um tratamento psicanalítico “freudiano” e que teve sucesso em usar a má experiência para um aprendizado, ou seja, pela via do negativo, da discriminação.

Esse tipo de sucesso depende de muita saúde mental, bem como esperança por parte de alguém; o que, em muitos casos, são qualidades indisponíveis. Quando um paciente não pode delas dispor, frequentemente, assistimos um desfecho bastante trágico da situação, e que nos faz pensar no potencial iatrogênico da psicanálise.

Uma outra paciente, ainda, com a mesma idade da anterior, chega até mim após um trabalho de cinco anos com uma psicanalista que também se dizia freudiana. O efeito que a abstinência afetiva gerava na paciente durante aquele tratamento era extremamente perturbador. Ela me conta que não tinha acesso a nenhum dado da vida pessoal da analista, a nenhuma opinião, a nenhum ponto de vista sobre os assuntos da vida, uma vez que a analista se fazia bastante obediente à sugestão freudiana relacionada à necessidade de o psicanalista ser um “espelho” para o analisando.

A impossibilidade de ter acesso a algo pessoal da analista teve o efeito de fazer a paciente investir horas de sua imaginação (dentro e fora do *setting* analítico) na produção de fantasias sobre quem ela seria, que gostos teria, como seria a organização estética de sua casa, etc. A paciente se imaginava na casa da analista se alimentando com ela, conversando sobre trivialidades, dando risadas, como tentativa de produzir alguma vivência de intimidade. Ainda que a paciente verbalizasse essas produções para sua analista, nunca recebeu dela qualquer tipo de retorno nesse sentido, sendo apenas interpretada em sua carência e remetida a suas questões biográficas.

Certa vez, ao narrar essa experiência que havia tido com a antiga analista, bem como descrever o padrão relacional que estabeleceram, lembrou-se de uma situação que

experienciara com seu pai, em sua adolescência. Um dia, em casa, recebe o telefonema de um hospital-clínica, perguntando se seu pai confirmava a ida para a cirurgia que estava marcada para aquele dia. Ela fica estarecida, pois nem ela e nem ninguém na família sabia de tal cirurgia. Horas mais tarde, descobre que o pai tinha uma certa doença e que a escondera de todos por meses. Ela relaciona a falta de intimidade que sempre sentira com o pai com aquela que se configurava na relação com a analista: uma relação sem transparência e que não permitia uma troca constitutiva.

Na primeira entrevista que faço com essa paciente, temos uma excelente e calorosa conversa. Compartilho com ela meus posicionamentos sobre algumas questões teóricas, respondendo espontaneamente algumas perguntas que me faz sobre minha forma de trabalhar e sobre alguns pontos de seu interesse em geral. Ela se surpreende com a maneira despojada e confiante de me comunicar, dizendo que sempre que fazia uma pergunta para sua antiga analista, tal pergunta lhe era imediatamente devolvida, juntamente com algum comentário interpretativo sobre aquela manifestação de sua curiosidade.

Seguimos trabalhando há mais de um ano e ela nunca me relatou ter recorrido a fantasias de curiosidade sobre minha pessoa. A causa disso não está em eu falar, necessariamente, de mim mesmo nas sessões, mas de agir naturalmente, e não me embarçar nos momentos em que tenho que me posicionar diante dela e dos conteúdos que me traz.

Um fato curioso, foi observar que mesmo dentro do novo modelo de relação, estabelecido comigo, a paciente ainda carregava alguns resquícios do funcionamento da análise anterior. Ela parecia ter sido “formatada” para finalizar a sessão exatamente ao final de sessenta minutos. Muitas vezes, no início de nosso processo de análise, eu sentia a necessidade de fazer um último comentário sobre o que ela havia me comunicado, a fim de amarrar alguns pontos que me pareciam ter ficado soltos; no entanto, quando estávamos próximos do término de uma hora de trabalho, ela punha-se ansiosa para encerrar e ir embora. Aos poucos, descobri que ela ficava preocupada em não ser invasiva comigo, em não ultrapassar o tempo que ela achava ser o limite de nossa conversa.

Por conta desse limite que ela havia internalizado na análise anterior, a paciente tinha o costume de “despejar” inúmeros conteúdos vividos em sua semana, muitas vezes não me dando tempo para participar de sua comunicação. A antiga análise a havia conduzido a viver o processo de comunicação de maneira muito solitária, levando-a a

uma perda de esperança de que o outro poderia também fazer parte daquele processo, ou ainda, desejar fazer parte do mesmo.

Atualmente, após ter conseguido se sentir menos sozinha em nossos encontros, ela tem se permitido não mais organizar previamente sua fala, dando-me a oportunidade de também participar da direção das sessões. Para essa paciente, foi muito importante que eu tivesse permitido flexibilizar o tempo das sessões.

Esse ponto levantado sobre a flexibilidade com o tempo das sessões parece-me ser fundamental na clínica da atualidade, pois muitos pacientes que chegam em nossos consultórios não trazem consigo a capacidade de formular precisamente uma questão que estão atravessando, ou de apresentar ao terapeuta sua problemática e discorrer sobre ela.

Em muitas situações, vejo-me tendo que alongar o tempo das sessões a fim de que, eu e o paciente, tenhamos oportunidade para tatear, aos poucos, os pontos de sofrimento presentes em sua vida. Assim, muitas vezes, permito-me envolver o paciente que apresenta essa dificuldade em uma conversa despreziosa e até mesmo descontraída, com a finalidade de que a comunicação de questões mais substanciais apareçam sem pressa e sem medo. Esse momento pode durar por volta de quinze minutos, até o paciente se sentir relaxado e confiante para revelar suas fragilidades e dores.

Muitas vezes também me deparo com pacientes que chegam para a entrevista quase paralisados, não sabendo como iniciar sua fala. Nessas situações, sempre faço um comentário trivial, ou ainda, comento algo sobre como foi ter chegado até o consultório, na tentativa de oferecer algum acolhimento para que o paciente se sinta confortável para fazer sua comunicação, o que sempre resulta em um relaxamento e estabelecimento rápido de confiança.

Uma outra experiência, que vai nesse mesmo sentido da “elasticidade” da técnica, aconteceu na dinâmica das sessões que realizei com um rapaz de 28 anos, que tentara se matar havia pouco tempo. Levamos três meses de conversas “superficiais” para que ele, eventualmente, pudesse me relatar aquela situação e apresentar sua falta de esperança em viver. Ao meu ver, esse paciente precisava muito mais de uma experiência de amizade ou de intimidade, do que um outro que o interpelasse ou o interpretasse. De fato, a questão da amizade é fundamental na clínica contemporânea, já que a maior parte dos problemas que as pessoas nos relatam viver são de natureza ética.

Pelo fato de estar muito machucado psicologicamente, eu sentia que não podia forçar com ele a configuração de uma relação analítica comum. Além disso, fui compreendendo que ele tivera um pai muito invasivo, o que me fez suspender quaisquer expectativas de

realizar um trabalho analítico interpretativo, pois uma postura assim o faria mais sofrer do que avançar em sua transformação pessoal.

Em minha experiência clínica, reconheço o quão atual é a mensagem de Ferenczi, pois ela já assinalava a necessidade de encontrarmos, constantemente, caminhos inusitados para alcançarmos as questões dos pacientes e ajudá-los a amadurecerem em seus próprios termos.

O princípio de relaxamento que o autor preconizou e praticou, tem sido traduzido por mim em uma nova linguagem, de acordo com a necessidade dos pacientes que me procuram; tal princípio se perpetua em minha experiência à medida em que me adapto às suas singularidades: no tempo estendido, na conversa despreziosa que eventualmente faz descortinar uma comunicação significativa, no humor e na minha própria exposição diante deles.

Ferenczi nos ofereceu um rascunho possível para continuarmos desdobrando o paradigma científico emergente dentro do campo psicanalítico. No entanto, pelo fato de ter falecido somente cinco anos após a revolução ético-técnica que estava propondo, não teve tempo para fazer de seu rascunho um desenho robusto e bem fundamentado.

Muitos estudiosos da psicanálise consideram que o “grupo independente”, ou “grupo do meio”, que inaugurava uma maneira de clinicar livre das disputas teóricas e ideológicas que aconteciam na Sociedade Britânica de Psicanálise (RAYNER, 1991; KOHON, 2018), apresentou-se como continuidade das descobertas de Ferenczi, desenvolvendo com bastante vigor, rigor e criatividade a nova antropologia que ele apontava, bem como a atmosfera relacional que dela se desdobrava. Os títulos de alguns trabalhos que reconhecem tal relação são bastante explícitos: “*Therapeutic relations: “Sándor Ferenczi and the British Independents”*” (BOROSSA, 2007) ou “*Ferenczi and Winnicott: searching for a ‘missing link’ (of the soul)*” (BORGOGNO, 2007).

Muitos autores do “grupo do meio” desenvolveram com maior precisão as questões levantadas por Ferenczi acerca da dependência humana aos cuidados ambientais e da implicação clínica (ou ainda, transferencial) que ela acarreta – a regressão e os novos formatos de composição do *setting* analítico.

Essa reformulação teórico-clínica é muito rica para compreendermos de que maneira a *pessoalidade* foi ganhando estatura ética no campo psicanalítico, sendo, desse modo, a temática que irá organizar o próximo capítulo. Tomaremos como referência, para isso, alguns trabalhos de Donald Winnicott que nos dão acesso a sua antropologia – que

têm a dependência e o caráter inacessível do *self* humano como pontos de referência fundamentais.

A concepção de Homem do psicanalista inglês é parada obrigatória para acessarmos a realidade da pessoa, *prosopon*, já que ela implica uma expansão do contato da clínica com a dimensão da alteridade.

4. Dependência inicial aos cuidados ambientais e constituição do *self* no espaço potencial: fundamentos da antropologia e da clínica winnicottianas

A antropologia oferecida pelo pediatra e psicanalista Donald Woods Winnicott (1896-1971) é parada indispensável em nosso percurso de busca pela pessoa.

Ao colocar desta maneira as intenções investigativas que delineiam esta pesquisa (“em busca pela pessoa”), me sinto remetido a Serguei Horujy (2010), quando concebe seu livro “A Lanterna de Diógenes” a partir da imagem que a Filosofia Antiga nos legou. Diógenes de Sínope (413 - 323 a.C.), investido de seu cinismo ao carregar uma lanterna em meio à luz do dia, chama a atenção de seus compatriotas, proferindo incansavelmente as desconcertantes palavras: "procuro um homem!". Ele buscava “o Homem”, ou seja, um representante da humanidade que vivesse segundo sua essência, e que portanto não estivesse aprisionado nas determinações externas a si, ou que não houvesse sido deformado pelas convenções e pelas alienantes demandas do mundo – já que estaria em constante movimento de peregrinação em direção à Verdade, ou ainda, à *Sofia* (Σοφία, Sabedoria).

O que também se pretende com esta pesquisa acadêmica é ir ao encontro da condição mesma do ser humano, de seu solo fundamental.

Winnicott, por meio de sua teoria e de seu estilo clínico revelou e acolheu tanto algumas das mais altas potencialidades do ser humano, quanto os mais profundos graus de sua precariedade, até então não devidamente reconhecidos pela teoria psicanalítica.

Anteriormente, foi posta a provocação de que a superação da postura narcísica, que muitos julgam Freud ter realizado com sua teoria psicológica, bem como, a partir da exposição a que submeteu o psiquismo humano por meio de seu gênio iluminista, de fato, não havia acontecido sob sua autoria; isso porque ele organizara uma proposta terapêutica que ainda mantinha o Homem aprisionado em si mesmo, ou seja, em seu funcionamento individualista e autorreferido. A alteridade para a qual Freud remeteu seus pacientes não foi potente o suficiente para retirá-los do solipsismo cronificado a que o Homem europeu estava submetido.

Ferenczi surge no cenário psicanalítico como promessa de um novo caminho, devido à abertura que fez no campo da alteridade, ou ainda, pela oferta da visita de um novo “outro”, portador de maior vigor transformativo para a clínica: a intersubjetividade.

Agora sim, o dispositivo terapêutico psicanalítico já poderia começar a sonhar com a possibilidade da superação referente ao inveterado narcisismo do Homem ocidental.

No entanto, aquele lampejo criativo que Ferenczi oferecera foi rapidamente consumido pelo receio e pelo excesso de zelo que boa parte da comunidade psicanalítica expressou em relação à manutenção da tradição, bem como pela falta de consistência das últimas descobertas clínicas desse ousado médico, uma vez que ele não teve muito tempo de vida para fundamentá-las propriamente.

Desse modo, as facetas da verdade sobre a condição humana que Ferenczi estava rastreando com a ajuda de seus pacientes fronteiriços deveriam ser novamente investigadas no futuro, o que de fato aconteceu, como já antecipamos, por intermédio da ajuda de alguns integrantes do “grupo do meio” da Sociedade Britânica de Psicanálise.

Este capítulo busca evidenciar duas marcas que compõem a antropologia e a psicologia de Donald Winnicott – continuador do espírito desbravador, experimental e destemido de Ferenczi – que recuperam algumas constatações (fenomenologicamente alcançadas) sobre a condição humana. Essas marcas são: (1) a dependência que o ser humano porta em seus momentos iniciais de vida, em termos de cuidado ambiental (sustentação) ou adaptação às suas necessidades; e (2) a qualidade paradoxal da natureza de seu *self* – aberto, relacional, sensível, ao mesmo tempo que recolhido, silencioso, incomunicável.

O reconhecimento teórico e o acolhimento clínico dessas duas marcas da condição humana conduziram a prática psicanalítica para novas paragens terapêuticas, ou ainda, para a inauguração de maneiras inusitadas e muito fecundas de a relação analítica se estabelecer e prosperar.

Um dos propósitos deste capítulo será, portanto, apresentar por que caminhos Winnicott concebe tais aspectos antropológicos e os apresenta terapêuticamente em sua clínica. Esse estudo nos levará à compreensão de mais uma modalidade de alteridade que vem a adentrar o campo clínico: o “espaço potencial”; ou ainda, a “terceira área da experiência”, o “campo transicional”, a “zona intermediária” – os vários nomes que Winnicott conferiu ao registro de intersecção entre a subjetividade de alguém e o mundo objetivo compartilhado por toda humanidade.

Este “outro” apresentado por Winnicott, de acordo com o entendimento que aqui será explorado, carrega maior presença de alteridade do que aquela área que conhecíamos por “intersubjetividade”, justamente pelo fato de ser composta não apenas por duas subjetividades que se tocam, mas por uma subjetividade que interage com a Cultura –

“em algo que é comum à humanidade, que pode receber a contribuição de grupos e de indivíduos, e a que todos podemos recorrer desde que tenhamos um lugar onde colocar o que encontramos” (WINNICOTT, 1971a, p. 160⁵⁶).

Se a “pessoa”, tal como a compreenderemos a partir da concepção de *prosopon*, é entidade totalmente atravessada, descentralizada e essencialmente voltada ao outro (*extática*), o contato íntimo do indivíduo com a cultura é certamente uma via de sua constituição, já que o proporciona uma certa saída de si mesmo, criando oportunidade para um movimento de busca por referências externas que possam situá-lo e enriquecê-lo existencialmente. A interação com a cultura é para o ser humano possibilidade de gesto de encontro com algo que está para fora de si, movimento esse bastante descentralizador e favorecedor de um desmanche da postura autossuficiente na qual o Homem-indivíduo se sustenta.

Ainda que a “pessoa” (*person*⁵⁷) que encontramos na teoria de Winnicott, atrelada à concepção de “verdadeiro *self*” (o “gesto espontâneo” em ação), não coincida com a tão buscada “pessoa” advinda da antropologia assentada em *prosopon* (concepção antropológica que será apresentada e desenvolvida nos próximos capítulos), a compreensão de seu estatuto será vital para nossa investigação, uma vez que já oferece o entendimento de que cada ser humano único, criativo e potencialmente livre de quaisquer determinações, sejam elas biográficas, biológicas, sociais, entre outras.

O itinerário deste capítulo envolve, portanto, uma passagem pelo tema da dependência, bem como pelo da complexa natureza do *self*, e, por fim, pela compreensão do que é para Winnicott uma existência humana vivida de maneira pessoal. Tal percurso elucidará os fundamentos da antropologia winnicottiana e algumas repercussões que ela traz para a dinâmica analítica.

A compreensão de pessoa (*person*) que Winnicott apresenta nos parece ser bastante relevante para tratar das questões humanas que testemunhamos na contemporaneidade, mas um tanto limitada para abordar alguns fenômenos específicos que marcam nosso tempo (já apresentados na introdução), algo que será discutido nos capítulos posteriores, a partir da noção de *prosopon*.

⁵⁶ Todas as referências relacionadas à obra de Winnicott serão apresentadas de acordo com a classificação que Knud Hjulmand (1999) propõe.

⁵⁷ Quase não se encontra a palavra “sujeito” na obra de Winnicott para referir-se a seus pacientes ou ao ser humano em geral. O termo “intersubjetividade” também é raramente utilizado. No entanto, é muito recorrente o uso dos termos “pessoa” (*person*) em sua obra, quando quer apresentar sua compreensão sobre a situação humana, e “pessoal” (*personal*), para se referir àquilo que é mais próprio de alguém.

Estamos, assim, neste ponto do desenvolvimento do trabalho, tanto no início da “era” da “pessoa” (*person*) na psicanálise, quanto na sua passagem para uma outra compreensão e uso da mesma palavra, a partir da concepção antropológica de *prosopon*⁵⁸.

4.1. A dependência inicial humana aos cuidados ambientais: seu reconhecimento teórico e seu acolhimento na relação transferencial

Donald Winnicott foi membro da Sociedade Britânica de Psicanálise e integrante do middle group, que ali se formava a partir dos anos 1940 – um grupo de analistas que não se identificava com nenhum dos dois partidos que (in)surgiram naquela comunidade, os quais eram liderados, de um lado, por Melanie Klein e, de outro, por Anna Freud. Segundo um de seus participantes, Michael Balint, o grupo do meio nem mesmo poderia ser denominado uma “escola” de psicanálise, já que, diferentemente dos dois partidos acima mencionados, carecia de organização e coesão. Para o analista húngaro (e discípulo direto de Ferenczi), o grupo ao qual ele mesmo pertencia não chegou a elaborar uma linguagem própria, ainda que existissem para ele sinais de que isso pudesse ocorrer sob a influência das ideias de Winnicott (BALINT, 1993, p. 106).

Talvez o que mais caracterizasse a perspectiva terapêutica daquele grupo de analistas fosse o profundo interesse pela experiência clínica da regressão e pela maneira adaptativa de trabalhar com certos pacientes, algo que também recebe o nome de “manejo” (management): perspectiva de cuidado que se discrimina sensivelmente da maneira tradicional de se fazer a intervenção analítica, em que a interpretação, a busca pelo insight e a tentativa de produzir amadurecimento psíquico no paciente por meio da apresentação sistemática ao princípio de realidade (frustração) ocupam lugar soberano.

O grupo do meio fundamentava sua flexibilidade técnica na compreensão de que o Homem é um ser profundamente dependente de um outro humano para se constituir; e que, mais ainda, caso não receba no início de sua vida o respaldo necessário do ambiente para sua constituição, carregará consigo as marcas de tal falta – que serão sempre comunicadas explícita ou implicitamente para um outro e, no caso do contexto clínico, para o analista na transferência.

A dependência inicial do ser humano aos cuidados adaptativos do ambiente é ponto de partida antropológico dos analistas que compunham esse grupo, vindo a ser um

⁵⁸ Poderíamos aqui brincar com a ideia de estarmos fazendo uma pesquisa assentada no tema: “da pessoa à pessoa”, ou, *from person to prosopon*.

pressuposto bastante enfatizado por Winnicott ao longo de toda sua obra. As críticas que ele teceu sobre a teoria psicológica de Freud e de Klein (figuras de grande influência em sua formação) são, na maior parte das vezes, direcionadas à incapacidade de esses dois autores reconhecerem tal fato, já que o Homem é constantemente apresentado por eles como um ser demasiadamente prenhe de recursos psíquicos desde o início de sua vida, principalmente no que diz respeito à capacidade para se defender das ansiedades que o cercam.

Em um texto intitulado “Teoria do relacionamento paterno-infantil” (WINNICOTT, 1960c), o pediatra inglês toma uma nota de rodapé do artigo de Freud “Formulações de dois princípios do funcionamento mental” (FREUD, 1911), a fim de fundamentar a tese de que seu predecessor havia negligenciado a infância enquanto um estágio da vida humana propriamente dito. Isto porque naquela ocasião em que tece suas formulações (como em todas outras nas quais discorre sobre a condição inicial do bebê), Freud não teria conseguido pensar a infância em seus termos próprios, mas apenas a partir do trabalho com os pacientes adultos (WINNICOTT, 1960c, pp. 38-39). Assim, para Winnicott, Freud teria transportado para o infante (*infans*, aquele que não fala), a partir de um exercício especulativo, a compreensão que apreendera sobre o modo adulto de sofrer, ou melhor, sobre o modo como o psiconeurótico se defende das ansiedades advindas do complexo de Édipo.

O fato de ter sido um pediatra, antes mesmo de se tornar psicanalista, possibilitou Winnicott adentrar o universo próprio do bebê e reconhecer as questões que ali de fato se apresentam. A infância não será por ele compreendida a partir de especulações, mas de observações diretas, assim como do trabalho com pacientes em estado de regressão (à dependência).

Assumindo tal ponto de vista, o momento inicial da vida humana jamais poderia ser pensado somente a partir da realidade do bebê em si, ou seja, do indivíduo (ente já discriminado de um outro), mas deveria levar em conta o papel que o ambiente ocupa no “desenvolvimento emocional primitivo”.

Winnicott estava convicto de que apenas metade da teoria do relacionamento paterno-infantil se referiria ao lactente e sua jornada de atravessamento pela dependência absoluta, passando pela dependência relativa e chegando, eventualmente, à independência relativa; a outra metade da teoria a ser considerada – e que era profundamente posta de lado pela maioria dos psicanalistas de sua geração – relacionava-se ao cuidado materno (ou ambiental) e sua adaptação às necessidades fundamentais do bebê.

Naquele texto em questão, Freud (1911) dá a entender, de acordo com as observações críticas de Winnicott, o quão garantido toma o serviço de maternagem no início da vida humana; e, ao fazê-lo, acaba também por ignorar a profunda precariedade do bebê humano – fato esse que teria levado Freud a elaborar uma antropologia pouco resistente ao tempo e às revelações clínicas futuras trazidas pelos funcionamentos psicóticos e *borderlines* (ou “fronteiriços”). Eis o trecho destacado por Winnicott, referente a uma das notas de rodapé daquele artigo, que apresenta o entendimento de Freud sobre os momentos iniciais da vida dos seres humanos: "Ele [o bebê] provavelmente alucina o atendimento de suas necessidades internas, revela seu desprazer com o estímulo crescente e a ausência de satisfação, através da descarga motora dos gritos e do esperneio, e então experimenta a satisfação alucinada" (FREUD, 1911/2010, p. 66).

Segundo a compreensão de Winnicott (1960c, p. 47), a teoria psicológica implícita no trecho da descrição freudiana falha por desconsiderar as necessidades mais precoces da vida humana, pois, “por estas palavras, [Freud] já faz referência às relações objetais”. De acordo com a teoria winnicottiana sobre o desenvolvimento emocional primitivo, para que um bebê possa vir a se relacionar com objetos, ele já deve estar em condições de se discriminar de um outro; contudo, Winnicott nos ensina que isso não acontece antes que um processo minimamente duradouro de forte identificação primária de um bebê tenha anteriormente ocorrido com a figura do principal cuidador.

As afirmações de Freud tomam como garantidos alguns aspectos mais precoces do cuidado materno e descrevem, de acordo com Winnicott, as necessidades do bebê em uma fase seguinte à da extrema dependência, em que a intensa sustentação (*holding*) por parte do ambiente já fora oferecida e vivenciada satisfatoriamente pelo bebê. Freud estaria descrevendo naquela nota de rodapé, portanto, uma fase caracterizada pelo relacionamento entre duas “pessoas inteiras” – momento do desenvolvimento em que as relações objetais e as satisfações instintivas (ou das zonas erógenas), de fato, têm lugar – , e não a fase primeira do desenvolvimento emocional humano, na qual ainda não há separação entre seus participantes.

Além de considerar a possibilidade de o bebê humano se relacionar com objetos no início da vida, Freud também supõe que o bebê teria a capacidade de suprir para si, alucinatoriamente, as faltas que lhe atravessam. Para Winnicott, essa descrição apresenta um bebê extremamente rico de recursos e praticamente autossuficiente.

Phillips (2006, pp. 29-30, *itálico nosso*), leitor de Winnicott e comentarista de sua obra, concorda com essa observação a respeito da extrema independência do “bebê

freudiano”, nos chamando a atenção para o fato de que ao lermos os textos de Freud somos levados a crer que “o bebê recorre à mãe quase que rancorosamente, a partir da inabilidade de ser autossatisfeito. Em outras palavras, a dependência foi imaginada por Freud como uma concessão por parte do bebê”.

Fulgêncio (2013) recorda-nos uma outra citação de Freud retirada de “A pulsão e seus destinos” (FREUD, 1915) – na ocasião em que o último procura definir o fenômeno do narcisismo primário –, indo ao encontro dos apontamentos críticos feitos acima: “O eu se encontra originariamente, logo no início da vida da alma, investido pulsionalmente e, em parte, capaz de satisfazer suas pulsões sobre si mesmo. Nós chamamos este estado de narcisismo e esta possibilidade-de-satisfação autoerótica” (FREUD apud FULGÊNCIO, 2013, p. 132). Fulgêncio também chama a atenção para o fato de que, segundo Freud, “o ser humano tem originalmente dois objetos sexuais: ele próprio e a mulher que o cria, e nisso pressupomos o narcisismo primário de todo indivíduo” (idem, *ibidem*).

Tais trechos levantados pelo autor brasileiro corroboram a leitura de Winnicott no sentido de como o pai da psicanálise haveria pensado a situação inicial do bebê já em termos de relações de objeto, ignorando completamente a precariedade originária de nossa condição humana – marcada pela impossibilidade de existência individual, ou seja, de uma existência que está fora de um contexto fusional, no qual bebê e ambiente formam uma unidade.

Winnicott também reclama sobre o modo como Freud havia empregado o termo “narcisismo” em sua obra, justamente porque este haveria deixado de fora “as tremendas diferenças que resultam da atitude e do comportamento geral da mãe” (WINNICOTT, 1972c, p. 149).

Ligada a essa marca de suposta autossuficiência originária do ser humano, está aquela que faz do lactente descrito por Freud alguém desde sempre comprometido com a pulsão e a sua satisfação – vestígios de seu naturalismo materialista. Winnicott discordará desse peso dado à satisfação pulsional como critério fundamental para compreender as motivações primárias do Homem, uma vez que não é tal experiência que “faz o bebê começar a ser, a sentir que a vida é real e a descobrir que vale a pena vivê-la” (WINNICOTT, 1971a, pp. 159-160). Antes da busca por satisfação, o homem é movido pela busca de ser.

Seguindo a compreensão antropológica winnicottiana, seria um equívoco pensar que a busca por gratificação instintiva, bem como a capacidade para estabelecer relações

com objetos (com o seio, por exemplo) possam acontecer antes da conquista de uma mínima organização egóica por parte do lactente – algo que somente se daria por meio da ajuda previamente oferecida pelo ego materno (ou auxiliar) e pelo cuidado adaptativo realizado pelo ambiente – principalmente através do que Winnicott (1958n) denominou “preocupação materna primária”, ou “devoção materna primária”. Por meio desse estado altamente especializado de cuidado, a mãe oferece a seu bebê tanto a oportunidade de experimentar que ele é o seio quanto de alcançar um “sentimento de ser” – uma experiência anterior àquela de “estar-em-união-com”; já que, na primeira situação, o bebê não experimentaria nada além da pura vivência de identidade: “duas pessoas distintas podem se sentir uma”, diz Winnicott, “mas nesse espaço que estou analisando o bebê e o objeto são um” (WINNICOTT, 1971a, p. 132).

É a partir da compreensão sobre a ordem pela qual as experiências do desenvolvimento emocional primitivo acontecem, que Winnicott sentirá a necessidade de frisar que o “sentimento de ser” precede a “capacidade de fazer”, ou ainda, que o “elemento feminino puro” (relacionado à identificação primária) deve ser experienciado no contato do infante com sua mãe antes mesmo que o “elemento masculino” (faceta do self relacionada ao fazer e à busca pelo objeto) tenha sua aparição na relação inter-humana. A identificação com o objeto precede a relação com o objeto e, mais ainda, o “uso” do objeto (WINNICOTT, 1971a).

Aceitando essa chave de compreensão, assumimos que Freud não teria dado o devido reconhecimento para o fenômeno da “identificação primária” no processo do amadurecimento infantil, iniciando suas considerações sobre o bebê a partir da capacidade para “se relacionar” com o objeto, bem como para “usá-lo” de acordo com seus desejos – algo que já envolveria uma sofisticada capacidade de discriminação entre si e um outro (ou “não-eu”).

Na visão de Winnicott (1971a), a psicanálise sempre tendeu a dar maior atenção ao elemento masculino, ou ao aspecto das pressões instintuais na relação de objeto, negligenciando a fundamental experiência de identificação primária que está na base da capacidade de ser.

Ao adentrarmos no entendimento que Winnicott oferece a respeito das primeiras semanas de vida de um ser humano, aprendemos que o bebê não tem à sua disposição nem mesmo estrutura psicossomática e mental constituída para alucinar satisfações quando colocado diante da falta significativa de um outro por determinado intervalo de tempo. Nesses casos de privação precoce, ao invés de vivenciar a frustração e dela se

defender por meio de uma produção alucinatória, o lactente experimentaria uma sensação de “queda infinita” ou “ameaça de aniquilação” (agonias impensáveis) diante das quais é obrigado a defender-se de maneira muito primitiva e prejudicial a seu desenvolvimento (pois muito facilmente as defesas aqui envolvidas levam a uma distorção egóica, ou, de sua identidade).

De acordo com a teoria winnicottiana sobre o desenvolvimento maturacional, a frustração só será experimentada enquanto tal quando uma integração psicossomática mínima, bem como a possibilidade de o bebê sentir-se alojado em seu próprio corpo, já tiverem sido alcançadas, mas nunca antes disso. O psicanalista inglês justifica e ilustra sua argumentação sobre o impacto da falta da presença do outro na vida de um lactente extremamente dependente e, portanto, impossibilitado de “fazer uso” da experiência de frustração nos momentos iniciais da vida humana, da seguinte maneira:

A sensação da existência materna [no início da vida do bebê] dura x minutos. Se a mãe está longe há mais de x minutos, então a imago se desvanece e, com ela, cessa a capacidade do bebê de usar o símbolo da união. O bebê fica angustiado, mas essa angústia logo é reparada, já que a mãe retorna em $x+y$ minutos. Em $x+y$ minutos, o bebê não sofreu alteração. Mas em $x+y+z$ minutos ele fica traumatizado. Em $x+y+z$ minutos, o retorno da mãe não repara o estado alterado do bebê. O trauma implica que ele sofreu uma interrupção na continuidade da vida, de maneira que as defesas primárias se organizam agora para defendê-lo contra a repetição de uma “ansiedade impensável” ou do retorno de um estado agudo de confusão pertencente à desintegração da estrutura nascente do ego (WINNICOTT, 1971a, p. 157).

Além de encontrar em Freud um entendimento precipitado acerca das capacidades psíquicas do bebê humano, Winnicott também reconhecerá essa marca fartamente apresentada na teoria daquela que havia sido sua supervisora clínica em seus primeiros anos de prática psicanalítica. Ele dirá que Melanie Klein tornou claro em seus escritos que reconhecia a importância do ambiente no período inicial da vida humana e em outros períodos da infância; no entanto, afirma que lhe parece “não haver nenhuma referência específica [nos trabalhos de Klein] ao estágio em que o lactente existe tão-somente por causa do cuidado materno, junto com o qual ele forma uma unidade” (WINNICOTT, 1965va, p. 42).

Ao expor essa percepção, Winnicott está afirmando que Klein não teria reconhecido a fase de absoluta dependência do bebê humano a seu ambiente de cuidado.

Em uma carta escrita a Joan Rivière, sua própria analista e ferrenha seguidora de Klein, Winnicott apresenta tal crítica da seguinte maneira:

Meu problema, quando começo a falar com Melanie a respeito de sua formulação sobre a primeira infância, é que me sinto como se estivesse falando sobre cores com um daltônico. Ela simplesmente diz que não se esqueceu da mãe e da parte que a mãe desempenha, embora, na verdade, eu ache que ela não dá indício algum de ter compreendido a parte que a mãe desempenha bem no início (WINNICOTT, 1987b, p. 119).

Linhas adiante na mesma carta, ele continua a explicitar seu incômodo em relação à falta de reconhecimento de Klein aos estágios mais precoces do desenvolvimento humano:

Um exemplo da maneira como está difícil a comunicação com Melanie nesse ponto: eu tomaria o conteúdo de sua formulação no sentido da existência do "seio bom" e da existência do bebê, e de que o resultado é um ataque ao seio. Sei muito bem que isso é verdade, e sei que é o seio bom e não o seio mau que o bebê morde. Não obstante, ao falarmos desse modo, estamos deixando de lado o desenvolvimento do ego do bebê e, portanto, não estamos fazendo uma formulação da infância mais inicial. O "seio bom" não é uma coisa, é o nome dado a uma técnica. É o nome dado à apresentação do seio (ou mamadeira) ao bebê, um caso por demais delicado e que só pode ser satisfatório, no início, se a mãe se encontrar num curiosíssimo estado de sensibilidade que, por enquanto, chamo estado de preocupação materna primária. A menos que no início possa se identificar muito intimamente com seu bebê, ela não pode "ter um seio bom", porque só possuir a coisa não quer dizer absolutamente nada para o bebê (idem, p. 120).

Assim como Winnicott encontra nas considerações freudianas, sobre a condição inicial do bebê, uma descrição que diz respeito, na verdade, a momentos posteriores àquele “mais inicial” (*earlier*), ou, “ponto zero” de sua condição, também compreenderá a apresentação de Klein sobre esse mesmo tema – e, mais especificamente, sobre os mecanismos de projeção e introjeção, sentimento de inveja e expressão de agressividade, que aparecem em sua teoria – na realidade, como “efeitos da falha da provisão ambiental em termos do indivíduo” (WINNICOTT, 1960c, p. 49).

Dessa forma, ele também discorda da teoria de que o infante iniciaria sua jornada existencial tanto a partir da “posição esquizo-paranóide”, quanto em condições de invejar o objeto (lembrando que a inveja é, para Klein, um sentimento inato), já que tal posição apresenta, em verdade, uma possível reação às falhas do cuidado materno. A mãe que

consegue propiciar a experiência de identificação para seu filho, permitindo-lhe desfrutar da experiência de onipotência envolvida no sentimento de ser, “não produz uma criança cujo self ‘feminino puro’ tem inveja do seio, já que para essa criança o seio é o self e o self é o seio”. ‘Inveja’ é um termo que pode ser aplicado à experiência de um fracasso atormentador do seio como algo que É” (WINNICOTT, 1971a, p. 135).

Um seio que “é”, antes que o bebê o tenha criado a partir de sua onipotência, de sua “criatividade primária” (WINNICOTT, 1953c), se lhe apresenta como objeto persecutório, do qual ele tem que se defender.

Klein compreende que uma estrutura egóica está presente desde o nascimento de um bebê, o que o permitiria já experienciar ansiedade e responder a estímulos externos por meio da produção de fantasias. Segal (1964, p. 24) dirá que essa compreensão não se distancia daquela que Freud havia lançado, já que, por meio de alguns conceitos, este parece insinuar a existência de um ego precoce capaz de estabelecer relação objetal com o uso da fantasia, bem como de operar mecanismos de defesa, tal como o que fora denominado por ele de “deflexão do instinto de morte”, e que estaria ativo desde o início da vida humana.

Segal (idem, p. 13) também afirma que para Melanie Klein, desde o nascimento o infante tem que lidar com o impacto da realidade e com as infinitas experiências de gratificação e frustração de seus desejos, que são tanto fonte de influência quanto, elas mesmas, influenciadas por fantasias inconscientes: “um bebê faminto e furioso, gritando e chutando, fantasia que está realmente atacando o seio, rasgando-o e destruindo-o, e experimenta seus próprios gritos como se o rasgasse e o ferisse, assim como o seio rasgado o ataca por dentro”.

Para Winnicott, tal descrição do início da vida humana é muito apressada e, mais ainda, totalmente equivocada, uma vez que o bebê em suas primeiras semanas de existência nem mesmo é capaz de discriminar um “dentro” e um “fora” de si mesmo, ou capaz de formular um desejo – já que nesse momento inicial somente podemos reconhecer a existência de necessidades. A capacidade para produzir fantasias também só ocorrerá em momentos posteriores do desenvolvimento, quando o psiquismo puder elaborar as funções corporais de forma imaginativa (*imaginative elaboration*), o que depende de um trabalho anterior de integração psicossomática (*integration*) e de alojamento da psique no soma (*personalization*) (WINNICOTT, 1945d).

Outro ponto extravagante da teoria kleiniana, diante do qual Winnicott se posicionou de forma muito crítica, diz respeito ao complexo de Édipo precoce. Em

“Análise de crianças pequenas” (KLEIN, 1923/1996) e “Princípios psicológicos da análise de crianças pequenas” (KLEIN, 1926/1996), Klein introduz a ideia de que aquele complexo já estaria presente por volta dos 2 ou 3 anos de idade na vida criança e que poderia ser percebido, principalmente, no momento do desmame, desencadeado pelas frustrações que dele surgiriam.

Foi seguindo essa linha de raciocínio que ela também propôs modificações significativas no conceito de superego, que teria seu aparecimento atrelado a fantasias de punições – e que contariam com imagens de si e do outro sendo castrados, cortados em pedaços, devorados, etc. –, todas elas derivadas da destruição do objeto por suas pulsões sádico-orais e sádico-anais.

Não contente com esse recuo do complexo de Édipo para os dois anos de idade, em 1928 Klein escreve “Estágios iniciais do conflito edipiano”, no qual, além de reiterar que o início do complexo de Édipo se iniciaria com a frustração gerada pelo desmame, afirma que sua primeira configuração se daria de fato em fases pré-genitais do desenvolvimento (KLEIN, 1928/1996, p.217) – ou seja, quando o objeto ainda é parcial. Diante de tal compreensão, Winnicott se manifestará de modo contundente: “Não posso ver nenhum valor na utilização do termo ‘complexo de Édipo’ quando um ou mais de um dos três que formam o triângulo é um objeto parcial” (WINNICOTT, 1988, p.67); ou ainda, “Qualquer tentativa de descrever o complexo de Édipo em termos de duas pessoas fracassa” (idem, 1958g, p. 32).

Levando em consideração o que já foi apresentado sobre a teoria kleiniana a respeito do desenvolvimento infantil, Winnicott afirma que Klein foi genial em reconhecer a profundidade dos mecanismos de defesa primitivos, mas falhou em reconhecer a vida humana em termos de precocidade: “Profundo não é sinônimo de precoce”, ele insistirá, “porque um lactente necessita um certo grau de amadurecimento para ir se tornando gradativamente capaz de ser profundo” (WINNICOTT, 1958i, p.103). Ele ainda conclui: “Profundidade cada vez maior nos leva às raízes instintivas do indivíduo, mas não dá indicação da dependência” (idem, p. 105).

Dessa forma, quando nos referimos ao que é “profundo”, estamos considerando àquilo que pertence à criança enquanto indivíduo, uma entidade separada do outro e capaz de fazer uso de sua vida instintiva; ao passo que quando nos referimos ao que é precoce, temos de levar em consideração o ambiente que oferece auxílio ao ego em formação do bebê – um aspecto vital para o atravessamento da extrema dependência nos estágios iniciais.

O foco dado ao estudo da profundidade às custas do não reconhecimento devido à dependência inicial do infante aos cuidados ambientais, levou a psicanálise a formular uma antropologia que afirma o Homem como ser originariamente individual. Estamos convencidos de que a insistente crítica de Winnicott a seus predecessores, e a muitos outros colegas psicanalistas, estava assentada nesse problema de caráter antropológico.

O sensível clínico britânico havia detectado um “vício” marcante no pensamento de muitos psicanalistas, que somente conseguiam compreender o ser humano como sendo fundamentalmente um indivíduo – vício esse que, como vimos em capítulos anteriores, era de ordem histórico-cultural.

A denúncia insistente de Winnicott no sentido de reverter tal equívoco antropológico e o mal que ele desencadeia em termos clínicos – desencontros que Ferenczi já nomeara como “confusão de línguas” (FERENCZI, 1932) – aparece em algumas de suas contundentes frases, tais como: “Os lactentes humanos não podem começar a ser exceto sob certas condições” (WINNICOTT, 1960c, p. 43); “Não há sobrevivência física ou emocional de uma criança sem um ambiente” (idem, 1958i, p. 105); ou ainda, “Não existe algo que possamos chamar ‘um bebê’ – o que significa que se você se propõe a descrever um bebê, descobrirá que está descrevendo um bebê e alguém. Um bebê não pode existir sozinho, mas é essencialmente parte de um relacionamento” (WINNICOTT, 1947b, p. 88, *itálico nosso*).

Ao afirmar que um bebê não pode existir sozinho, sendo ele essencialmente parte de um relacionamento, Winnicott está apontando que só podemos assumir alguém como indivíduo e, portanto, trabalharmos clinicamente com um paciente a partir do enquadre analítico postulado por Freud (assentado no diagnóstico clínico denominado “psiconeuroses”), quando aquele já tiver alcançado integração egóica suficiente e encontrar-se na condição de “pessoa inteira” (*whole person*), ou seja, alguém que pode se relacionar com “pessoas inteiras”⁵⁹. “É [apenas] na doença neurótica”, afirmará Winnicott (1963a, p. 232), “que encontramos os conflitos que são exclusivamente do indivíduo e relativamente livres de determinantes ambientais”.

⁵⁹ Vê-se, aqui, que Winnicott utiliza o termo “pessoa”, para se referir a um ser humano que já se discriminou do outro. Ao longo do capítulo, será visto que Winnicott se utiliza da palavra “pessoa” com nuances distintas. Ao final do capítulo, mencionarei algumas das etapas da formação da pessoa, segundo o material que Winnicott fornece. Pessoa, por exemplo, também se refere ao bebê de poucas semanas de vida, que já consegue imaginar funções corporais; aqui, pessoa diz sobre a possibilidade de exercer a criatividade primária. No entanto, a maneira acima de se referir ao ser humano como pessoa – *whole person*, “pessoa inteira” –, está relacionada à capacidade de se discriminar do outro e, assim, vir até mesmo a se responsabilizar pelos efeitos que as próprias ações geram no outro. Ao final do capítulo, mencionarei algumas das etapas da formação da pessoa, segundo o material que Winnicott fornece.

O reconhecimento da dependência como um fato antropológico fundamental traz implicações diretas para a clínica, não sendo somente uma discordância teórica ou uma implicância de Winnicott com o pensamento psicanalítico de seu tempo; algo que ele nos faz entender por meio de uma decisiva afirmação: “o que quero trazer à consideração é a diferença entre a aceitação pelo analista da realidade da dependência, *e seu trabalho com ela na transferência*” (WINNICOTT, 1960c, p. 42, *itálico nosso*).

A aceitação da dependência absoluta como marca primeira da situação humana demanda da clínica um novo olhar diagnóstico e o exercício de habilidades técnicas que, até o momento histórico de Winnicott, eram pouco encontrados – e que podemos resumir pelo nome de “manejo”, sendo a experiência de *regressão* seu exemplo mais concreto e radical.

Além desses novos critérios diagnósticos e das novas habilidades técnicas que entram em jogo na proposta winnicottiana a partir o acolhimento da dependência, temos também a constituição de uma área relacional que se revela profundamente amistosa, íntima e pessoal – justamente porque se reconhece, nessa perspectiva, que o estabelecimento de *confiança*, em alguns casos, é a primeira conquista a ser feita e mantida ao longo de todo trabalho.

Dessa forma, o reconhecimento da dependência foi uma das condições fundamentais para que o estabelecimento da *personalidade* – entendida como uma qualidade relacional terapêutica que acolhe a singularidade e funda um tipo de troca inter-humana profundamente assentada nas características mais próprias e internas do encontro – pudesse se manifestar no horizonte da prática psicanalítica e aí ser definitivamente ancorada. Dessa forma, compreende-se aqui, que o termo *personalidade* está inserido no registro ético.

Vejamos agora como o reconhecimento da dependência levou Winnicott a estabelecer critérios clínicos para desenvolver sua proposta terapêutica, e de que maneira a *personalidade*, decorrente da aceitação daquela marca antropológica (a dependência), será presentificada em seu modo de conduzir o trabalho analítico.

4.1.1. Dependência, regressão e estabelecimento de personalidade

Dependência

O período de dependência inicial de um bebê aos cuidados ambientais é compreendido por Winnicott como um momento do processo maturacional humano, durante o qual algumas tarefas específicas devem ser realizadas, ou ainda, em que algumas conquistas básicas têm de ser alcançadas. Somente por meio da realização de tais conquistas é que o bebê poderá avançar em seu desenvolvimento pessoal (singular, próprio) e estar em condições para enfrentar os desafios subsequentes que lhe aguardam.

A fase de dependência absoluta aos cuidados do ambiente é também a fase de fundação do *self*; de descoberta e exercício da criatividade primária; de integração psicossomática; de alojamento do psiquismo no corpo; de construção da capacidade para relacionar-se com os objetos dispostos no mundo; e de constituição de um “ego pessoal” que possa fazer frente às demandas da vida instintiva. Todas estas são tarefas indispensáveis para o atravessamento saudável dos conflitos posteriores relacionados ao desmame, ao encontro com a frustração, à ambivalência entre amor e ódio, à experiência de triangulação que o complexo de Édipo traz para a criança, entre outros⁶⁰.

Pelo fato de o ser humano não nascer existindo – já que vem ao mundo como um ser escancaradamente não-autossuficiente, necessitando portanto de uma relação amorosa *sustentada no tempo* a fim de que possa vir, eventualmente, sentir que existe –, a tarefa mais basal a ser contemplada pelo bebê é alcançar um “sentimento de ser” (WINNICOTT, 1971a).

Isso só é possível de se experimentar por meio de uma ajuda externa, ou ainda, de uma ajuda altamente especializada, a qual é desempenhada por uma mãe (ou cuidador substituto) que se encontra em estado de “devoção” ao seu bebê (WINNICOTT, 1987e). Por meio de tal estado, que convoca a mãe a se identificar profundamente com seu filho, este tem a oportunidade de sentir que o corpo dela (ou parte desse corpo) é ele mesmo. Será a partir dessa situação, denominada por Winnicott “identificação primária”, na qual

⁶⁰ Na obra de Winnicott encontramos uma compreensão de que a infância é estabelecida em três tempos: As duas primeiras etapas recebem o nome de “não-edípicas”, pelo fato de o infante apenas poder se relacionar com uma outra pessoa; ao passo que na terceira etapa já é possível incluir um terceiro na relação que até então era anaclítica.

o narcisismo primário do bebê é contemplado, que ele pode alcançar a experiência de “encontrar o *self*” e de “mamar o próprio *self*” no seio da mãe⁶¹.

Essa experiência de o bebê sentir-se sendo o próprio objeto (estado de “ilusão”), que um seio portador de “elemento feminino” proporciona ao bebê (um seio que se dispõe a ser criado pelo próprio bebê e que não impõe ou apresenta precocemente a ele sua realidade, sua exterioridade, enfim, sua alteridade), oferece-lhe a possibilidade de alcançar um “sentimento de ser”, e ainda, um “sentimento de *self*”, que, segundo Winnicott, é anterior à ideia de “estar-em-união-com”, já que, nesse momento “ainda não existe nada além da identidade” (WINNICOTT, 1971a, p. 132).

Devido à total precariedade do recém-nascido e à necessidade intrínseca que tem de ser cuidado de maneira praticamente perfeita pelo ambiente, seria mais preciso afirmar que esse momento inicial de dependência guarda a qualidade de ser “absoluta” ou “máxima” (WINNICOTT, 1958n, 1965h), pois, ainda não existindo, o bebê não tem recurso simbólico algum para defender-se de possíveis “falhas ambientais”.

Essa dependência também é uma dependência de caráter “duplo”, de acordo com as observações de Winnicott (1965h), já que, aqui, o bebê nem mesmo está em condições de ter consciência dos cuidados que lhe são despendidos: além de depender, não sabe que está dependendo.

Entre outras tarefas colocadas ao bebê, atreladas a essa mais fundamental (poder sentir que existe e continuar sentindo que existe), estão aquelas que Winnicott (1945d) classificou como “integração” (*integration*), “personalização” (*personalization*) e “realização” (*realization*). Todas elas devem acontecer nos momentos iniciais da vida humana, se estendendo entre o nascimento e algo entre os seis e nove meses de idade do infante. Tais tarefas dizem respeito, portanto, à fase de lactação, momento em que o bebê é capaz somente de ter uma vaga ideia de um relacionamento com uma única pessoa.

A tarefa denominada por Winnicott de “integração” só pode ser alcançada por meio de uma espécie de cuidado, batizada pelo autor de *holding* (sustentação física⁶² e afetiva), e por outra, que recebe o nome de *handling* (manejo, manuseio, toque).

De acordo com a teoria winnicottiana, o bebê experiencia suas vivências no início da vida como se ele fosse uma “porção de pedacinhos” que, somente aos poucos, e com

⁶¹ “O bebê mama o *self*, já que seio e bebê ainda não se tornaram fenômenos separados” (Winnicott, 1971a, p. 145).

⁶² “A mãe foi responsável pelo ambiente no sentido físico do termo antes do nascimento, e após o nascimento a mãe continua a prover o cuidado físico, o único tipo de expressão de amor que o bebê pode reconhecer no princípio” (Winnicott, 1988, p. 121).

a ajuda daquele complexo modo de cuidado materno identificado e devotado, vão ganhando unidade.

O processo de integração ocorre por meio de uma parceria entre a própria “tendência à integração” (que é parte da herança biológica do bebê humano) e dois conjuntos de experiências: “a técnica pela qual alguém mantém a criança aquecida, segura-a e dá-lhe banho, balança-a e a chama pelo nome, e também as agudas experiências instintivas que tendem a aglutinar a personalidade a partir de dentro” (WINNICOTT, 1945d, p. 224).

Nesses momentos iniciais, em que o bebê está descobrindo que existe, é vital para seu desenvolvimento que conte com uma figura de cuidado constante em sua vida, a fim de que possa reunir em uma só imagem o espelho de seu *self*. Winnicott (1945d, p. 224) nos diz a esse respeito: “pedaços da técnica do cuidar, de rostos vistos e sons ouvidos e cheiros cheirados são apenas gradualmente reunidos e transformados num único ser, que será chamado mãe”. Foi justamente por ter isso em consideração que Winnicott (1971a, p. 179) fez a fundamental pergunta: “O que o bebê vê quando olha para o rosto da mãe?”; para a qual ele mesmo respondeu: “Creio que, em geral, ele vê a si mesmo. Em outras palavras, a mãe olha para o bebê e a aparência da mãe se relaciona com o que ela vê ao olhar para o bebê”.

Essa experiência de integração (no espaço e no tempo) acontece em paralelo àquela que Winnicott chamou de “personalização”, que se refere à possibilidade de o bebê ter o *self* localizado no próprio corpo, ou ainda, de se sentir habitando o próprio corpo. A esse respeito, o pediatra ensina: “é a experiência instintiva e a repetida e silenciosa experiência de estar sendo cuidado fisicamente que constroem, gradualmente, o que poderíamos chamar de personalização satisfatória” (WINNICOTT, 1945d, p. 225).

A personalização é garantida pela capacidade de a mãe banhar a pele de seu bebê com sua presença sensível, oferecendo para ele uma experiência de contorno, por meio da qual ele pode se situar no espaço e se alojar no corpo. É a partir desse sentido que o termo *handling* pode ser traduzido por “toque” ou “manuseio” – uma qualidade específica do segurar/sustentar (*to hold*).

Nessa etapa do desenvolvimento, “a pessoa do bebê começa a ser relacionada com o corpo e suas funções, com a pele como membrana limitante” (WINNICOTT, 1965n, p. 58), o que nos dá indícios de que ele já começaria, aqui, a esboçar a ideia de que haveria algo próximo àquilo que podemos chamar de “interioridade” – e que se distinguiria do que está para fora de si mesmo (um “não-eu”). Aqui, pode-se ver que

Winnicott menciona “pessoa”, no sentido de uma existência que começa a experimentar uma inteiroridade, e que pode se iniciar o processo de discriminação em relação a algo exterior a si.

Algo de importante ocorre nesse estágio do desenvolvimento, quando bem atravessado na companhia do cuidado ambiental: a vida instintiva do bebê passa a ficar subordinada ao ego, permitindo-lhe experimentar os impulsos instintuais que o visitam, sem correr o risco de por eles ser arrebatado⁶³. Dito de outra maneira: com uma organização egóica bem constituída, os instintos podem ser experimentados como advindos da interioridade do bebê, e não como um “atropelamento” – experiência invasiva diante da qual ele teria que se defender – e se prejudicar ao tentar se defender.

Winnicott (1965m, p. 129) ensina que no início da vida os instintos “podem ser tão externos quanto um trovão”, já que o ego do lactente ainda está criando força, bem como em vias de alcançar um estado em que as exigências do id serão sentidas como parte do *self*, e não como ambientais. Quando esse desenvolvimento ocorre, o pediatra afirma, a satisfação do id se torna um importante fortificante do ego, “mas as excitações do id podem ser traumáticas quando o ego ainda não é capaz de incorporá-las” (idem, *ibidem*).

Há momentos da obra winnicottiana em que encontramos uma definição bem discriminada entre as tarefas de integração e personalização, bem como as modalidades de cuidado correlatas, *holding* e *handling*, respectivamente⁶⁴. No entanto, em muitas outras passagens, percebemos essas tarefas sendo apresentadas por ele como próximas demais uma da outra, ou ainda, de maneira quase indiscriminada, sendo *holding* e *handling* atividades de cuidado praticamente inseparáveis, cujo resultado comum é a oferta para o bebê de uma “capacidade de se sentir real”, bem como para se relacionar com os objetos à sua volta de forma pessoal, ou seja, a partir de sua criatividade primária⁶⁵.

⁶³ Winnicott (1965m) nos diz que nos momentos iniciais da vida humana, “os instintos podem ser tão externos como o troar de um trovão ou uma pancada” (p. 129)

⁶⁴ “Integração se relaciona com *holding*. Personalização, com *handling*. Relações de objetos, com apresentação de objetos” (WINNICOTT, 1965n, p. 59).

⁶⁵ O termo criatividade primária refere-se à ideia de Winnicott de que todo bebê guarda em si o potencial de ser criativo, de criar o mundo a partir de um gesto próprio – o que é algo bastante distinto de afirmar que seus gestos são apenas frutos de projeções daquilo que foi previamente introjetado. Ele afirma: “o conceito de criatividade primária e de originalidade absoluta [apresentam-se] em contraposição ao da projeção de objetos e fenômenos previamente introjetados (digeridos e reprocessados) (1971a, p. 132). “Existe ou não uma criatividade primária? Dito de outro modo: o ser humano é capaz apenas de projetar aquilo que foi anteriormente introjetado, ou, em outras palavras, de excretar o que foi ingerido? Qual a resposta para o problema da criatividade?” É essa a questão que Winnicott coloca; e sua resposta é a de que haveria sim uma contribuição do bebê que adviria a partir de si, expressão de uma singularidade absoluta e de uma contribuição inédita para o mundo.

Para Winnicott (1971a, p. 187), sentir-se real é mais do que apenas existir, pois “é encontrar um modo de viver como si mesmo, de se relacionar com objetos como si mesmo e de ter um *self* para onde fugir em busca de relaxamento”. Sentir-se real é encontrar o próprio *self*, é poder estar minimamente de posse da criatividade originária, e então estar apto a encontrar a realidade de modo *personal*, ou seja, a partir da experiência de onipotência.

Dessa forma, os processos de integração e personalização constroem a fundação da terceira etapa do desenvolvimento emocional primitivo: a “realização”, em que a apreciação do tempo e do espaço já se faz possível por parte do bebê. Aqui, uma vez que sua onipotência pôde ser sustentada no tempo, e sua criatividade já é parte de seu modo de existir – o que lhe possibilitou se relacionar subjetivamente com os objetos, como se fossem criações suas –, o bebê pode finalmente tomar consciência de que os objetos com os quais entra em contato não são produzidos por sua imaginação. Winnicott (1945d, p. 227) apresenta essa situação da seguinte forma:

No contexto do relacionamento do bebê com o seio materno, o bebê tem impulsos instintivos e ideias predatórias. A mãe tem o seio e o poder de produzir leite, e a ideia de que ela gostaria de ser atacada por um bebê faminto. Esses dois fenômenos não estabelecem uma relação entre si até que a mãe e o bebê vivam juntos uma experiência. A mãe, sendo madura e fisicamente capaz, deve ser a parte que tolera e compreende, sendo ela, portanto, quem produz uma situação que, com sorte, pode resultar no primeiro vínculo estabelecido pelo bebê com um objeto externo, um objeto que é externo ao eu do ponto de vista do bebê. Imagino esse processo como se duas linhas viessem de direções opostas, podendo aproximar-se uma da outra. Se elas se superpõem, ocorre um momento de ilusão — uma partícula de experiência que o bebê pode considerar ou como uma alucinação sua, ou como um objeto pertencente à realidade externa.

A tarefa chamada de “realização” está, portanto, fortemente atrelada à modalidade de cuidado que Winnicott denomina “apresentação de objeto” (*object-presenting*). Essa qualidade específica do cuidar materno é descrita por ele a partir da seguinte ideia:

No curso normal dos acontecimentos, a mãe tenta não permitir que o bebê seja alcançado por complicações maiores que as que se encontram dentro da sua capacidade de tolerar, e trata especialmente de isolá-lo

das coincidências e de outros fenômenos que estarão forçosamente fora das suas possibilidades de compreender. De um modo geral, ela tenta manter o mundo do bebê tão simples quanto possível (WINNICOTT, 1954a, p. 335).

Com o bebê sendo capaz de experimentar a vida instintiva como algo pessoal (que parte de si mesmo), a “membrana limitadora” entre os conteúdos que habitam sua interioridade e o que é externo a si, vai se tornando cada vez mais nítida, permitindo-lhe uma apropriação maior dos objetos da realidade compartilhada.

Ao lado disso, estando ele também de posse de sua criatividade (que pôde permanecer minimamente intacta devido ao cuidado adaptativo, ou ainda, ético⁶⁶ de sua mãe), é capaz de se aproximar dos objetos à sua volta sem correr o risco de ser invadido pelo excesso de alteridade que eles lhe apresentariam – o que de fato ocorreria, não fosse o “filtro” de ilusão por meio do qual eles são experienciados. Ou seja, o estabelecimento da ilusão protege o bebê de uma descoberta traumática e solapante da realidade.

As experiências repetidas de encontro criativo com o objeto da necessidade, vividas no processo de amamentação, permitem ao bebê acessar um estado no qual ele sente confiança em reencontrar aquele objeto, mesmo quando o mesmo não se faz disponível no momento presente. Tal confiança, permite ao bebê tolerar gradualmente sua ausência. É por meio dessa experiência e dessa possibilidade que se inicia na vida do bebê a concepção da realidade externa – “um lugar de onde os objetos aparecem e no qual eles desaparecem” (WINNICOTT, 1988, p. 126).

Ao longo das sucessivas experiências exitosas, o objeto deixa de ser apenas um simples objeto, cuja busca é movida pela necessidade, passando a ganhar novo estatuto: o de objeto do desejo. Por meio do exercício do desejo, o bebê tem a ilusão de possuir uma “força criativa mágica” que lhe permite se relacionar com os objetos e usá-los criativamente. Tal estado de coisas convida o bebê a explorar essa “terra de ninguém”, um “terceiro mundo” (WINNICOTT, 1988, 127) – um lugar ilusório que não diz respeito à sua realidade interna, e que tampouco é um fato externo.

Isso é o que Winnicott (1988, p. 126) ensina sobre a complexidade dessa situação, que tem na experiência de transicionalidade o seu ponto alto:

⁶⁶ “Para que essa ilusão se dê na mente do bebê, um ser humano precisa dar-se ao trabalho permanente de trazer o mundo para ele num formato compreensível e de um modo limitado, adequado às suas necessidades” (WINNICOTT, 1945d, p. 229). Novamente, estamos utilizando o termo “ético” a partir do sentido de um tipo de cuidado específico que promove a experiência de “morada” para o ser humano (Safra, 2006).

Vemos o bebê chupando os dedos ou adotando alguma técnica de mexer o rosto ou murmurando um som ou agarrando algum pano, e sabemos que nesse momento o bebê está declarando seu controle mágico sobre o mundo por meio desses diversos instrumentos, prolongando (e nós permitimos que ele o faça) a onipotência originalmente satisfeita pela adaptação realizada pela mãe. Considerei útil denominar os objetos e fenômenos que pertencem a este tipo de experiências de “transicionais”. Aos objetos chamei de “objetos transicionais”, e às técnicas empregadas nessas situações de “fenômenos transicionais”. Estes termos implicam na existência de um estado temporário próprio da primeira infância em que ao bebê é permitido pretender um controle mágico sobre a realidade externa, um controle que, nós sabemos, foi tornado real pela adaptação da mãe, mas disto o bebê ainda não sabe. O “objeto transicional”, ou primeira possessão, é um objeto que o bebê criou ainda que, ao mesmo tempo em que nós assim dizemos, na realidade sabemos que se trata da ponta de um cobertor ou da franja de um xale ou de um brinquedo.

Será justamente quando um bebê alcança essa possibilidade de se relacionar com a realidade externa, a partir de sua criatividade, que ele atinge também um “*status* de unidade” (WINNICOTT, 1988, p. 87).

É curioso observarmos que toda descrição feita até aqui não é a única narrativa de que Winnicott se utilizou para apresentar sua compreensão do que aconteceria no período inicial do desenvolvimento humano. Em outras ocasiões (WINNICOTT, 1963b, 1988) ele oferece outras perspectivas para nos ensinar sobre o que se passaria na vida do bebê entre o estabelecimento da ilusão e a criação-descoberta da realidade; ou ainda, sobre quais tarefas o bebê teria que viver a fim de atravessar o período de dependência e chegar, eventualmente, à capacidade de estabelecer *relação* com o outro.

Em seu livro “Natureza Humana” (WINNICOTT, 1988), o autor nos convida a imaginar aquela que seria a “primeira mamada” do bebê no seio materno. Em sua maneira de compreender a situação, essa “mamada” é chamada por ele de “teórica”, pois é um fenômeno somente passível de ser notada por um observador. Winnicott (1988, p. 120) afirma que, devido à extrema imaturidade do recém-nascido, a primeira mamada não pode ser significativa como experiência emocional; “no entanto”, diz ele, “não há dúvida de que se a primeira mamada ocorre satisfatoriamente, estabelece-se um contato, de modo que o padrão das mamadas se desenvolve a partir dessa primeira experiência”.

A cena que ele tem em mente quando aborda esta situação é a seguinte:

Aqui está um bebê com uma crescente tensão instintiva. Desenvolve-se uma expectativa, um estado de coisas no qual o bebê está preparado

para encontrar algo em algum lugar, mas sem saber o quê [...] Se a mãe é capaz de se preocupar com sua tarefa, ela é capaz de fornecer um contexto para o início do relacionamento excitado, porque ela está biologicamente orientada exatamente para esta tarefa (WINNCOTT, 1988, p. 120).

De acordo com a compreensão de Winnicott, o bebê estaria pronto desde o nascimento para ser criativo. Como não há ainda material mnemônico para ser usado nesse processo de criação, não é possível utilizarmos a expressão “alucinação de um objeto” para descrever o que ocorre aqui. O que motivaria o exercício da criatividade originária é a *necessidade* pessoal que, somente com o tempo e a partir do repertório que irá formar com as futuras investidas no seio materno, será transformada em *desejo*. “Se tudo vai bem”, Winnicott (*idem*, p. 123, *italico nosso*) nos diz, “o bebê estará pronto para descobrir o mamilo, e isso em si mesmo é um tremendo acontecimento, *independente do ato de mamar*”.

A necessidade de mamar convoca o bebê a realizar um gesto de “criação do mundo”, mas também o obriga a abandonar um estado de tranquilidade, no qual ele pode permanecer não-integrado ou relaxado, somente “sendo”. Assim, Winnicott (1963b, p. 72) compreende que o bebê desde o início da vida está envolvido em uma alternância de estados tranquilos e estados excitados, sendo que para cada um deles uma função materna específica é demandada:

Parece possível empregar [as] expressões "mãe-objeto" e "mãe-ambiente" neste contexto para descrever a tremenda diferença que existe para o lactente entre dois aspectos do cuidado do lactente, a mãe como objeto, ou possuidora do objeto parcial que pode satisfazer as necessidades urgentes do lactente, e a mãe como a pessoa que evita o imprevisto e que ativamente provê o cuidado de suste e do manejo global. O que o lactente faz no ápice da tensão do id e o uso que assim faz do objeto me parece muito diferente do uso que faz da mãe como parte do ambiente total. Nesta linguagem é a mãe-ambiente que recebe tudo que pode ser chamado de afeição e coexistência sensual; é a mãe-objeto que se torna o alvo da experiência excitante baseada na tensão crua do instinto.

A tarefa que acompanha paralelamente os processos de “integração” e “personalização”, que descrevemos anteriormente, acontece também como integração das duas facetas da maternagem, bem como das duas facetas do *self* – tranquilo e excitado –, do bebê, que estão em jogo no contato com a mãe.

Quando Winnicott (1963b) se utiliza dessa última narrativa, tem em vista revelar para seu leitor o que compreende por conquista do “estágio da preocupação” (*stage of concern*) – algo próximo ao que Melanie Klein (1948) denominou de “posição depressiva” – situação que diz respeito à possibilidade de o infante se responsabilizar pela maneira como se relaciona com o outro. Em outras palavras, uma situação em que o “amor impiedoso” (*ruthless love*) (WINNICOTT, 1963b) dá lugar ao sentimento de culpa, tanto quanto a possíveis gestos de reparação ligados à destruição do objeto – que, agora, é fantasiada pelo bebê.

Não é minha intenção adentrar nesta segunda etapa do amadurecimento emocional infantil⁶⁷, ainda que Winnicott tenha oferecido muito à psicanálise a partir de seu trabalho com pacientes que portavam questões surgidas nesse terreno de experiências⁶⁸. Será dado maior foco à contribuição que ele trouxe a partir dos casos que sofreram privações iniciais em suas vidas⁶⁹, pois essas questões são as que demandaram de sua parte uma maior disponibilidade para a aproximação afetiva; para o estabelecimento da empatia; para o exercício de um tipo incomum de paciência (tolerância à imaturidade e resistência do paciente); para o relaxamento; enfim, para o que denomino aqui “pessoalidade”.

A presença de personalidade – qualidade relacional que reúne todas essas dimensões citadas –, está, no trabalho clínico de Winnicott, voltada sempre para a tentativa de fazer emergir o ser de seus pacientes, ou ainda, para o desvelamento de suas singularidades.

Além dos motivos elencados, a escolha para explicitar essas contribuições da clínica winnicottiana, a partir dos atendimentos de pacientes marcados pelas privações iniciais, dá-se pelo fato de que tais casos são os que mais comparecem nos consultórios de hoje em dia – ainda que essas questões primitivas estejam frequentemente em estado de latência, ou seja, ocultas por detrás de habilidades mentais bastante sofisticadas. Isso

⁶⁷ O “estágio da preocupação” já se referiria a um segundo tempo do processo maturacional, justamente quando o bebê já é uma “unidade” (mas ainda não uma “pessoa inteira”, algo que se estabelecerá precisamente ao final desse segundo tempo do amadurecimento).

⁶⁸ Winnicott certamente fez contribuições muito originais e valiosas a partir da compreensão que desenvolveu sobre o estágio da preocupação, inclusive a respeito de como trabalhar terapeuticamente com pacientes que experienciaram o fenômeno de “deprivação” nessa fase do desenvolvimento (ver Winnicott, 1984a). A maior parte desses casos demandou de Winnicott um tipo de manejo (*management*) específico, que recebeu o nome de *placement*. Tais situações não alcançaram seu sucesso terapêutico no consultório psicanalítico, mas por meio de arranjos feitos no campo social.

⁶⁹ Winnicott (1984a) discrimina privação inicial de de-privação – a perda das condições favoráveis que já existiram na vida de uma criança mas que foram perdidas por diversos motivos.

é corroborado, ou, até mesmo profetizado por Winnicott (1955d, p. 388, *itálico nosso*), quando afirmou: “Seria muito agradável se pudessemos aceitar apenas pacientes cujas mães foram capazes de proporcionar-lhes condições suficientemente boas no início e nos primeiros meses. *Mas esta época da psicanálise vem rumando firmemente para um fim*”.

Green (1977, p. 274) reconhece o valor próprio de Winnicott para a clínica contemporânea, ao declarar: “É Winnicott que, especificamente, em minha opinião, é o analista do *fronteiriço*”.

O conceito de “*fronteiriço*” surge na psicanálise justamente a partir do tratamento de pacientes que portavam questões derivadas de falhas ambientais nos momentos iniciais de suas vidas, mas que de alguma maneira puderam desenvolver recursos, ainda que precários e volúveis, a fim de adentrarem no mundo simbólico-afetivo humano e desenvolverem algum tipo de função no campo social. Winnicott (1968c, p. 172) expressa sua compreensão sobre esse conceito da seguinte forma:

Pela expressão “*caso borderline*” quero significar o tipo de caso em que o cerne do distúrbio do paciente é psicótico, mas ele possui sempre suficiente organização psiconeurótica para ser capaz de apresentar uma psicose ou um transtorno psicossomático quando a ansiedade psicótica central ameaça irromper de forma grosseira.

O psicanalista inglês compreende que tanto pacientes *fronteiriços* quanto esquizóides (que reagem às falhas ambientais a partir de uma estratégia de retraimento ou de introversão de qualidade patológica) utilizam-se de uma formação defensiva, a qual, na companhia da descrição fenomenológica de alguns de seus pacientes, denominou “*falso self*” (WINNICOTT 1963a, 1965h, 1965m).

Tais pacientes relatavam experimentar constantemente uma sensação de futilidade em relação a suas vidas e seus afazeres, bem como um estado de irrealidade⁷⁰. Winnicott compreenderia que estas sensações estavam ligadas à impossibilidade de uma vida criativa e espontânea – pessoal –, justamente pela carência que essas pessoas experimentaram no campo relacional humano em seus primeiros momentos de vida (nos quais a criatividade primária deve ser fundada e exercida no contato com o ambiente de cuidado). Esse tipo de situação o levou a formular uma concepção própria do que viria a ser uma vida saudável: “na saúde, o indivíduo encontra-se sempre integrado, vivendo

⁷⁰ Daí a óbvia e direta escolha pelo adjetivo “falso”. Winnicott também se refere a esta “entidade”, ou constructo defensivo, por meio da nomenclatura “*pseudo-self*” (WINNICOTT, 1956a, p. 395).

dentro do próprio corpo e *sentindo que o mundo é real* (WINNICOTT, 1945d, p. 225, itálico nosso).

A formação de um falso *self* é uma modalidade muito específica de adoecimento humano, relacionada à impossibilidade de o bebê fundar um modo criativo e, portanto, pessoal de viver. Tal situação tem como causa um profundo desencontro entre a necessidade do infante em descobrir o mundo a partir de sua própria onipotência, e a ideal e esperada disponibilidade do ambiente em sustentar essa experiência.

Devido à falta de adaptação (por parte do ambiente) em relação à singularidade do bebê (à pessoa mesma do bebê, àquilo que lhe é mais próprio), este é levado a suprimir sua vitalidade, tanto em termos de expressão de gestos espontâneos criativos, quanto de agressividade (primária) – compreendida aqui como expressão de “amor instintivo” e, portanto, desprovida da intencionalidade de “atacar” o outro, já que nesse momento inicial da vida humana o outro nem mesmo é apreendido como alteridade, mas como extensão de si.

As reações envolvidas nesse desencontro configuram para o bebê uma interrupção em seu ser, ou ainda, na continuidade de seu ser, algo que se lhe afigura como experiência de morte ou aniquilação: “A alternativa a ser é reagir, e reagir interrompe o ser e o aniquila. Ser e aniquilamento são as duas alternativas” (WINNICOTT, 1960c, p. 47). O custo das reações do bebê envolvidas nesse momento de sua vida é nada menos que a paralisia do próprio amadurecimento pessoal. Segundo Winnicott (1955d), quando essa experiência traumática de “morte em vida” é experimentada, ocorre um “congelamento” do processo maturacional do infante na situação referente à falha vivida.

Ao se observar a preocupação clínica de Winnicott a partir da afirmação feita acima, pode-se compreender que sua intenção terapêutica, para inúmeros casos que atendeu em seu consultório particular, estava assentada justamente na tarefa de recuperar a “continuidade-de-ser” de seus pacientes, de resgatar o gesto espontâneo que ansiava fazer sua aparição; ou, então, de possibilitar a emersão do verdadeiro *self* – já que “o gesto espontâneo é o *self* verdadeiro em ação” (WINNICOTT, 1965m, p. 135).

Este trabalho clínico pautado no resgate da continuidade-de-ser de um paciente é denominado, por vezes, “regressão”, “regressão à dependência”, ou ainda, mais precisamente, “regressão organizada à dependência”⁷¹: retorno à situação na qual o

⁷¹ Winnicott (1955d) é enfático em qualificar a regressão que proporciona para seus pacientes necessitados dessa experiência de “organizada”. Ele insiste para que o estudo da regressão possa ser realizado de forma rigorosa, a fim de que ela não seja praticada de maneira apenas intuitiva pelos analistas.

narcisismo primário estava em jogo na vida de um infante, porém não pôde ser contemplado de maneira satisfatória.

A oferta clínica dessa experiência demanda uma postura ética bastante específica por parte do analista, pois conjuga rigor profissional e profunda implicação afetiva, o que configura na relação grande potencial para que a intimidade e a confiança se estabeleçam, permitindo ao paciente encontrar um “lugar” de descanso dentro de si – algo imprescindível para a superação de sua problemática.

Será a partir do tratamento desses casos fronteiros que mais explicitamente se pode observar a formação da esfera relacional de personalidade na relação analítica⁷². Sendo assim, o estudo da regressão à dependência em Winnicott é, em última instância, um meio pelo qual pode-se ter acesso ao estabelecimento da personalidade na clínica – um dos caros objetos de investigação do presente trabalho, e que conduz à compreensão do que vem a ser “pessoa” para esse autor.

Regressão

“Infelizmente”, dirá Winnicott (1988, p. 140), “muita coisa desfavorável pode acontecer no decorrer do desenvolvimento emocional de um bebê antes que ele atinja o *status* de unidade, e muitos bebês sequer chegam a alcançar as atribuições humanas da assim chamada ‘posição depressiva’”. Se esses bebês não chegarão à posição depressiva em condições de poderem se beneficiar dos desafios ali postos, o que se pode dizer, então, em relação às experiências proporcionadas pela descoberta de um “terceiro” em suas vidas, ou seja, às complicações que são apresentadas pelo drama edípico?

Será justamente para esses pacientes que a psicanálise pode oferecer a experiência terapêutica de “regressão organizada à dependência” (WINNICOTT, 1955d), a fim de que possam retornar aos pontos traumáticos que interromperam seus processos de desenvolvimento emocional e, assim, recuperar sua continuidade-de-ser, bem como

⁷² O casos nomeados clinicamente por Winnicott de “depressão” – e que dizem respeito a falhas do ambiente em sustentar tanto a ambivalência entre amor e ódio por parte do bebê a seu meio, quanto a possibilidade de permitir a passagem da ansiedade de ter destruído o objeto de amor (em episódios nos quais a intensidade instintiva é predominante) para a culpa e da culpa para a consideração (*concern*) que leva à reparação (WINNICOTT, 1963b) –, também são ricos para se observar a personalidade surgir na relação, justamente por demandarem do analista o “manejo do *setting*” (WINNICOTT, 1955d). No entanto, o manejo aqui envolvido é bem menos exigente do que aquele despendido nos casos “graves” (esquizofrenia ou psicoses, explícitas ou latentes).

amadurecer a ponto de estarem em condições de fazer frente às (cada vez mais) complexas demandas da vida humana.

Ao longo da obra de Winnicott são encontradas tanto descrições que se referem ao desenho ideal da experiência do processo maturacional de uma criança, quanto às consequências de possíveis falhas que podem ali se desenrolar. A respeito do último caso, o autor frequentemente refere-se a experiências que deveriam ter ocorrido na vida de alguém, mas que não ocorreram.

Winnicott se apoiou sobretudo na crença que estabeleceu a respeito da tendência ao amadurecimento que habita em cada ser humano, assim como no esboço que formulou sobre as etapas do desenvolvimento emocional da criança. Devido a essa crença, sempre que se encontrava diante de um paciente, supunha em que momento do processo maturacional aconteceram falhas significativas, bem como quais tipos de defesa certa paciente teve que erguer diante da ansiedade que estava em jogo no ponto maturacional em que as falhas ocorreram.

Winnicott (1955d, p. 375) revela, na citação a seguir, a lente clínica por meio da qual estabelecia critérios de avaliação que norteariam sua postura profissional, bem como que lhe apontariam o lugar transferencial a ser ocupado diante de cada paciente:

Primeiro, há os pacientes que funcionam em termos de pessoa inteira, cujas dificuldades localizam-se no reino dos relacionamentos interpessoais. A técnica para o tratamento desses pacientes faz parte da psicanálise desenvolvida por Freud no início do século. Segundo, os pacientes nos quais a personalidade recém-começou a integrar-se e a tomar-se algo com o qual se pode contar. De fato, é possível dizer que a análise tem a ver com esses primeiros momentos vinculados— e imediata e inerentemente subsequentes— não só à aquisição do status de unidade mas também à junção do amor e do ódio e ao reconhecimento incipiente da dependência. Aqui se trata da análise do estágio do concernimento, e do que se tomou conhecido como a ‘posição depressiva’. Estes pacientes requerem uma análise do estado de espírito. A técnica para este tipo de trabalho não difere daquela adequada aos pacientes da primeira categoria. No entanto, surgem aqui novos problemas de manejo, devidos ao espectro mais amplo do material clínico abordado. Do ponto de vista aqui adotado, o elemento importante é a sobrevivência do analista na condição de fator dinâmico. No terceiro grupo incluem todos aqueles pacientes cuja análise deverá lidar com os estágios iniciais do desenvolvimento emocional, remota e imediatamente anteriores ao estabelecimento da personalidade como uma entidade, e anteriores à aquisição do status de unidade em termos de espaço-tempo. A estrutura pessoal não está ainda solidamente integrada. A respeito desse terceiro grupo, a ênfase recai mais frequentemente sobre o manejo, e por vezes passam-se longos períodos

em que o trabalho analítico normal deve ser deixado de lado, o manejo ocupando a totalidade do espaço.

A compreensão de que, em muitos casos, “a ênfase recai mais frequentemente sobre o manejo”, e que, por vezes, “passam-se longos períodos em que o trabalho analítico normal deve ser deixado de lado, o manejo ocupando a totalidade do espaço”, levou Winnicott (1965d, p. 152), em outra oportunidade, a fazer a desconcertante (para muitos analistas) observação: “Faço análise porque é do que o paciente necessita. Se o paciente não necessita análise então faço alguma outra coisa”; e continua: “sempre me adapto um pouco às expectativas do indivíduo, de início. Seria desumano não fazê-lo. No entanto, me mantenho sempre em posição para realizar uma análise padrão”⁷³. Essa mesma ideia é desenvolvida mais adiante:

Baseio meu trabalho no diagnóstico. Continuo a elaborar um diagnóstico com o continuar do tratamento, um diagnóstico individual e outro social, e trabalho de acordo com o mesmo diagnóstico. Neste sentido, faço psicanálise quando o diagnóstico é de que este indivíduo, em seu ambiente, quer psicanálise. Posso até tentar estabelecer uma cooperação inconsciente, ainda quando o desejo consciente pela psicanálise esteja ausente. Mas, em geral, análise é para aqueles que a querem, necessitam e podem tolerá-la. Quando me defronto com o tipo errado de caso, me modifico no sentido de ser um psicanalista que satisfaz, ou tenta satisfazer, as necessidades de um caso especial. (idem, p. 155).

Esses “casos errados”⁷⁴, para os quais Winnicott modificava sua técnica analítica – e, mais importante ainda, seu modo de se relacionar na transferência –, eram justamente aqueles nos quais uma esquizofrenia se encontrava em estado latente, ou, ainda, em que um “falso *self* cindido”⁷⁵ participava da personalidade (total) do paciente.

⁷³ É notável a semelhança de postura, que Winnicott adotou em sua clínica em relação a esses pacientes, com aquela de Ferenczi, apresentada no capítulo anterior. Em seu texto de 1929, “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte”, o analista húngaro compartilhava com seu público a seguinte percepção: “nesses casos de diminuição do prazer de viver [“hóspedes não bem-vindos nas famílias”], vi-me pouco a pouco na obrigação de reduzir cada vez mais as exigências quanto à capacidade de trabalho dos pacientes. Finalmente, impôs-se uma situação que só pode ser assim descrita: deve-se deixar, durante algum tempo, o paciente agir como uma criança [...] por esse *laissez-faire* permite-se a tais pacientes desfrutar pela primeira vez a irresponsabilidade da infância, o que equivale a introduzir impulsos positivos de vida e razões para se continuar existindo. Somente mais tarde é que se pode abordar, com prudência, essas exigências de frustração, que [...] caracterizam as nossas análises” (FERENCZI, 1929/1992, p. 51).

⁷⁴ Winnicott diferencia “*the wrong kind of case*” (WINNICOTT, 1965d, p. 169) de “*the carefully-chosen non-psychotic [case]*” (WINNICOTT, 1955d, p. 294), ou “*well-chosen neurotic case*” (WINNICOTT, 1956a, p. 295).

⁷⁵ Naffah (2010) chama a atenção para o fato de que Winnicott concebe a existência de um falso *self* em todas as pessoas, já que a vida social lhes demanda uma certa “traição” em relação à criatividade originária,

A formação do falso *self* cindido ou patológico diz respeito a uma reação defensiva diante de “agonias impensáveis”. Winnicott (1974) discrimina ansiedade de agonia, uma vez que a última modalidade de sofrimento porta um caráter muito mais primitivo que a primeira, sendo experimentada quando o infante ainda não alcançou uma mínima integração de si. As agonias impensáveis (ou primitivas) envolvem: o risco de retorno a um estado não-integrado, cuja a defesa envolvida será a desintegração; a sensação de queda infinita, cuja defesa estará pautada na tentativa de autossustentação (*self-holding*); perda de ligação psicossomática, que leva à experiência de despersonalização; perda de senso do real, que envolve a tentativa de defender-se a partir da exploração do narcisismo primário; e, por fim, perda da capacidade de se relacionar com objetos, cujas defesas erguidas estão relacionadas à entrada do indivíduo em estados autísticos, nos quais apenas fenômenos relacionados ao próprio *self* são considerados⁷⁶ (WINNICOTT, 1974, p. 72).

A cisão envolvida na criação falso *self* está baseada em uma solução bastante precária de proteção àquilo que é mais genuíno e próprio de uma pessoa (o núcleo do verdadeiro *self*, a parte mais autêntica do si mesmo), a partir da situação em que a “continuidade-de-ser” é ameaçada, ou melhor, quando o próprio *ser* sofre a ameaça de aniquilação. A precariedade dessa solução se encontra no fato de ser erguida em um momento maturacional, no qual o bebê ainda não tinha recursos psicossomáticos e simbólicos para se defender das invasões (*impingements*) causadas pelo ambiente, tendo como principal marca o alto custo que deixa para a personalidade: para que possa preservar a integridade do verdadeiro *self*, a personalidade é obrigada a cindir-se (*to split off*), levando a pessoa a perder contato com a própria espontaneidade criativa, bem como com a riqueza da dimensão instintiva – o que empobrece a vida interna como um todo.

Além de trágica, a solução subjacente à formação do falso *self* revela certa esperança por parte da pessoa em tentar preservar o que há de mais genuíno em si, a fim de que essa dimensão “real” do *self* possa ser desenvolvida posteriormente, sob novas e mais favoráveis condições ambientais.

Apoiado nessa crença esperançosa, Winnicott nos recomenda que compreendamos a tendência de um paciente a regredir como “parte da capacidade do

em nome do convívio cotidiano. É por esse motivo que o psicanalista brasileiro, tendo em vista essa consideração de Winnicott, nos lembra de especificar o falso *self* de qualidade patológica de “cindido”.

⁷⁶ A esse respeito, Winnicott afirma que o *self* verdadeiro, a fim de não ser aviltado pela invasão externa, passa a viver em um constante estado de “relacionabilidade interna” (Winnicott, 1988, p. 128).

indivíduo de se curar” (WINNICOTT, 1965h, p. 117). Essa tendência revela uma busca, um anseio de realização de si, algo que se difere drasticamente de um movimento compulsivo à repetição – fenômeno defensivo atrelado à fixação libidinal do sujeito nas zonas erógenas de seu corpo, muito explorado pela teoria de Freud (1905, 1916).

A experiência clínica de regressão à dependência é uma tentativa de oferecer nova oportunidade para que o paciente que sofreu graves interrupções em seu desenvolvimento emocional primitivo possa entrar em contato com sua vida interna (criativa) e com sua vitalidade (instintiva), a fim de que, eventualmente, o “gesto espontâneo” (WINNICOTT, 1965m) possa emergir na relação analítica, e mais tarde, no campo sociocultural.

A partir destas constatações acerca da natureza da defesa denominada “falso *self*”, bem como do momento maturacional em que ela surge na vida de alguém, pode-se compreender que o lugar transferencial a ser ocupado por um analista a fim de tratá-la será o da “mãe identificada com seu bebê”, aquela capaz de satisfazer suas necessidades pessoais. A esse respeito, é importante que se discrimine “necessidades” de “desejos”, já que Winnicott (1965m, p. 129), ao se referir à satisfação das necessidades do lactente (e do paciente na transferência), não está se referindo à satisfação de instintos. Nesse contexto do desenvolvimento primitivo do bebê ou do paciente regredido, “satisfação de necessidade” refere-se ao manejo da mãe/analista em relação à onipotência infantil revelada em seu gesto – que tem sempre como fonte o verdadeiro *self*.

Winnicott (idem, p. 133) esclarece sua posição:

A mãe suficientemente boa alimenta a onipotência do lactente e até certo ponto vê sentido nisso. E o faz repetidamente. Um *self* verdadeiro começa a ter vida, através da força dada ao fraco ego do lactente pela complementação pela mãe das expressões de onipotência do lactente [...] A mãe que não é suficientemente boa não é capaz de complementar a onipotência do lactente, e assim falha repetidamente em satisfazer o gesto do lactente; ao invés, ela o substitui por seu próprio gesto, que deve ser validado pela submissão do lactente. Essa submissão por parte do lactente é o estágio inicial do falso *self*, e resulta da incapacidade da mãe de sentir as necessidades do lactente.

Quando a adaptação da mãe em relação à onipotência do lactente não é adequada de início, a catexia dos objetos externos não se estabelece, situação que o leva a se manter em estado de isolamento. Uma das consequências prejudiciais desse desencontro está em que o bebê que não tem atendida sua onipotência criativa pode até mesmo sobreviver fisicamente, mas sua vida interna e a qualidade de relação que estabelecerá com os objetos

do mundo serão extremamente empobrecidas – já que a capacidade para a formação de símbolos fica bloqueada; em suma: “na prática o lactente sobrevive, mas sobrevive falsamente” (WINNICOTT, 1965m, p. 134).

Quando isso se estabelece, Winnicott (1965m) compreende que um dos sintomas possíveis de se manifestar é a irritabilidade generalizada por parte do infante, sendo que, muitas vezes, também podem aparecer distúrbios da alimentação (justamente como gesto de recusa à submissão envolvida nessa situação). Essas são defesas positivas, e talvez o mais próximo daquilo que se poderia chamar de uma saída “saudável” para essa situação, pois dizem respeito à *insistência* do bebê em fazer surgir na relação aquilo que lhe é mais próprio, pessoal.

Nos casos mais graves, em que se estabelece uma complacência e um modo passivo de se relacionar com as exigências da realidade externa, o lactente constrói um conjunto de relacionamentos falsos e, por meio de mecanismos introjeções e processos imitativos, pode até parecer ser real (alguém que de fato existe criativamente) para um observador, ainda que praticamente desvitalizado em sua interioridade:

É muito fácil nos enganarmos ao ver um bebê responder a uma hábil amamentação, e deixarmos de perceber que este bebê que mama de um modo inteiramente passivo nunca poderá criar o mundo, e portanto não será capaz de construir relacionamentos externos, nem terá futuro como indivíduo (WINNICOTT, 1988, p. 128).

Winnicott (1965h) nos alerta para o fato de que um processo analítico pode facilmente incorrer no erro de tomar o falso *self* como a entidade a ser analisada, o que configuraria para ele um conluio entre paciente e terapeuta bastante negativo e inevitavelmente decepcionante para a dupla (ainda que possa haver um sucesso inicial aparente neste tipo de atividade). Para o criterioso clínico, somente o *self* verdadeiro pode ser analisado; mas, para que isso aconteça, a regressão à dependência se faz indispensável:

Tem-se reconhecido nos últimos anos que para se comunicar com o *self* verdadeiro onde se deu uma importância patológica ao falso *self* é necessário para o analista antes de mais nada propiciar condições que permitam ao paciente delegar ao analista a carga do ambiente internalizado, e assim se tornar uma criança altamente dependente, mas imatura e real; então, e somente então, o analista pode analisar o *self* verdadeiro (WINNICOTT, 1965h, p. 122).

Winnicott recomenda a discriminação, por parte do profissional, entre o que advém de tal formação defensiva e aquilo que surge do verdadeiro *self*, a fim de que o

trabalho não seja prejudicado – ou seja, tornar o falso *self* ainda mais fortalecido pela experiência analítica mal direcionada.

Será a partir dessa discriminação que ele sugere que tomemos o falso *self* como uma “enfermeira”, que traz o paciente para o encontro analítico a fim de que o terapeuta, por meio de um jogo muito sutil e respeitoso (à privacidade do *self* e à dor envolvida no trauma), possa discutir os problemas presentes na vida do paciente, mas sem travar contato direto com a “criança machucada” que ali se encontra soterrada. A análise propriamente dita apenas terá seu início quando a “enfermeira” entregar os cuidados da “criança machucada” para o analista e essa tornar-se capaz de ficar a sós com ele (WINNICOTT, 1965m, p. 137).

Em termos técnicos, a regressão consiste na adaptação “suficientemente boa” do analista às necessidades do paciente e o retorno a situações traumáticas que promoveram o surgimento da defesa “falso *self*”. O comportamento do analista, ou aquilo que Winnicott denomina *setting* – toda a organização estética do espaço onde ele trabalha, bem como suas características e qualidades pessoais voltadas para o cuidado adaptativo –, é gradualmente percebido pelo paciente como algo que suscita a esperança de que o verdadeiro *self* possa finalmente correr os riscos implícitos em começar a viver (de forma compartilhada, e não apenas retraída).

Para que o trabalho de regressão à dependência seja fecundo, é importante que o analista primeiramente se adapte muito bem às necessidades do paciente, mas que também saiba “errar na hora certa” durante o processo; assim o fazendo, dá oportunidade para que o paciente possa “usar” tais erros realizados no tempo presente, relacionando-os às falhas vividas no passado. “Essas falhas tiveram em sua época o efeito de provocar ruptura”, afirma Winnicott (1956^a, p. 396), “e o tratamento do tipo que estou descrevendo já deve ter percorrido um longo caminho até esse momento em que o paciente pode apoderar-se de um exemplo de falha original e zangar-se (*to be angry*) a seu respeito”.

O analista que se dispõe a oferecer uma experiência curativa de regressão deve estar muito implicado com seu trabalho, pois deverá usar suas próprias falhas a fim de significá-las para o paciente, relacionando-as à sua história pregressa – fonte de seus traumas e do surgimento das defesas primitivas. Além disso, é necessário que o analista “assuma a responsabilidade sobre cada uma delas [falhas], mesmo que isto implique em examinar sua contratransferência inconsciente” (WINNICOTT, 1956a, pp. 396-397).

É somente pela utilização de seus erros que o analista poderá auxiliar verdadeiramente seu paciente, tornando-o capaz de – pela primeira vez – sentir raiva

(*anger*) a respeito das falhas na adaptação que, na época em que ocorreram, provocaram rupturas em si. Quando essa faceta do trabalho de regressão é realizada, o paciente se “liberta” da dependência extrema que até então estabelecera com seu analista.

O resultado esperado desse processo é a mudança do centro de operações do paciente, antes localizado no falso *self*, para o *self* verdadeiro: “Há agora a possibilidade de desenvolvimento de um ego, de sua integração a partir dos núcleos egóicos, da sua consolidação como um ego corporal, e também do repúdio ao ambiente externo, dando início a uma relacionabilidade com os objetos” (WINNICOTT, 1956a, p. 396). A partir de então, o ego poderá experimentar os impulsos advindos do id e sentir-se real ao fazê-lo, bem como poderá *descansar* das vivências excitantes e também sentir-se real na experiência de relaxamento.

Aliás, essa possibilidade de descanso do indivíduo na presença de um outro, e também consigo mesmo (poder usufruir do silêncio), é uma das mais fundamentais conquistas promovidas pela regressão à dependência.

Além da sensação de futilidade e de irrealidade características da manutenção do falso *self*, um dos custos dessa formação diz respeito ao constante “trabalho” que a pessoa tem que empenhar para continuar existindo, ainda que de forma precária e complacente. Winnicott (1970^a, p. 70) afirma que quando esse tipo de situação atravessa uma pessoa, faz-se-lhe necessário despende grandes esforços para construir “uma fortaleza ao redor de si para manter afastado um inimigo que, na verdade, se encontra no interior das paredes desta fortaleza”. Nestes casos, “o bebê que está se tornando uma criança ou um adulto leva consigo a memória latente de um desastre ocorrido com o seu eu, e muito tempo e energia são gastos em organizar a vida de tal forma que esta dor não volte a ser experimentada” (idem, *ibidem*, itálico nosso).

A oportunidade de abandonar a estrutura “falso *self*” permite ao paciente vir a existir de forma mais confiante e relaxada, bem como lhe dá acesso ao brincar – único meio pelo qual poderá manifestar seu gesto criativo e constituir-se a partir da troca com o universo cultural.

Em nossa compreensão, esse tipo de trabalho terapêutico promove uma mudança na vida do paciente, que tem como sentido essencial a saída de um modo impessoal de viver para um que seja pessoal; ou ainda, a formação de um falso *self* está relacionada à defesa humana diante de um ambiente impessoal – o qual não respeita a singularidade do bebê de poucos meses de vida, e que o obriga a mortificar sua espontaneidade, bem como

sua criatividade, em prol da sobrevivência física e social – para um dotado de pessoalidade.

A via de cura mais promissora para essa situação é um cuidado adaptativo marcado fundamentalmente pela pessoalidade, ou seja, pela profunda identificação do agente terapêutico ao paciente que anseia sentir-se real e apropriar-se de seu *ser*, de sua singularidade.

O próprio Winnicott ofereceu alguns vislumbres a respeito da dinâmica da regressão à dependência por meio de vinhetas clínicas; no entanto, elas não são pormenorizadas o suficiente para que se possa formular uma imagem precisa e palpável sobre os complexos detalhes envolvidos em cada uma das etapas desse tipo específico de trabalho terapêutico, bem como de que maneira a dependência pode ser superada a partir do cuidado pessoal.

Dois documentos que trazem material abundante nesse sentido foram fornecidos por dois analisandos de Winnicott: Harry Guntrip (2006) e Margaret Little (1992). Os dois relatos são extremamente valiosos, e cada um revela facetas particulares de Winnicott em ação.

O texto de Guntrip parece ser mais palatável para a maioria dos psicanalistas, pelo fato de a regressão não ter acontecido de maneira arrebatadora, como no caso de Little. Isso porque o processo de regressão à dependência que ela viveu, em determinado momento do processo com seu analista, foi “total” – fato esse que se revela bastante assustador (até mesmo reprovável, para a maioria dos psicanalistas) e pouco provável de se estabelecer.

Margaret Little permaneceu em análise com Winnicott entre os anos de 1949 e 1954, retornando mais tarde, em 1957, a fim de encerrar o processo terapêutico. Ela se permitiu adentrar em um estado de profunda dependência, o que é algo muito raro de acontecer – tanto pela falta de habilidade dos psicanalistas em sustentar essa experiência para seus pacientes, quanto pelo nível de cronificação no qual o ser humano contemporâneo se encontra (em relação à imagem de si como autossuficiente), o que dificulta enormemente sua entrega para uma experiência dessas.

Little (1992) compartilha certas cenas de troca afetivo-corporal com seu analista que nunca tive em minha experiência clínica até agora, ou mesmo ouvi colegas relatarem ter vivido com seus pacientes. Um exemplo disso está no seguinte relato: “literalmente, durante intermináveis horas [Winnicott] segurou as minhas duas mãos apertadas entre as dele, quase como um cordão umbilical, enquanto eu ficava deitada, frequentemente

escondida debaixo do cobertor, calada, inerte, retraída, apavorada, com raiva ou em lágrimas, dormindo e às vezes sonhando” (LITTLE, 1992, p. 46).

O alto nível de implicação de Winnicott ao longo do trabalho foi ao encontro do grau de permissão em se deixar cuidar de Little; dessa forma, ele pôde exercer um manejo (*management*) bastante audacioso em diversos momentos do processo analítico. Ela relata: “durante uma de suas férias, ele entrou em entendimento com uma amiga minha, sem que eu soubesse, para que ela me convidasse para ir me encontrar com ela e duas outras amigas na Suíça” (idem, p. 47).

Little (1992, p. 47) ainda compartilha uma outra situação, que nos faz compreender muito bem o porquê do título de seu livro ser “Ansiedades psicóticas e contenção”:

Em certa época eu era capaz de sair correndo furiosa da sua sala e ir embora dirigindo perigosamente. Ele guardava as chaves do meu carro até o final da sessão e depois deixava eu deitar sozinha e tranquila em outra sala, até poder estar livre de perigo. Ele enfatizava a necessidade de “voltar” da regressão profunda para a vida comum, porque “regressão para a dependência” significa regressão para a dependência para a própria vida — ao nível da infância, e às vezes até mesmo da vida pré-natal.

O momento mais periclitante da regressão aconteceu quando uma das longas férias de verão se aproximavam e, preocupado com a possibilidade de sua paciente cometer suicídio durante sua ausência, Winnicott expressa a intenção de interná-la em uma clínica psiquiátrica. Embora tenha se revoltado contra a ideia, Little acaba aceitando a orientação de seu analista, mas sob algumas condições específicas de cuidado (que foram devidamente atendidas). No hospital, “os cuidados eram totais e a interferência mínima”, ela dirá; “tudo era fornecido e nada era exigido”: “lá estava a total regressão para a dependência, uma extensão do que D. W. havia me proporcionado”⁷⁷ (LITTLE, 1992, p. 61).

O exemplo de regressão à dependência que Little relata é bastante incomum e muito difícil de ser sustentado por um profissional. Desse modo, embora seu relato seja muito rico, traz consigo o risco de desencorajar os entusiasmados analistas para o trabalho

⁷⁷ Além de se manter em constante contato com a equipe do hospital, Winnicott frequentemente enviava cartões-postais a Little, dizendo onde se encontrava e o que havia explorado em determinado local de sua viagem.

com a regressão mais do que, de fato, estimulá-los a seguirem os caminhos temerários de Winnicott.

A entrega de Little para o processo de cura é notável, mas muito difícil de ser testemunhado na clínica; o mais comum é encontrarmos pacientes que portam a necessidade de viver a regressão, e que nos comunicam inconscientemente essa necessidade, mas não conseguem confiar suficientemente no analista para renderem-se a essa experiência.

Harry Guntrip vive um processo de regressão com Winnicott que não é “total”, ou melhor, que não é explícita ou francamente experienciado; sua entrega para os cuidados de Winnicott é feita com bastante receio, cautela e resistência. Assim, sua regressão à dependência é “parcelada” ou “diluída” no tempo e, mais ainda, vivida de forma indireta – o que parece ser mais próximo àquilo que se pode oferecer na clínica atualmente, devido às condições sociais colocadas por nosso tempo (postura defensiva e desconfiada do Homem contemporâneo), bem como pelas condições de trabalho a que estamos submetidos (baixa frequência de sessões semanais, ou atendimentos realizados virtualmente, por exemplo).

Sendo assim, os registros disponibilizados por Guntrip são muito promissores tanto para se poder explicitar a profunda relação que há entre um *setting* pessoalmente organizado e a formação da pessoa (*person*), tal como Winnicott a compreende, quanto para se formar pontes de diálogo com o cotidiano da experiência clínica contemporânea. É a partir de tal justificativa que se recorrerá a esse material deixado por Guntrip.

O estabelecimento de pessoalidade na relação analítica, condição fundamental para a
constituição do self

No ano de 1975, poucos meses antes de falecer, o psicanalista britânico Harry Guntrip (1901-1975) decide publicar o artigo “Minha experiência de análise com Fairbairn e Winnicott: Quão completo é o resultado atingido por uma terapia psicanalítica?”, a fim de apresentar as diferentes perspectivas teóricas e técnicas pelas quais ele foi tratado por seus dois analistas, bem como questionar se o êxito de um processo de cura realmente dependeria de uma análise estar em andamento para ser consumado, ou se ocorreria somente após o seu desfecho.

A recepção do artigo foi bastante polêmica, já que alguns analistas encontraram nas intenções de Guntrip um explícito tom de exibicionismo. Na visão deles, Guntrip teria

deslocado o crédito que deveria ser dado a seus dois analistas, a respeito da quebra da amnésia que havia se instalado em sua infância, para si mesmo (GLATZER e EVANS, 1977).

Eigen (1981) não formula sua crítica nesse mesmo sentido, ainda que reconheça a não superação da insistente qualidade narcísica que teria marcado a dinâmica transferencial das análises de Guntrip, tanto com Fairbairn quanto com Winnicott.

Partindo de uma outra leitura da situação, Landis (1981) compreende a publicação do artigo em questão como gesto de profunda generosidade de seu colega para com a comunidade psicanalítica de sua época, bem como para com a posteridade. Para esse autor, Guntrip teria revelado muita coragem ao expor os relatos íntimos de suas análises, na tentativa de fazer os interessados pela psicanálise virem a conhecer os pormenores de um processo analítico.

Para o recorte aqui proposto, o grande valor reconhecido das informações oferecidas por Guntrip no citado artigo – tanto quanto as que se encontram abundantemente dispostas em sua “biografia psicanalítica”, redigida por um de seus analisandos e editor de seu legado intelectual, Jeremy Hazell (1996) –, está no rico acesso que nos dá ao modo de Winnicott clinicar. Mais ainda, esses dois materiais são caminhos privilegiados para o conhecimento sobre a maneira como Winnicott conduzia a regressão à dependência no *setting* analítico.

Algo que chamou bastante a atenção de Guntrip, no contato inicial com Winnicott, estava na disposição da sala de atendimento de seu novo analista. O arranjo estético que ele ali encontrou veio a facilitar o estabelecimento de pessoalidade na relação analítica – marca fundamental do encontro entre os dois e elemento indispensável para o amadurecimento que Guntrip alcançaria em sua segunda empreitada dentro do dispositivo psicanalítico. Ele disponibiliza a impressão causada pela organização estético-espacial do consultório de Winnicott, nos seguintes termos:

O consultório [de Winnicott] simples, repousante nas cores e no mobiliário, sem ostentação, cuidadosamente planejado, como a sra. Winnicott contou-me depois, por ambos, para que o paciente se sentisse à vontade. Eu batia à porta e entrava numa sala. Winnicott chegava com uma xícara de chá na mão, e um animado “*Hallo*”, indo sentar-se numa pequena cadeira de madeira, perto do divã. Eu me sentava no divã, de lado, ou me deitava, de acordo com a minha disposição, e mudava livremente de posição, segundo o que estava sentindo ou o que estava dizendo. No final, quando eu saía, ele sempre me estendia a mão, amigavelmente (GUNTRIP, 1975/2006, pp. 392-393).

É interessante notar que a organização do espaço de atendimento fosse desenhada por um casal, tendo em vista que Winnicott recebia muitos pacientes que não haviam sido bem acolhidos em seus lares. As reclamações mais frequentes que ele ouvia advinham do fato de a maioria deles não ter encontrado a tão necessária experiência de hospitalidade no início de suas vidas, bem como da impossibilidade de nem sequer terem chegado a experimentar as questões referentes à triangulação (edípica). O consultório de Winnicott era, portanto, fruto do amor entre duas pessoas, e desenhado a fim de proporcionar acolhimento para os pacientes – fato que parece ter sido recebido por Guntrip como uma oportunidade para fazer parte de uma família amorosa, já que, em sua infância, não pôde viver essa situação.

A oferta de uma xícara de chá pelas mãos de seu analista também teria sido recebida por Guntrip como mais um sinal de que era bem-vindo naquele lugar; e, mais ainda, de que os encontros se desenvolveriam sob uma atmosfera amistosa (o aperto de mãos no final das sessões certamente confirmava essa impressão).

Algo que também chama a atenção no relato de Guntrip é a explicitação de que Winnicott se sentava em uma “pequena cadeira de madeira”. Uma cadeira de madeira não costuma ser um assento confortável, ou pelo menos não tão confortável quanto uma poltrona estofada. Esse detalhe nos faz pensar que Guntrip talvez estivesse impactado pela simplicidade de Winnicott, ou ainda, por sua capacidade ascética de suportar o desconforto, o que possivelmente lhe sinalizava algo da possibilidade que seu analista teria de se aproximar de suas limitações pessoais e não ter pressa para se afastar (defensivamente) das dificuldades inerentes à sua condição psíquica.

Por fim, a descrição geral do consultório de Winnicott por Guntrip transmite um ar de informalidade, algo que foi recebido como convite ao relaxamento e ao estabelecimento de proximidade afetiva.

O relato de Guntrip a respeito do consultório de Winnicott é feito, em seu artigo de 1975, a partir de um contraste com aquele de seu primeiro analista, Ronald Fairbairn. Esse vivia na Escócia, e atendia na antiga casa da família, em Edimburgo. “Eu entrava no vasto salão”, relata Guntrip (1975/2006, p. 390), “que servia de sala de espera, mobiliada com lindas antiguidades de grande valor, e seguia até o escritório, que era usado como consultório, também enorme, com um antiga estante que ocupava boa parte de uma das paredes”.

É curioso notar que o consultório de Fairbairn chamava a atenção por ter uma estante (no original, *bookcase*, “estante de livros”, e não apenas “estante”, tal como o

tradutor preferiu) que ocupava boa parte de uma das paredes, o que revela seu intelectualismo – que, de fato, é uma marca notável da teoria e da clínica de Fairbairn, algo é enfatizado ao longo do relato de Guntrip. O espaço da casa e do consultório eram “enormes”, e sua *vastidão dispersiva* parece contrastar com a experiência de *contenção acolhedora* que ele recebeu no espaço oferecido por Winnicott. As “lindas antiguidades” também nos remetem a uma estética marcada pela formalidade: favorecem a contemplação, mas inibem a vitalidade ou o livre movimento corporal pelo espaço, já que intimidantes por seu valor monetário e por sua fragilidade material.

Segundo Guntrip (1975/2006, p. 391), Fairbairn sentava-se atrás de uma grande escrivaninha plana, “como um estadista [...] numa poltrona de espaldar alto, forrada de veludo”. O divã do paciente tinha a cabeceira voltada para a frente da escrivaninha: “às vezes, eu pensava que ele me alcançaria por cima da escrivaninha e me bateria na cabeça” (idem, p. 390). O relato de Guntrip dá a entender que o excesso de formalidade presente tanto na estética quanto no comportamento de seu primeiro analista o intimidava, favorecendo a produção de muitas fantasias que podem ter perturbado o desenrolar de seu processo de amadurecimento.

O contraste com o modo de relação que estabeleceria com Winnicott faz-se nítido, a partir da seguinte confissão:

Foi somente quando estava deixando Fairbairn, na derradeira sessão, que me dei conta repentinamente de que, nenhuma vez, durante todo o longo período de análise, havíamos trocado um aperto de mãos e que ele iria me deixar partir sem fazer esse gesto amigável. Eu lhe estendi a mão, que ele imediatamente tomou, e eu vi lágrimas descerem pelo seu rosto. Vi, então, o coração caloroso desse Homem de mente refinada e natureza tímida (GUNTRIP, 1975/2006, p. 393).

A atmosfera de pessoalidade, já pré-estabelecida no início da relação com Winnicott, a partir da configuração estética de seu consultório e do modo como esse ocupava o espaço analítico e nele se movia, foi sendo ampliada e gradualmente desenvolvida ao longo do processo de sete anos de análise, que contou com aproximadamente 160 sessões (entre os anos de 1962 e 1969).

A estratégia clínica de Winnicott, utilizada para o tratamento de Guntrip – pautada fundamentalmente na proximidade afetiva, na transparência e na amistosidade –, é plenamente justificada e compreendida quando nos aproximamos da dinâmica familiar na qual este havia se constituído.

Segundo Harry Guntrip, sua mãe, Harriet, “era já uma ‘mãezinha’ sobrecarregada, antes mesmo de casar-se”; sendo a filha mais velha de onze crianças, bem como filha de uma “beldade desmiolada” que não conseguia exercer a maternidade e as responsabilidades de sua posição, teve que assumir os cuidados dos irmãos e das tarefas da casa. Segundo as impressões de Harry, a característica de sua mãe que mais chamava a atenção era um forte sentido de dever e de responsabilidade para com a mãe viúva e os três irmãos mais novos, algo que teria impressionado seu pai, quando os dois se conheceram. “Quando eles se casaram, em 1898”, Harry relata, “meu pai ignorava que ela estava farta de cuidar de bebês e que não queria mais nenhum” (GUNTRIP, 1975/2006, p. 393).

A indisponibilidade de Harriet para cuidar de crianças na vida adulta foi diversas vezes confiada para seu filho; em uma das trocas de comunicação entre os dois, ela teria dito para ele que só o amamentara porque acreditava que isso impediria uma nova gravidez. Em sua velhice, ela também revelaria o seguinte fato: “eu não deveria jamais ter-me casado, nem ter tido crianças. A natureza não me fez para ser esposa nem mãe, mas para ser mulher de negócios [...] penso que jamais compreendi as crianças. Elas me são totalmente indiferentes” (GUNTRIP, 1975/2006, p. 394).

Por mais que Harry tenha sido prejudicado pela maneira desinteressada e árida de sua mãe exercer o cuidado materno, ele teve mais sorte que seu irmão Percy, um ano e meio mais novo, quem viria a falecer no colo de Harriet mãe por falta de alimentação e de cuidados básicos.

“Aos três anos e meio”, Harry relata, “entrei no quarto e vi Percy deitado nu e morto em seu colo [de Harriet]. Corri e agarrei-o, e disse: ‘Não o deixe ir. Você nunca o terá de volta’. Ela mandou-me para fora do quarto e eu adoeci misteriosamente e pensaram que eu estivesse morrendo” (idem, p. 394). O médico que cuidava da família, presente naquele momento, disse para Harriet: “Ele está morrendo de tristeza pelo irmão. Se o seu senso materno não pode salvá-lo, eu também não posso” (idem, *ibidem*). A partir de então, Harry foi levado para a casa de uma tia materna, onde pôde ser mais bem cuidado e recuperar-se do impacto psicológico que havia sofrido com a perda do irmão, bem como pela seca indiferença de sua mãe.

Segundo Winnicott (HAZELL, 1996), não estando disponível (no momento inicial da vida de seu filho) para a maternidade e, portanto, para a oferta de um cuidado identificado com seu bebê, a mãe de Harry Guntrip teria lhe apresentado um “seio fático”, incapaz de lhe promover a experiência de sentir-se “um” com o objeto, ou ainda, que

permitisse a descoberta da realidade por meio do exercício da ilusão onipotente sustentado no tempo.

O seio com o qual o pequeno Harry havia interagido em sua tenra infância teria sido um seio “não relacional” (*unrelated*); fato esse que deixaria uma profunda marca em sua personalidade ⁷⁸. Tal situação o teria jogado em uma precoce experiência de extrema lucidez e de forte apego à atividade mental – como tentativa de suprir as falhas ambientais e de encontrar algum “lugar” possível para se sustentar (Winnicott, 1954a). A dimensão do “fazer” ocuparia uma predominância em sua vida, justamente pela dificuldade que havia encontrado na relação com sua mãe em experimentar o “ser” (que, como já foi apresentado, só ocorre com a ajuda da experiência oferecida pela identificação materna primária). Winnicott, por fim, compreende a maternagem que Harry recebeu de sua mãe nos seguintes termos:

Ela fez de você o recipiente passivo do que ela fazia. Ela colocou um seio fálico em sua boca e colocou você no berço para dormir até que ela estivesse pronta para você novamente, sufocando sua personalidade ativa. Você recusava aceitar isso. Era como a morte em vida [...] Sua mãe deu a você comida, mas não um relacionamento [...] ela satisfaz sua fome, mas ameaçou matar sua alma. A satisfação oral instintiva não é suficiente (HAZELL, 1996, p. 279, tradução nossa).

Tanto o desencontro corporal com sua mãe, quanto o modo de cuidado invasivo que ela teria promovido, contribuíram para que Harry Guntrip desenvolvesse uma dificuldade em descansar. Ele apresenta essa problemática para Winnicott, já na primeira sessão, por meio de um modo verborrágico de se comunicar. Quase no final desse mesmo encontro, Winnicott teria lhe dito: “Não tenho nada de especial para dizer ainda, mas se não disser nada, você pode começar a sentir que eu não estou aqui” (HAZELL, 1996, p. 209, tradução nossa). Winnicott reconhecia a dificuldade de Guntrip em relaxar na presença de alguém e em confiar no encontro inter-humano; por esse motivo, fez-se “apenas” uma presença sensível, ou melhor, uma presença feminina de cuidado – que zela discretamente pelo encontro e o protege de perturbações desnecessárias.

⁷⁸ Guntrip relata perceber em si um “núcleo não relacional” (*unrelated core*), devido à falta de investimento afetivo de sua mãe quando ele ainda era bebê; tal característica o fazia sentir-se “esquizóide”, distante de tudo e de todos, em última instância. Hazell (1996, p. 247) irá afirmar: “Usando o conceito de “Ego-relacional Básico” de Winnicott, ele foi capaz de ver, para o benefício de seus pacientes e também de si mesmo, que a parte mais profunda dele sempre foi “não relacional”, de modo que ele teve sempre que trabalhar duro para se manter vivo dentro de um tipo de ‘vácuo’”.

Após aquela fala, Winnicott ainda se dirige a seu paciente com as seguintes palavras: “Você sabe quem eu sou, mas ainda não sou uma pessoa para você; é possível que você saia da sessão se sentindo sozinho, e não sentido que eu sou real” (idem, p. 209).

Winnicott relaciona essa situação com o fato de Guntrip guardar dentro de si a sensação de ter sido abandonado pela mãe e obrigado a cuidar de si mesmo, ainda quando era muito pequeno. De acordo com seu diagnóstico, Guntrip temia (re)experimentar, a qualquer momento, o colapso (WINNICOTT, 1974) – já experienciado (em sua infância), mas não recordado. A fala incessante seria praticada por Harry Guntrip como defesa contra tal ansiedade. Após alguns meses de trabalho, Winnicott explicitaria seu entendimento sobre essa questão, ainda com mais clareza:

O seu problema é que a doença relativa ao colapso nunca foi resolvida. Você teve que se manter vivo a despeito disso. Não pôde tomar, como garantida, a sua continuidade de ser. Teve que trabalhar duramente para manter-se existindo. Você teme parar de agir, de falar, de manter-se acordado. Sente que talvez possa morrer num lapso, como Percy, porque, se cessar de agir, sua mãe não pode fazer nada. Ela não saberia salvar nem Percy nem você. Você está amarrado ao medo de que eu não possa mantê-lo vivo, de modo que você liga as sessões mensais, para mim, com suas anotações. Nada de lapsos. Você sabe o que é “ser ativo”, mas ignora o que é “apenas crescer”, “apenas respirar” enquanto dorme, sem ter que fazer nada em relação a isso (GUNTRIP, 1975/2006, pp. 401-402).

Guntrip reconhece nas palavras de Winnicott uma nova compreensão sobre sua situação, bastante distinta da leitura que já havia recebido de outras pessoas. “Frequentemente”, diz ele, “tecem comentários sobre minha atividade e energia incessantes, e que, nas sessões, eu não gostava das lacunas de silêncio [...] Fairbairn interpretava que eu estava tentando tirar a análise de suas mãos e fazer o seu trabalho: roubar o pênis do pai, rivalidade edípica” (GUNTRIP, 1975/2006, p. 401).

Winnicott conduzia a experiência transferencial para uma nova direção, e, mais ainda, a comunicava por meio de uma assertividade que traria efeitos muito positivos no processo de amadurecimento de seu paciente. Ainda ao redor da questão da experiência de silêncio na relação analítica, Guntrip (idem, p. 402) compartilha a seguinte passagem, que dá acesso a um conhecimento da singular postura clínica de Winnicott:

Comecei a ser capaz de permitir alguns silêncios e, certa vez, sentindo-me um pouco angustiado, fiquei aliviado por ouvir Winnicott mexer-se. Não falei nada, mas, com sua excepcional intuição, ele disse: “Você começou a sentir medo de que eu o tivesse abandonado. Sente o silêncio

como um abandono. O lapso não é você esquecendo sua mãe, mas sua mãe esquecendo você, e, agora, você reviveu isso comigo. Você está encontrando um trauma ainda mais primitivo, que talvez você nunca recuperasse sem a ajuda do trauma de Percy, que o repetiu. Você precisa recordar sua mãe abandonando você, na transferência comigo”.

Winnicott encerra a interpretação transferencial com o seguinte comentário: “Você tinha que se manter vivo antes que pudesse fazer qualquer coisa. Portanto, agora você tem que se manter vivo, falar o tempo todo, não deve desistir do esforço de se manter vivo. Você precisa de mim para ser uma mãe que pode dar vida a você” (HAZELL, 1996, p. 213). Por meio dessa frase contundente e diretiva, Winnicott convidava Guntrip a viver a regressão à dependência, a se entregar para o ponto de seu desenvolvimento em que as falhas significativas ocorreram – e ele o faz por meio de uma afirmação que revela a seu analisado a certeza do que está afirmando.

É interessante notar que Winnicott convida Guntrip a viver a relação transferencial mãe/bebê – uma relação maternal, portanto –, mas a partir de uma fala extremamente masculina, assertiva, que não dá margens para dúvidas a respeito da necessidade envolvida na situação. Ao invés de soar para seu paciente como uma figura autoritária, a fala de Winnicott apazigua sua angústia, justamente pela propriedade com que a anuncia, algo que o permite confiar no trabalho que estão desenvolvendo juntos. A maneira como Winnicott se comunica tem o efeito de uma “contenção” do sofrimento de seu paciente⁷⁹.

A interpretação feita é bem recebida por seu paciente, que responde: “talvez eu fale com frequência nas sessões porque tenho medo de que nada dizer e nada fazer possam trazer meu sentimento de morte” (HAZELL, 1996, p. 235, tradução nossa); ao que Winnicott devolve: “você sente que sempre teve que se manter vivo por meio de seus esforços. Sua agressividade foi totalmente absorvida no esforço deliberado de se manter vivo. Você não pode tomar o seu ser contínuo como garantido. Você tem que trabalhar duro para continuar existindo” (idem, ibidem).

Ainda que Winnicott tivesse mencionado a questão sobre o estado de impedimento no qual se encontrava a dimensão da agressividade na vida de Guntrip, ele levaria mais algum tempo até desenvolvê-la com seu paciente na relação transferencial.

⁷⁹ É importante recordar que Little (1990) intitula seu livro de relato sobre a experiência analítica que teve com Winnicott de “*Psychotic anxieties and containment. A personal record of an analysis with Winnicott*”. A palavra *containment* (“contenção”) chama atenção aqui; percebe-se que ela destaca esse termo, justamente porque diz respeito à maneira mais característica do cuidado de Winnicott para com suas ansiedades. Novamente, com Guntrip, a atividade de “contenção” aparece e se mostra marca do cuidado winnicottiano.

Antes de a transferência vir a ser palco para o atravessamento de aspectos da vida humana como competitividade e rivalidade construtivas, Harry precisaria, ainda, ter acolhida na relação sua onipotência criativa – o que apenas teria chance de acontecer a partir da sustentação de uma transferência de qualidade narcísica (que possibilita a forte identificação entre paciente e analista). Eigen (1981, p. 109) compreende bem a situação, quando avalia a relação analítica entre os dois:

Winnicott estava tecnicamente correto ao permitir que uma mistura de espelho e elementos de transferência idealizantes se desenvolvesse. Guntrip não poderia ter iniciado a terapia de outra forma. Ele precisava de alguém em quem pudesse ver o que considerava o melhor em si mesmo, um ideal de ego confirmatório ou figura gêmea [...] Guntrip precisava ver refletido em outra pessoa um ponto de vista inerentemente positivo sobre os fundamentos de sua individualidade (tradução nossa).

Antes de poderem se diferenciar, Guntrip e Winnicott precisariam identificar-se um com o outro, e estabelecerem uma troca afetiva intensa pautada na transparência transferencial e contratransferencial – algo como “confissões mútuas” sobre o que iam sentindo no encontro entre eles.

Sendo Guntrip uma pessoa muito tímida e desconfiada, Winnicott percebe, logo de início, que ele mesmo teria que dar o primeiro passo no caminho da exposição de seus afetos pelo paciente, a fim de que, eventualmente, Guntrip pudesse se apresentar intimamente na relação analítica com maior liberdade e espontaneidade.

Hazell (1996, p. 209) fornece algum material no sentido de apresentar a dificuldade de Guntrip em expor seus sentimentos, quando escreve: “[Harry Guntrip] sempre amou seu pai, mas foi incapaz de demonstrar isso por causa da natureza reservada de seu pai e do ciúme de sua mãe”; ou ainda, “ele viu que Fairbairn e seu pai só foram capazes de mostrar sentimentos espontaneamente em 'situações terminais': Fairbairn em seu último encontro respondeu ao aperto de mão de Guntrip com lágrimas nos olhos, e o pai de Guntrip morreu em seus braços com um sorriso de reconhecimento, dizendo 'adeus’”.

Winnicott inverte a autoria da dificuldade na expressão afetiva presente em tais situações, ao afirmar para seu paciente em determinada sessão:

Você estava pronto para uma relação carregada com sentimentos, mas isso era algo que seu pai e Fairbairn não puderam lhe dar até o fim. A inibição não vinha de você, mas deles. Você estava chorando agora mesmo, ao me contar sobre a morte de seu pai. Eu vejo claramente,

agora comigo, que você consegue compartilhar seus sentimentos” (HAZELL, 1996, p. 210).

Guntrip sentiu um relaxamento muito profundo no final dessa sessão, e expressou sua gratidão a Winnicott, tanto pelas generosas e compreensivas palavras, quanto pela forma natural pela qual apertava suas mãos e sorria no final das sessões.

A leitura que Winnicott ofereceu naquela sessão é marcada por uma tentativa de “desculpabilizar” o paciente, de retirar o excesso de autocondenação que o próprio paciente impõe a si mesmo; tal postura autocondenatória é desprovida de qualquer potencial para a produção de algo fecundo em seu desenvolvimento pessoal. A fala de Winnicott beira o elogio, ou o reconhecimento justo do valor do outro; e que devolve para o ambiente as devidas responsabilidades pelas limitações formadas na vida do indivíduo. É evidente, aqui, a presença da qualidade narcísica na transferência, que Eigen (1981) insiste em apontar.

Uma outra fala de Winnicott, que não apenas valoriza as virtudes de seu paciente, mas que, ainda, faz transparecer a afetividade na relação transferencial, foi posta da seguinte maneira:

“Você também tem um “bom seio”. Tem sido sempre mais capaz de dar do que receber. Eu sou bom para você, mas você também é bom para mim. Fazer sua análise é uma das coisas que mais me faz bem. O rapaz antes de você me faz sentir que não presto para nada. Você não tem que ser bom pra mim. Não preciso disso e posso passar sem isso, mas de fato você é bom pra mim” (GUNTRIP, 1975/2006, p. 403).

O posicionamento de Winnicott leva Guntrip (1975/2006, p. 403) a afirmar em seu diário: “finalmente, eu tinha uma mãe que era capaz de valorizar seu filho, de modo que eu podia enfrentar o que estava por vir”. Guntrip referia-se à “força de ego”⁸⁰ que ia se formando em sua interioridade a partir do cuidado adaptativo de Winnicott e da maneira transparente que seu analista expunha as nuances da dinâmica transferencial.

A atitude profissional de Winnicott, que aos olhos de um observador crítico não teria como consequência senão “mimar” o paciente, ou mantê-lo preso em um prejudicial estado de dependência à figura do analista, revelava-se, de fato, fundamental para que o sentimento de “confiança no outro” pudesse ser construído na interioridade de Guntrip. A partir do estabelecimento de tal sentimento, Winnicott poderia começar a “falhar” com

⁸⁰ Tanto o tema sobre a “fraqueza” quanto sobre a “força de ego” foi amplamente investigado por Guntrip em seu livro “*Schizoid phenomena object-relations and the self*” (1969).

seu paciente, de modo que suas falhas servissem para o amadurecimento de Guntrip, bem como para a eventual discriminação entre eles.

Em uma passagem da “Bibliografia psicanalítica”, escrita por Hazell (1996), é contado que, em certa ocasião, Winnicott teria “cochilado” por alguns minutos durante a sessão. Ao contrário do que se poderia esperar, tal evento produziu em Guntrip um sentimento de profunda gratidão por seu analista, justamente por este ter permitido “descuidar-se” na sua presença: era como se Winnicott tivesse se permitido apenas “ser”, ao abandonar a obrigatoriedade profissional de “fazer” durante a sessão. Guntrip expressa para seu analista o efeito do ocorrido: “você não tem medo de ser conhecido. Recentemente, descrevi você como o único Homem que conheço que parece não precisar de nenhuma defesa do ego [para estar em meio aos outros]. Você me deixou ver sua humanidade, e assim, posso mostrar minha humanidade para você agora” (HAZELL, 1996, p. 263).

Quando as falhas começaram a ocorrer no processo analítico, Guntrip já se encontrava em condições de se posicionar diante de Winnicott com maior participação de sua agressividade. Em certa sessão, Guntrip relata ter tido três sonhos marcados por cenas de violência; em um deles, uma pessoa esfaqueava a outra. Winnicott interpreta a sequência de sonhos assim: “um de nós está esfaqueando o outro e você precisa saber se posso sobreviver à sua agressão e impulso destrutivo. Você estava falando de pacientes que encerram o tratamento e está pensando agora que será capaz de encerrar o tratamento e que eu sobreviverei intacto. Fairbairn morreu...”⁸¹ (idem, pp. 291-292).

Nesse momento, Guntrip percebe que Winnicott estava “patrocinando” sua vitalidade masculina: “você me ajuda a desenvolver meu lado masculino de ‘fazer’, apreciando-o de uma forma que minha mãe não podia me oferecer, e você aceitou ser alvo para minha expressão ansiosa, urgente e ativa. Agora sinto que não preciso afirmar meu eu [demasiadamente] ativo aqui” (idem, p. 299).

Winnicott, ademais, permite Guntrip exercer sua masculinidade por meio da rivalidade na relação transferencial, quando afirma que reconhece a possibilidade de seu paciente eventualmente o superar como teórico da psicanálise; é como se Winnicott permitisse que seu paciente o “matasse” simbolicamente, a fim de que ele pudesse surgir na relação entre eles, bem como em sua vida.

⁸¹ No final da análise de Guntrip com Fairbairn, esse último estava bem adoecido e já não mais conseguia acompanhar seu paciente, o que fez Guntrip lembrar a morte de seu irmão, Percy, na transferência.

É notável, ao longo do relato de Guntrip, a relação entre o estabelecimento de um cuidado adaptativo e respeitoso à sua singularidade que Winnicott lhe oferece – e que é nomeado aqui como formador de personalidade – e o avanço de seu processo maturacional. Somente por meio da oferta um tipo de cuidado fundado na intimidade e na amistosidade (marca de um “narcisismo construtivo” na transferência), é que Guntrip teve a oportunidade de alcançar uma nova postura relacional, uma maneira mais madura e integrada de estar diante do outro; mais ainda, foi a partir da fundação da personalidade na relação que Guntrip pôde “matar” seu analista e encerrar sua análise.

Após a apropriação que começa a fazer da dimensão da agressividade, Guntrip terá acesso a novos conteúdos em seus sonhos, e que dirão respeito à restauração das figuras parentais dentro de si. Em outubro de 1967, Guntrip relata para Winnicott um sonho que tinha a qualidade de “jogo” (*play*); a situação se desenrolava em um ambiente seguro e amoroso, o qual ele sempre ansiou encontrar. Harry teria organizado uma festa de aniversário para seu pai; nela estavam presentes sua esposa e filha, seu pai e sua mãe; bem como sua tia Mary e seu irmão Percy! Todos estavam muito contentes e aproveitando o encontro. Após relatar a imagem do sonho, ele diz a Winnicott: “Eu criei uma família surpreendente, unida, à qual posso pertencer; consegui até mesmo incluir Percy no sonho” (HAZELL, 1996, p. 281).

Hazell comenta, aqui, que Guntrip percebia-se alcançar um sentimento de que era possível reunir todos os seus “bons objetos” – inclusive “a primeira boa mãe”, que ele provavelmente teria tido em seus primeiros meses de vida⁸². O comentário de Winnicott teria sido: “Você tem um bom sonho de família em que sua mãe não ofuscou seu pai, e todos parecem estar feliz; no sonho, as mulheres estão ajudando você a ser ativo” (idem, p. 281). Guntrip concorda com Winnicott, e acrescenta que, no sonho, as mulheres permitam aos homens terem um lugar próprio, legítimo – algo muito distinto do que sua mãe costumava fazer.

Guntrip relaciona o sonho com uma grande conquista de sua análise, sentindo que Winnicott teria cancelado a influência inibitória de sua mãe sobre ele, permitindo-lhe ressuscitar o “eu vivo” que se encontrava enterrado. “Tenho certeza de que sou mais útil para as pessoas agora, do que quando tive que forçar minha atividade além da

⁸² De acordo com a compreensão de Winnicott (HAZELL, 1996), a mãe de Guntrip teria conseguido lhe proporcionar um cuidado minimamente satisfatório até seus dois meses de idade; o que lhe teria deixado uma marca de esperança em reencontrar essa “boa mãe”, experimentada, mas precocemente perdida.

espontaneidade” (HAZELL, 1996, pp. 300-301), ele dirá. Na sessão seguinte, Winnicott comenta:

Sinto que você tem estado a falar sobre relacionar-se com o objeto, sobre como usá-lo para descobrir, por fim, que você não o destrói. Assim, você e o objeto podem estar juntos, se separarem, e, em seguida, estarem juntos novamente; você está descobrindo que pode estar junto e separado com o objeto, ao mesmo tempo (idem).

Com um profundo sentimento de gratidão, Guntrip se recostou no divã e relaxou. Confirmando que a experiência de separação pode ser uma forma de união, Winnicott, pela primeira vez, moveu sua cadeirinha para a frente a fim de que Guntrip pudesse vê-lo; este ficou em paz e meditou sobre sua nova descoberta: “podemos estar juntos e separados, e juntos novamente; pessoas mentalmente relacionadas (*mentally related*) e, no entanto, separadas” (HAZELL, 1996, p. 301).

Guntrip conquistava não somente a capacidade para ficar só (de forma relaxada), como também para se separar e, ainda assim, continuar sentindo-se unido ao outro. Sendo possível, agora, guardar a presença do outro em si, ele não mais estaria sozinho...

A atualidade do relato de Guntrip

Como se pode observar, o relato de Guntrip deixa um legado riquíssimo para a compreensão sobre os caminhos pelos quais uma regressão à dependência pode acontecer na clínica psicanalítica, oferecendo inspiração para sua prática na atualidade. Gostaria, ainda, de relatar uma última passagem do trabalho analítico realizado por essa dupla, que me parece ser bastante simbólica e de grande benefício para compreendermos a dinâmica da regressão vivida na clínica contemporânea.

Após um ano de análise transcorrida, no momento em que Guntrip passa a aceitar os cuidados de Winnicott, ou seja, a “entregar” a estrutura “falso *self*” para seu analista, permitindo a este assumir os cuidados da “criança machucada” que se presentificava silenciosamente nas sessões, aquele é acometido por um forte sentimento de insegurança. Em um sonho, Guntrip apresenta a situação ambígua na qual se encontrava, e que dizia respeito ao controle de sua análise, e, mais ainda, ao medo de perder sua independência – tanto na relação terapêutica, quanto em sua vida social e cotidiana. Eis a imagem trazida para a sessão: “[sonhei que] perdi meu carro e uma pasta com todos meus escritos que

nele estavam; mas, depois de um tempo, eu os encontrei novamente” (HAZELL, 1996, p. 214).

Guntrip recorda, em suas anotações, que Winnicott teria lhe apontado para o fato de que seu carro e sua pasta representavam todos os aspectos bons de seu *self* ativo independente, que ele naturalmente não queria perder. O reconhecimento compartilhado sobre seus temores de regressão permitiu Guntrip relaxar por algum tempo; mas o instável equilíbrio entre a necessidade de regredir e seu desejo de preservar o *status* de independência foi novamente experienciado no final daquela mesma sessão, quando Winnicott compartilhou com seu paciente um artigo que havia escrito recentemente. A sensação inicial de alegria em receber o artigo transformou-se subitamente em ansiedade, pelo fato de Guntrip supor que seu analista demandava de si, novamente, o surgimento de sua faceta adulta e independente na relação – o que implicaria um retorno precoce ao estado de maturidade.

À medida que a próxima sessão se aproximava, Guntrip sentia-se tenso, e não mais "dependendo" de seu analista. Ao perceber o que ocorria com seu paciente, Winnicott já inicia a sessão com a seguinte fala: “sim, fiquei preocupado com essa situação depois que te dei o artigo, e me questioneei se deveria tê-lo feito. Agora, já não mais consigo encontrar a criança com quem conversar...” (HAZELL, 1996, p. 214).

Essa situação traz muitas elucidações para a dinâmica que tenho vivenciado com alguns pacientes em meu consultório, e que escuto meus colegas também experimentarem no cotidiano clínico. É comum encontramos pacientes que necessitam viver a dependência na relação terapêutica, mas temem adentrar em uma situação de perda de controle de si mesmos e dos referenciais familiares sob os quais funcionam psiquicamente. Dessa forma, o que acaba frequentemente se estabelecendo é uma “diluição” da experiência de dependência no tempo; ou, ainda, uma experiência de dependência “disfarçada”, não explícita, com o analista.

Recordo-me aqui de um paciente que pretende ser sempre bastante objetivo nas sessões e me mostrar o quão maduro é em sua vida – ainda que constantemente, e sem ter muita consciência disso, me revele sua precariedade psíquica e a falta de uma rede social que pudesse lhe oferecer sustentação –, mas me escreve mensagens de texto aos finais de semana pedindo ajuda para algumas situações. Tais pedidos não conseguem ser feitos durante as sessões, o que revela sua dissociação. Ao poucos, venho apontando essa dinâmica para ele, o que tem surtido efeitos positivos, uma vez que já constato,

ultimamente, uma maior participação de seu pedido de ajuda dentro do enquadre das sessões.

A busca por ajuda que faz por meio das mensagens de texto também revela sua necessidade de fazer parte da vida íntima de alguém; é como se ele fizesse comigo um teste do quanto eu o permito adentrar em minha vida privada, do quanto eu aguento abrir mão de minha privacidade, ou de meu descanso, a fim de que ele possa fazer parte de minha vida. Por fim, ele me revela sua necessidade de estabelecer amizade (contato real com alguém), algo que ele não consegue encontrar em sua vida social.

Outro fenômeno recorrente na clínica é observado em pacientes que desempenham grandes performances profissionais, ou que ocupam posições bastante prestigiadas socialmente, e de grande responsabilidade técnica, mas não conseguem expressar nenhuma objetividade na relação de intimidade: se esquecem de fazer os pagamentos, ficam aborrecidos por terem que pagar por uma falta, ou utilizam-se do tempo das sessões de forma caótica. A experiência de intimidade, tão temida e rechaçada nas relações sociais, revela-se para eles um território desconhecido, no qual suas dificuldades e limitações pessoais são escancaradas. O estabelecimento de intimidade vai permitindo-lhes aceitar o convite à dependência, o que frequentemente acontece de forma lenta e titubeante (com idas e vindas).

A dependência, seja ela vivida de forma explícita ou implícita, sempre envolve uma capacidade de o analista se sacrificar, sair de um lugar profissional confortável e previsível. A exemplo disso, me recordo que certa vez, transcorridos alguns poucos meses de trabalho com uma paciente, percebi que a realização de sua análise seria muito beneficiada se aliada a um outro tipo de terapia, que envolvesse maior participação de seu corpo no encontro. Propus isso para ela e, para minha surpresa, ficou bastante brava comigo. Ao final dessa sessão, apontou alguns defeitos em minha personalidade e certas disfunções em minha corporeidade. Sendo ela uma profissional da saúde, me recomendou que procurasse um especialista para corrigir uma daquelas disfunções. Eu, de fato, segui sua orientação e na semana seguinte comecei o tratamento em questão. Depois de dois meses do ocorrido, ela aceitou aliar sua análise à terapia que eu anteriormente havia sugerido

Para alguns pacientes, é muito difícil receberem cuidado de alguém. No entanto, se nos revelamos pessoas também frágeis e dependentes de cuidado, eles conseguem aceitar suas condições, de modo a destinarem algumas de suas limitações de maneira mais promissora, ou seja, favorecendo seu processo de amadurecimento.

Uma vez mais, cito a importância de ser flexível no uso da dimensão temporal das sessões. Muitas pessoas não têm tempo ou recursos financeiros para fazerem mais de uma sessão por semana, mas a necessidade de estabelecerem uma comunicação profunda é evidente. Uma sessão com duração de duas horas, por exemplo, permite ao paciente experimentar a regressão à dependência, ainda que em uma medida moderada; no entanto, os efeitos transformadores na qualidade das sessões são notáveis.

Muitos objetos culturais também acabam servindo de extensão da relação terapêutica – um símbolo da continuidade das sessões. Para alguns pacientes, costumo recomendar filmes ou textos, justamente com o propósito de eles poderem ter acesso à continuidade da relação durante o intervalo das sessões. Esse tema do uso de objetos culturais na relação terapêutica será explorado em maior profundidade no próximo tópico, no qual aquilo que consideramos ser a segunda marca fundamental da antropologia winnicottiana será investigada.

4.2. A natureza paradoxal do *self* e o brincar no espaço potencial

No tópico anterior, me debrucei sobre a investigação a respeito de como o tema da dependência aparece em Winnicott, pois esse estudo me parece ser uma via riquíssima para se compreender os caminhos pelos quais a personalidade e a pessoa adentraram a clínica psicanalítica. No presente tópico abordarei uma outra faceta da antropologia winnicottiana – a insondabilidade do *self* – uma vez que ela também oferece material de estudo para nossos objetivos.

Ao longo da obra de Winnicott é possível recolher diversas expressões que ele designou para apontar a dimensão mais própria, singular – pessoal –, de alguém. No original, elas aparecem como: *the true self* (1965j, p. 184); *the secret self* (1965j, p. 187); *the private self* (1965j, p. 186); *the hidden true self* (1960a, p. 163); *the central self* (1960c, p. 46); *the core of the self* (1965j, p. 184); *the personal core of the self* (1965j, p. 182); *the infinitely rich core of the self* (1955c, p. 269); *the central still and silent spot of the patient's ego-organization* (1965j, p. 189); *the individual's non-communicating self* (1965j, p. 182); *the isolated core* (1965j, p. 187); *an incommunicado element* (1965j, p. 187)⁸³.

⁸³ Em português, essas expressões foram traduzidas respectivamente por: “verdadeiro *self*” (1960c, p. 46); o tradutor para o português traduziu *the secret self* apenas por *self*; “eu privado” (1965j, p. 169); “verdadeiro *self* oculto” (1960a, p. 169); “*self* central” (1960c, p. 46); “núcleo do *self*” (1965j, p. 167); núcleo pessoal

Além de ser uma dimensão extremamente pessoal, o “coração” do *self* humano também é inapreensível, intocável e, em última instância, incognoscível; ideia essa que Winnicott (1965j, p. 170) expressou por meio da seguinte frase: “sugiro que normalmente há um núcleo da personalidade que corresponde ao eu verdadeiro [...] [e] que este núcleo nunca se comunica com o mundo dos objetos percebidos”.

Essa região mais interna de uma pessoa encontra-se em tal estado de privacidade e ocultação, que Winnicott (idem, ibidem) afirmará que as experiências de “estupro ou de ser devorado por canibais são bagatelas”, quando comparadas com a violação do núcleo do *self*. Para ele, a tentativa de alterar ou tocar os elementos centrais do *self* por meio de uma comunicação direta ou forçada, advinda do exterior, configuraria um “pecado contra o *self*”.

Ao compreender a condição da interioridade humana dessa maneira, Winnicott apresentou para a psicanálise uma dilema de ordem fundamentalmente epistemológica (além de trazer consigo, evidentemente, repercussões éticas e técnicas, que serão analisadas adiante): é possível conhecer, de fato, o ser humano? É possível haver um encontro real entre duas ou mais pessoas? Ou ainda, por quais caminhos podemos entrar em contato com a singularidade de um paciente?⁸⁴

Diante de tal questão, sua resposta é: no *brincar* – na atividade criativa que acontece em um campo muito específico, que não é inteiramente subjetivo e tampouco totalmente pertencente ao mundo objetivo e compartilhado – uma “terceira área” da experiência humana. O brincar, que acontece no “espaço potencial” – outro nome para descrever essa “terceira área”, ou “zona intermediária” (tal como Winnicott cunhou o *único* “lugar” de possível comunicação verdadeira e de troca simbólica inter-humana) –

do eu (1965j, p. 166);); “o infinitamente rico núcleo do eu” (1955c, p. 364); “o núcleo central quieto e silencioso da organização do ego” (1965j, p. 172); “o eu do indivíduo que não se comunica (1965j, p. 166); “o núcleo isolado” (1965j, p. 170); elemento não-comunicável” (1965j, p. 170).

⁸⁴ Esse dilema epistemológico que Winnicott traz à tona para a prática psicanalítica já havia sido posto tanto pela filosofia antiga quanto pela teologia em suas respectivas áreas do conhecimento – cada uma à sua própria maneira e a partir de seu objeto central de investigação. No caso da primeira, a questão dos limites e dos possíveis métodos de conhecimento humano foi direcionada ao Ser; por sua vez, a esse respeito, a teologia devotou suas interrogações a esse respeito, tomando Deus como pauta fundamental. Tal modo prudente e extremamente respeitoso para se aproximar de uma entidade livre e criativa recebeu das tradições filosófica e teológica o nome de “apofatismo”; ou ainda, “perspectiva negativa do conhecimento” – uma vez que, ao invés de afirmar as propriedades que definiriam certo objeto do conhecimento, esse método epistemológico dele se aproximaria por meio de afirmações excludentes, ou seja, pelo que tal objeto não é. Tal postura epistemológica está ancorada no intuito ético de preservar a transcendência de certo objeto (sempre muito caro a seu investigador), bem como de marcar a impossibilidade de esse objeto ser capturado (em sua totalidade ou em sua essência) pelo intelecto humano. Desenvolvi um paralelo entre a postura respeitosa de Winnicott frente à incomunicabilidade do *self* e aquilo que o cristianismo denomina de caminho negativo, ou, teologia apofática em um artigo intitulado “O apofatismo winnicottiano a respeito do *self* e suas implicações clínicas” (JÁVERA e SAFRA, 2021).

define a fragilidade epistêmica da singularidade, pois assinala que o acesso ao “ser” de uma pessoa se dá apenas de forma indireta, sutil e, por fim, precária, pois sempre dependente da manutenção da experiência de “ilusão” entre os participantes do encontro.

Dessa forma, a fim de que se compreenda essa faceta da antropologia winnicottiana assentada na natureza paradoxal do *self*, bem como a epistemologia, a ética e a técnica (dimensões clínicas fundamentais) que dela decorrem, é necessário se ter clareza da relação entre os termos “ilusão”, “espaço potencial”, “brincar” e “gesto espontâneo” – todos eles, fenômenos marcados pela presença do paradoxo.

Winnicott (1971a) nos legou sua teoria a esse respeito de forma bem clara e detalhada no livro “O brincar e a realidade”. Aqui, o autor nos convida a acompanhar a compreensão que tem acerca das tarefas básicas da existência de um bebê no contato com seu ambiente de cuidado, e afirma que a experiência de ilusão (*illusion*) é fundante na descoberta-criação da realidade⁸⁵.

A possibilidade de desfrutar da ilusão é base, portanto, para o ingresso no espaço potencial, para o exercício do brincar que nele acontece e, por fim, para a emergência do gesto.

Com a intenção de construir sua narrativa para apresentar esse espaço de potencial uso criativo por parte do bebê, Winnicott nos remete, mais uma vez, à relação ideal de fusão inicial entre o lactente e sua mãe. Nesse contexto, em que o seio é oferecido para ser criado pela onipotência do bebê, o “objeto subjetivo” é por ele concebido. Por meio do estado devocional, que permite à mãe adaptar-se quase totalmente a seu filho, ela propicia para ele a oportunidade de ter a ilusão de que o seio é uma parte dele. Nesse momento, o seio passa a estar sob o controle mágico do bebê: “psicologicamente”, dirá Winnicott (1971a, p. 31), “o bebê mama de um peito que é parte dele, enquanto a mãe dá de mamar para um bebê que é parte dela.

O brincar teria sua origem justamente nessa experiência de onipotência e ilusão. No entanto, para que tal atividade realmente possa ser usufruída em sua complexidade, o bebê deverá avançar em termos maturacionais, a fim de vir eventualmente a perceber que há, na verdade, um “vão” entre ele e sua mãe, ou seja, que não estão de fato fusionados. Somente a partir dessa percepção ele poderá ter “espaço” para movimentar-se na relação, ou ainda, transitar entre si mesmo e o outro. É a partir dessa compreensão que Winnicott

⁸⁵ Para Winnicott, a ilusão diz respeito a uma experiência paradoxal, pois trata da criação de algo que já existe; uma apropriação pessoal e criativa de um objeto que já existia no mundo, mas que é vivenciada como criação inédita.

aponta que a tarefa subsequente da mãe suficientemente boa, que até então sustentou a ilusão de que ela e seu bebê são um, será a de desiludi-lo gradualmente.

A desilusão faz o bebê “acordar” para a percepção de que ele e sua mãe são duas pessoas, e não uma única entidade; essa experiência é, portanto, fundamental para a descoberta da *separação* – uma separação que, devido à confiança gerada no vínculo, não é sentida como tal, já que vivida enquanto potencialidade de união (mais um traço paradoxal da teoria winnicottiana).

Será a partir dessa lacuna revelada na relação que o bebê desenvolve a capacidade para se relacionar com os objetos de uma nova forma. Devido à natureza dessa relação – que não é mais puramente subjetiva – Winnicott (1971a) preferirá o termo “uso de objeto” a “relação com o objeto”. O uso de objeto já implica tanto a capacidade do bebê para repudiar aquilo que é percebido como “não-eu”, quanto para viver um certo distanciamento entre o objeto e o *self*.

Winnicott enfatiza em sua teoria que não é possível acessar essa experiência sem o estabelecimento de um forte sentimento de confiança do bebê para com seu ambiente de cuidado, uma vez que sem esse elemento fundamental a separação seria vivida como queda – experiência abismal, agônica e, portanto, disruptiva. Algumas frases comprovam sua preocupação em esclarecer a necessidade da presença desse fator: “A confiança na mãe representa um *playground* intermediário, a partir de onde se origina a ideia de mágica [...] o *playground* representa um espaço potencial entre a mãe e o bebê ou que une mãe e bebê (WINNICOTT, 1971a, p. 82); ou ainda: “O espaço potencial ocorre apenas em relação a um sentimento de segurança por parte do bebê, ou seja, de uma segurança relativa à confiabilidade da figura materna ou dos elementos ambientais, tendo a segurança como evidência de uma confiabilidade que está sendo introjetada (idem, p. 162).

Uma vez que o objeto que está em jogo nessa situação não tem mais somente a qualidade subjetiva, mas já porta traços da alteridade, ou seja, da realidade compartilhada, Winnicott prefere defini-lo como “transicional” – que está no trânsito (entre) entre duas instâncias, o “dentro e o “fora” do *self*. Dessa forma, pelas próprias palavras de Winnicott (1971a, p. 26), temos que “o objeto transicional não é um objeto interno (que é um conceito mental) – *ele é uma posse*” (itálico nosso). Winnicott (idem, p. 34) continua a esclarecer:

Essa primeira posse se relaciona, num momento anterior, com os fenômenos auto eróticos e o ato de chupar o punho e o polegar, e, mais adiante, com os primeiros bonecos e brinquedos macios ou duros. Essa posse se relaciona ao mesmo tempo com o objeto externo (o seio materno) e com o interno (o seio magicamente introjetado), *mas é diferente de ambos* (itálico nosso).

Em sua relação com o objeto transicional, o bebê passa de um controle onipotente com o mesmo, e, portanto, mágico, para um controle pela manipulação, que envolve erotismo muscular e o prazer de coordenação motora. É justamente pelo fato de convocar a participação de tais elementos na vida da criança que Winnicott descreveu o objeto transicional como “primeira posse” – já que uma experiência de domínio da vontade individual sobre o objeto, a partir do exercício da musculatura, está fortemente presente.

Esse é um objeto que vai ganhando muita importância para o bebê, diante do qual pode exercer seu poder criativo e sua apropriação pessoal:

O bebê pega um objeto externo, como parte do lençol ou do cobertor, e o leva até a boca com os dedos; ou de alguma maneira, o pedaço de tecido é segurado e chupado, ou nem chega a ser chupado [...] o bebê começa desde os primeiros meses a puxar fiapos de lã e ajuntá-los para utilizar no momento da carícia [...] movimentos labiais ocorrem, acompanhados por sons de “mam-mam”, balbucios, sons anais, as primeiras notas musicais, e assim por diante [...] À medida que o bebê começa a utilizar sons organizados (“mã”, “pa”, “da”), uma “palavra” pode passar a designar o objeto transicional (WINNICOTT, 1971a, pp. 17-18).

É nesse contexto de descoberta da separação e de exercício da vontade criativa sobre os objetos, nesse novo espaço aberto, que surge a capacidade do bebê para formar símbolos e deles se utilizar a fim de estabelecer “pontes criativas” entre si mesmo e o outro (que, agora, começa a ser percebido como de fato um outro). Os objetos transicionais são justamente esses símbolos.

Quando testemunhamos o uso de um objeto transicional por parte da criança, Winnicott (1971a, p. 156) dirá, “estamos diante tanto do primeiro uso que a criança faz de um símbolo como da primeira experiência do brincar”. Esse objeto é um símbolo da união entre o bebê e a mãe (ou parte da mãe), e seu uso simboliza a união entre duas coisas separadas no tempo e no espaço em que se inicia sua separação: “este é o espaço

que decidi examinar: *a separação que não é uma separação, mas uma forma de união*⁸⁶ (idem, p. 158, itálico nosso).

A partir dessa experiência de apropriação objetal, a criança está em condições para expandir as possibilidades do brincar. Segundo Winnicott (1971a, p. 83, o estágio seguinte diz respeito à capacidade de ela estar sozinha (em seu silêncio) e, mesmo assim, sentindo-se na presença de alguém em quem confia: “a criança agora brinca partindo da premissa de que a pessoa que ela ama e que, portanto, é confiável está imediatamente disponível e continua a estar disponível sempre que é lembrada após ter sido esquecida”.

O brincar, nesse momento, é justamente um brincar sobre o tema da separação, já que a figura do cuidador é percebida pelo bebê como alguém que reflete o que acontece no brincar (figura que some e que reaparece no jogo, repetidamente).

Após essa aquisição do brincar solitário – de uma solidão que é vivida como presença (WINNICOTT, 1958g) –, a criança pode vir a gozar de uma *sobreposição entre duas áreas do brincar*: “o caminho está preparado para que um brincar comum ocorra no interior de um relacionamento” (WINNICOTT, 1971a, p. 86). A partir dessa possibilidade, outros desdobramentos se seguirão, uma vez que do brincar compartilhado a criança pode vir a transitar em círculos de troca cada vez mais amplos, tais como a família, a própria sociedade na qual está inserida, bem como a Cultura como um todo.

Winnicott está sempre considerando a maturidade humana como um processo no qual o constante jogo entre investimento e desinvestimento objetal acontece; e é nesse sentido que afirma: “o objeto transicional do bebê passa por um desinvestimento gradual, especialmente a partir do desenvolvimento de interesses culturais”; e continua: “ao longo da vida, essa área [transicional] é mantida nas experiências intensas ligadas à arte, à religião, à vida imaginativa e ao trabalho científico criativo (WINNICOTT, 1971a, p. 34). A fim de que a experiência do brincar seja ampliada, é necessário que a pessoa possa abandonar tanto certo objeto quanto a maneira familiar de interagir com ele, para, assim, descobrir novos objetos e usos mais sofisticados e complexos dos mesmos⁸⁷.

⁸⁶ A concepção de símbolo que Winnicott está utilizando aqui está em plena sintonia com a etimologia da palavra grega *sym-ballei*, que significa “unificar”, “reunir”, “juntar” (“symbolize”, in the etymological sense [means] ‘put together’, ‘unify”, YANNARAS, 2007, p. 163); “a symbol [...] brings together (*sym-ballei*)”, YANNARAS, idem, p. 169).

⁸⁷ Outra frase de Winnicott (1971a, p. 72) que elucida essa ideia é: “Para mim, o significado do brincar ganhou uma nova coloração desde que comecei a observar os fenômenos transicionais, notando sua presença nos desenvolvimentos mais sutis desde o uso inicial de um objeto, ou uma técnica transicional, até os estágios máximos da habilidade humana de criar experiências culturais”.

O uso dos objetos no espaço potencial (ou seja, o brincar) tem para Winnicott, assim, a função de (1) promover autoconhecimento – descoberta do *self* por meio da identificação –, bem como de (2) enriquecimento do próprio *self* e de (3) estabelecimento de comunicação (real e autêntica) entre o mundo interno e a realidade compartilhada.

“É no brincar, e apenas no brincar”, ele dirá, “que a criança ou o adulto conseguem ser criativos e utilizar toda a sua personalidade, e somente sendo criativo o indivíduo pode descobrir o *self*” (WINNICOTT, 1971a, pp. 92-93). Para que tal descoberta aconteça, é necessário que o indivíduo consiga realizar um certo “descolamento” em relação à realidade objetiva e suas demandas. Somente a partir desse movimento pode ele adentrar em um estado de *relaxamento* propício para o brincar – algo muito próximo ao estado de não integração vivido no estágio inicial da vida, quando a integração ainda não havia sido alcançada⁸⁸. Winnicott (idem, p. 107) afirmará:

É apenas aqui, nesse estado não integrado de personalidade, que pode aparecer aquilo que descrevemos como criativo. *Se devolvido, e apenas se devolvido, isso pode se tornar parte da personalidade individual organizada, permitindo, em suma, que o indivíduo seja, que seja encontrado*; e, por fim, que postule a existência do *self* (itálico nosso).

Na citação acima, é possível reconhecer que Winnicott está assinalando que no brincar o inédito e o surpreendente (compreendidos como frutos da criatividade humana) podem ter lugar – sendo o “gesto espontâneo” o mensageiro e o realizador de tal possibilidade.

Winnicott postula o aparecimento do gesto espontâneo desde o início da vida de um ser humano: “periodicamente”, ele dirá, “um gesto do lactente expressa um impulso espontâneo; a fonte do gesto é o *self* verdadeiro, e esse gesto indica a existência de um *self* verdadeiro em potencial” (WINNICOTT, 1965m, p. 132). É muito importante que a mãe (cuidador mais imediato e contínuo no tempo) possa satisfazer esse gesto, acolhendo a onipotência infantil – o que é muito distinto de ela substituir o gesto do bebê pelo seu próprio, pois tal situação colocaria o bebê em estado de submissão e possível perda de espontaneidade. Dessa forma, é parte essencial da teoria winnicottiana a compreensão que “o *self* verdadeiro não se torna uma realidade viva exceto como resultado do êxito

⁸⁸ Poder brincar é resgatar algo desse estado de não-integração, o que faz o indivíduo vir a alcançar uma “realização de si relaxada” (*relaxed self-realization*) – condição única para que o *self* se revele.

repetido da mãe em responder ao *gesto espontâneo* ou *alucinação sensorial* do lactente” (idem, p. 133, itálico nosso).

Foi tendo em mente o efeito surpreendente como aquela marca que mais bem caracteriza o gesto espontâneo, que Winnicott também o denominou de *unexpected creative gesture* (WINNICOTT, 1996b, p. 278). Dessa forma, sublinhou que tanto o autor do gesto quanto aquele que o testemunha são surpreendidos por sua aparição.

Um outro aspecto presente na citação acima refere-se à necessidade de essa descoberta surpreendente do *self* dar-se em presença viva de um outro – pois, “se devolvido, e apenas se devolvido, isso [o criativo] pode se tornar parte da personalidade individual organizada, permitindo, em suma, que o indivíduo seja, que seja encontrado” (WINNICOTT, 1971a, p. 107). A descoberta do *self* acontece, assim, em um campo paradoxal de comunicação, já que demanda tanto uma troca explícita – por meio do gesto e de sua recepção –, quanto uma implícita, pela qual se mantém intacta a privacidade e o silêncio originários do núcleo da pessoa.

Segundo Winnicott (1965j, p. 167), “o relacionamento e a comunicação significativas são silenciosas”. Quando o autor faz essa afirmação, tem em consideração o fato de que, embora as pessoas maduras se comuniquem e apreciem se comunicar umas com as outras, cada indivíduo é profundamente solitário, em permanente estado de não comunicação com o mundo externo, “desconhecido, na realidade nunca encontrado”, já que, “no centro de cada pessoa há um elemento não-comunicável, e isto é sagrado e merece muito ser preservado” (idem, p. 170).

Tendo tal complexidade humana em vista, Winnicott propõe que os psicanalistas estejam continuamente se interrogando sobre o fato de estarem, em sua prática com os pacientes, oferecendo lugar para a *não-comunicação*: “devemos nos perguntar se nossa técnica permite ao paciente comunicar que ele ou ela não está se comunicando. Para isso acontecer nós analistas precisamos estar prontos para o sinal: ‘Não estou me comunicando’, e sermos capazes de distingui-lo do sinal de tensão associado ao fracasso na comunicação” (WINNICOTT, 1965j, p. 171).

Essa marca antropológica reconhecida por Winnicott assinala que o brincar no espaço potencial é uma demanda tanto ética quanto técnica da clínica psicanalítica, uma vez que somente nesse lugar paradoxal – nesse lugar do “entre” –, o *self* pode se revelar (também se ocultando), se comunicar (também se silenciando) e se enriquecer, ou seja, amadurecer (estar em constante trânsito em direção a uma mais além).

Uma vez que o brincar é a condição imprescindível para o estabelecimento da comunicação do que é mais verdadeiro de alguém, a dinâmica da relação psicoterapêutica deve, a fim de realizar seu propósito terapêutico e de constituição de autenticidade pessoal, acontecer sempre *dentro* dessa área da experiência. Tal compreensão levou Winnicott (1971a, p. 92) afirmar:

A psicoterapia ocorre na intersecção entre duas áreas do brincar: a do paciente e a do terapeuta. Se o terapeuta é incapaz de brincar, ele não está apto para o trabalho. Se o paciente é incapaz de brincar, algo precisa ser feito para que se torne capaz disso, e só então a psicoterapia pode começar. O brincar é essencial porque é nele que o paciente pode ser criativo.

Na visão de Winnicott, o dispositivo psicanalítico foi desenvolvido, desde seu surgimento, como “uma forma altamente especializada de brincar, em prol da comunicação consigo mesmo e com os outros” (Winnicott, *idem*, p. 74).

No entanto, essa *vocação* originária da psicanálise foi muitas vezes ignorada por parte de seus adeptos, de tal modo que a teoria dela advinda ganhou uma aparência de ferramenta do conhecimento extremamente invasiva à interioridade humana – fato esse reconhecido por Winnicott (1965j, p. 170), quando afirma: “podemos compreender a raiva que as pessoas têm da psicanálise, que penetrou um longo trecho personalidade humana adentro, e que provê uma ameaça ao ser humano em sua necessidade de ser secretamente isolado”.

A preocupação relacionada a esse potencial incômodo oriundo da teoria psicanalítica e do mau uso que pode incorrer, já havia sido expressa por Freud (1910), na ocasião em que elabora o texto “Sobre a psicanálise selvagem”. Nesse momento, ele chamara a atenção para a possibilidade de um analista, em sua prática, vir a colocar-se no lugar de tudo saber, deixando de escutar seu analisando de maneira cautelosa, paciente e investigativa; lançando-se, assim, de forma “selvagem” – leia-se precipitada e invasiva – a fazer interpretações de cunho teórico e dogmático.

Winnicott resgata essa preocupação freudiana e a atualiza em seu meio, apontando para o fato de que quando uma interpretação analítica não acontece na área de encontro criativo entre o profissional e seu paciente, terá o potencial de promover submissão, ou então, de provocar (sem necessidade) o aparecimento da resistência. “Quando o paciente não tem capacidade de brincar”, conclui Winnicott (1971a, pp. 88-89), “a interpretação simplesmente não tem utilidade ou causa confusão. *Quando existe um brincar mútuo*, a

interpretação feita de acordo com os princípios psicanalíticos estabelecidos dá continuidade ao trabalho terapêutico” (itálico nosso). Esse tipo de constatação teria levado o analista inglês, ainda, a confessar-se para seu público, quando já em sua maturidade clínica:

Foi somente nos últimos anos que me tornei capaz de esperar pela evolução natural da transferência oriunda da confiança crescente do paciente na técnica e no *setting*, evitando interromper esse processo natural ao fazer interpretações. Devo destacar que estou me referindo ao ato de interpretar, e não às interpretações em si. Fico estarecido quando penso em quantas vezes impedi ou adiei mudanças profundas em pacientes de determinada categoria de classificação devido à minha necessidade pessoal de interpretar. Quando somos capazes de esperar, o paciente chega à compreensão criativamente e com grande alegria e sinto mais prazer com isso do que sentia antes por achar que estava sendo esperto (WINNICOTT, 1971a, p. 142).

Essa mudança no uso da técnica teria advindo da percepção, por parte de Winnicott, de que a psicoterapia apenas alcançava sua potencialidade e razão de ser quando se fazia dispositivo de encontro interpessoal, com o intuito de permitir ao paciente apropriar-se de seu processo criativo. Não mais a psicanálise seria compreendida como recurso terapêutico cuja única intenção seria transformar conteúdos inconscientes em conscientes, mas também como atividade que gera oportunidade para apropriação da criatividade originária e singular por parte dos pacientes, a qual lhes possibilita a construção de um lugar pessoal a partir do qual possam existir:

Psicoterapia não é fazer interpretações perspicazes e apropriadas; em grande medida, é devolver constantemente ao paciente aquilo que ele mesmo traz. Trata-se de uma complexa derivação do rosto que reflete o que está lá para ser visto. Gosto de pensar dessa maneira sobre meu trabalho e que, se eu o fizer bem o bastante, o paciente encontrará o próprio *self* e será capaz de existir e de se sentir real. Sentir-se real é mais do que existir; é encontrar um modo de viver como si mesmo, de se relacionar com objetos como si mesmo e de ter um *self* para onde fugir em busca de relaxamento (WINNICOTT, 1971a, p. 187).

A antropologia pautada no paradoxo do *self* veio a redefinir a dimensão técnica da psicanálise, até então sustentada exclusivamente na ferramenta interpretativa, já que, para Winnicott (idem, p. 88), “uma psicoterapia profunda pode ser feita sem um trabalho interpretativo”.

As tarefas psicanalíticas fundamentais passarão a ser, portanto, (1) alcançar a experiência de surpresa, causada pela aparição do self (por meio do gesto) no brincar que ocorre no espaço (potencial) entre a dupla – e mais ainda, entre a dupla e a cultura que a circunda; bem como (2) promover o reconhecimento da singularidade do paciente e o auxiliar a encarná-la em seu cotidiano. Essa nova perspectiva clínica é bem apresentada por meio de frases como: “O momento mais significativo é aquele em que a criança se surpreende consigo mesma, e não o momento em que faço uma interpretação perspicaz” (WINNICOTT, 1971a, p. 88); e “mesmo que nossos pacientes não fiquem curados, eles nos são gratos por vê-los como realmente são” (idem, p. 187).

Em minha experiência clínica, tenho podido ajudar alguns pacientes a serem reconhecidos em suas singularidades e a se enriquecerem pessoalmente por meio de certos materiais culturais. Com um deles, que tem o hábito de se apresentar como alguém bastante confuso em relação à sua identidade, frequentemente nomeando-se de “perdido”, pude “devolver” algumas das facetas de seu *self* (de acordo com minha percepção a esse respeito), por meio do auxílio de determinados filmes.

Conforme o paciente me apresentava suas questões, eu era remetido a alguns filmes que já havia assistido, os quais passei a recomendar para ele. Dessa forma, o paciente foi tendo a experiência de “se ver na tela” (suas palavras), o que facilitava seu processo de autoconhecimento e de comunicação dos conteúdos de sua interioridade dentro da relação analítica.

Com o passar do tempo, paciente e eu tínhamos a impressão de que muitos daqueles filmes não apenas revelavam sua maneira de ser e apresentavam plasticamente seus dilemas pessoais (função especular), mas o ajudavam a constituir uma nova identidade, pois lhe apresentavam novas possibilidades de ser, novas soluções ou direcionamentos para seus problemas. Dessa maneira, os materiais culturais (escolhidos dentro de uma relação pessoal) acabavam também por ter uma “função formativa” de seu self. Os personagens dos filmes eram vividos como seus amigos, como portadores de histórias diante das quais ele podia se inspirar e trocar – mover-se em sua interioridade e expandir seu horizonte de vida.

Um fenômeno semelhante ocorreu no processo analítico de uma outra paciente, que havia perdido um ente querido havia pouco tempo. Ela teve o processo de elaboração de sua experiência de luto muito facilitado por alguns filmes sugeridos por mim, que abordam justamente essa temática. Em minha posição de terapeuta, muitas vezes me via

mais como alguém que a ajudava a ser curada pela troca com os filmes do que o próprio agente terapêutico.

O que trago aqui para consideração é a ideia de que a experiência cultural que a paciente estabelecia, a partir de nossa relação, revelou um potencial de cura maior do que aquele que era oferecido pelo próprio campo transferencial. Posso afirmar que a relação transferencial ajudou-a a se lançar em experiências culturais curativas e, mais ainda, a aprender a buscar no campo cultural elementos e materiais portadores de um potencial transformador para as questões que apareciam em sua vida. Em vez de a transferência ser o campo privilegiado de cura ou de elaboração, era, ao contrário, a dimensão que sustentava tal processo.

Essa capacidade humana para estabelecer identificação com uma experiência cultural e, a partir dela, alcançar uma transformação necessária, foi clara e didaticamente apreendida por mim quando assisti um filme intitulado “Amanda” (dirigido por Mikhaël Hers, 2018).

O filme relata a história de uma menina de dez anos de idade que vivia com sua mãe, e que era muito próxima de seu tio materno, quem lhe dedicava muita afeição. Seu pai não era uma pessoa presente em sua vida. Por volta da metade do filme, a mãe de Amanda falece, e seu tio, de apenas vinte e poucos anos, torna-se sua figura adulta de referência; ainda que sustentando emocionalmente a sobrinha e lhe oferecendo todo o suporte necessário para o atravessamento de sua dor, Amanda aparenta não apenas estar perdendo vitalidade, como a esperança de que possa novamente se conectar intensamente com a vida (compreendemos que a perda da mãe era também a perda de sua própria capacidade para continuar vivendo de forma esperançosa).

Em certo momento do filme, o tio de Amanda proporciona-lhe uma situação que a auxilia a mover-se internamente em relação a suas questões psicológicas e existenciais. Eles vão a uma partida de tênis (esporte favorito do tio) e Amanda se liga bastante à dinâmica do jogo. Decorrido certo tempo da partida, um dos jogadores começa a perder muitos pontos sequencialmente, o que faz Amanda ficar aflita. Conforme o jogador afunda-se em sua má fase, Amanda se reconhece nele, bem como na impossibilidade de ambos reverterem o cenário desolador em que se encontram. Ela passa a chorar copiosamente e seu tio não compreende o porquê de tanta aflição de sua parte. Ele lhe assegura que o jogo ainda está em andamento e que o jogador que está perdendo pode, a qualquer momento, virar a partida; no entanto, ela está inconsolável e totalmente

identificada com o fracasso do jogador, e, ainda mais, com o fato de ele estar sendo massacrado pela dureza da realidade.

Algo de mágico e belo ocorre no filme quando o jogador, que até então perdia, passa a recuperar-se. Amanda começa a torcer timidamente para ele. O jogador ganha um set e segue se recuperando; e então Amanda passa a vibrar intensamente, o que nos leva a pensar que ela não somente vibrava pelo jogador, mas também pela recuperação da esperança que ali nascia em sua interioridade – de ela mesma poder “vencer” tanto a tristeza quanto a paralisia trazidas pela perda de sua mãe.

Amanda havia “entrado” completamente no jogo, e isso a permitiu “mover-se” internamente junto à partida, bem como a transformar-se junto à dinâmica que assistia/participava. Ela recebe uma “lição transformadora” daquele jogo, e dele se despede já estando em uma posição subjetiva (ou interna) distinta daquela à qual esteve submetida há tantos meses.

Em interface com o que foi até aqui apresentado a respeito da teoria winnicottiana sobre o brincar no espaço potencial, essas experiências relatadas fazem-me considerar que o campo cultural tem um poder de transformação que supera aquele oferecido pelo da intersubjetividade. Esse último campo porta uma certa limitação, ao passo que o primeiro abre a subjetividade humana para uma infinidade de possibilidades de troca, alargando a capacidade humana de se constituir.

A partir dessa compreensão, entende-se de que maneira Winnicott, por meio de sua antropologia (assentada fundamentalmente na dependência e na natureza paradoxal do self), de sua teoria sobre o brincar e de sua postura clínica (carregada de pessoalidade e voltada para a troca no espaço potencial), permitiu um alargamento do dispositivo psicanalítico, no que se refere ao encontro com a alteridade. O “outro” a que Winnicott muitas vezes remete seus pacientes – o espaço potencial – é uma modalidade de alteridade mais expandida do que aquela que a psicanálise permitia até então adentrar na relação analítica e, portanto, mais promissora para a constituição humana, já que portadora de um maior potencial transformativo.

4.3. A concepção de pessoa encontrada em Winnicott

O reconhecimento da dependência absoluta inicial do ser humano aos cuidados ambientais promoveu uma nova compreensão antropológica, fundada na convicção de que o que move o desenvolvimento humano é a busca por relação. Tal perspectiva deu

oportunidade para que a teoria psicanalítica se distanciasse da herança antropológica assentada na biologia, podendo, assim, se ancorar em um trabalho clínico que favorece o desabrochar do self, do ser mesmo de alguém, ou então, da singularidade⁸⁹ – com temos nomeado, aqui, aquilo que emana de um *self* que pode existir em sua autenticidade.

Sempre que as palavras “pessoa” (*person*) ou “pessoal” (*personal*) surgem nos escritos de Winnicott, referem-se àquilo que é mais próprio de alguém, ou mesmo de um bebê ainda sem recursos mentais, ou seja, sem ter passado por um complexo processo de formação de identidade.

Em uma conversa realizada na rádio BBC de Londres, no ano de 1947, e que, mais tarde, veio a ser publicada com o título de *The baby as a person*, em 1987, Winnicott expõe sua compreensão de que, pelo fato de poder ser criativo e imaginar o que acontece em seu corpo, ou seja, imaginar as funções corporais que seu corpo exerce, o bebê desde muito cedo já poderia ser considerado uma pessoa. Ele dirá: “o bebê não é apenas um corpo, ele é uma pessoa” (WINNICOTT, 1949c, p. 79).

Em um outro texto, ele reitera sua posição:

Eu tenho pensado em como começar a descrever bebês como pessoas. É fácil ver que, quando a comida entra no corpo do bebê, ela é digerida, e parte dela é distribuída e usada para o crescimento. Parte dela é armazenada como energia, e parte dela é eliminada de uma forma ou de outra. Isso é olhar para o bebê com interesse apenas no corpo como entidade física. Mas se olharmos para o mesmo bebê, nos interessando pela pessoa que está ali, podemos ver facilmente que há também uma experiência de alimentação imaginativa. Os dois tipos de alimentação – física e imaginativa – estão conectados e se baseiam um no outro (WINNICOTT, 1964a, p. 75, tradução nossa).

Ao nos debruçarmos sobre a antropologia de Winnicott, concluímos que todo ser humano nasce com o potencial para ser pessoa (*person*), ou seja, nasce disposto – e isso é uma oferta da própria natureza humana, que confere ao Homem um ímpeto, uma tendência ao amadurecimento – a criar e a se apropriar do mundo à sua maneira, bem como a expressar a singularidade que o marca, ou seja, a realizar gestos que revelam sua autenticidade e que apresentam o inédito-surpreendente. A concepção winnicottiana de pessoa está atrelada, portanto, à ideia de um verdadeiro *self* em potencial.

⁸⁹ Estamos nos utilizando do termo “singularidade” para dizer respeito ao que é mais próprio de alguém. No entanto, também poderíamos utilizar aqui o termo “pessoalidade”, para nos referirmos àquilo que emana de uma pessoa, ou seja, suas marcas pessoais. No entanto, isso criaria uma confusão com o sentido de pessoalidade que temos conferido ao longo do trabalho, que vem sendo referido ao modo por meio do qual uma relação pode se dar, e que é oposta à impessoalidade, frieza e distanciamento humanos.

Esse potencial pode ser acolhido ou não; quando o é, o bebê desde cedo pode manifestar uma “vida pessoal”, e que, portanto, é vivida como real. No caso de um desencontro entre tal potencial e as condições ambientais presentes, o bebê passa a desenvolver uma vida interna que faz pouco contato com o mundo externo e compartilhado, não podendo existir de forma pessoal, mas submissa e empobrecida – dessa forma, impessoal.

O *self* pessoal é aquele que pode inicialmente ser criativo para, em seguida, se enriquecer com a realidade compartilhada e caminhar para uma maior independência em relação às figuras de cuidado familiar. Uma existência humana “pessoal” é aquela que pode estabelecer relações de intimidade com os outros, ou adentrar o universo cultural, para encontrar ali o que necessita para seu amadurecimento.

A pessoa (*person*), segundo Winnicott, se constitui no contato com os objetos, ou melhor, no contato pessoal, criativo, com os objetos: inicialmente, a partir da criação do objeto subjetivo; mais tarde, com o uso dos objetos transicionais; e, por fim, no trânsito realizado a partir do encontro com os objetos culturais. Sendo assim, a base dessa constituição está sempre relacionada à capacidade humana para se identificar com os objetos.

O amadurecimento humano acontece por meio de uma crescente sofisticação da capacidade para se identificar – de vir a ser a partir das qualidades de um objeto. Para Winnicott, identificar-se com algo é o mesmo que amar⁹⁰ – é poder se colocar no lugar de alguém ou alguma coisa e viver sua realidade. Em certa oportunidade, ele afirma a esse respeito:

No caso da maior parte dos bebês, o fato de serem desejados e amados pelas mães, pais e demais membros da família fornece-lhes o contexto no qual cada criança tem a oportunidade de se tornar um indivíduo, não apenas realizando seu destino seguindo a trajetória do legado hereditário (na medida em que a realidade exterior o permita), mas também feliz por ser capaz de identificar-se com as outras pessoas, animais e coisas do meio ambiente, bem como com a sociedade e sua perpétua auto organização (WINNICOTT, 1970a, p. 77).

O ideal de maturidade seria, para Winnicott, a possibilidade de um indivíduo se identificar com as coisas “sem demasiado sacrifício do impulso pessoal” (WINNICOTT,

⁹⁰ Na seguinte frase, Winnicott (1958b), apresenta o amor como sinônimo de identificação: “A mãe segura o bebê (no útero, nos braços) e através do amor (identificação) sabe de que maneira adaptar-se às necessidades de seu ego” (p. 298).

1965u, p. 218), e também sem perda demasiada dos impulsos agressivos. Quando isso é possível, o indivíduo “se torna capaz de assumir responsabilidades e ajudar a manter ou modificar, e mesmo alterar completamente o legado da geração anterior” (idem, ibidem).

Para se identificar, a pessoa precisa saber brincar – algo que envolve três movimentos complexos: sair de si, se envolver com algo, e voltar para si mesma – enriquecida agora pelo encontro com a alteridade que é vivida em contato com a própria subjetividade. A pessoa é, portanto, fruto do “entre” – *entre o universo interno e o compartilhado: um eterno habitante dessa terceira dimensão da experiência.*

É possível perceber, ao longo do que foi apresentado até aqui, que o autor pensa a constituição humana como pessoa (*person*) a partir de um processo.

O início desse processo está atrelado ao potencial humano para ser pessoa, potencial esse que pode ou não encontrar acolhimento e, portanto, estimulação, por parte do ambiente. Quando esse acolhimento não ocorre, o potencial para ser pessoa fica à espera de uma oportunidade para vir a se manifestar, ou ainda, se recolhe para a interioridade do bebê, não podendo ser exercido na relação com o outro, com a realidade externa. Essa situação é bem exemplificada por Winnicott quando discute a questão da formação de um falso *self*. No entanto, quando o bebê encontra condições favoráveis para ser criativo, para ter seu gesto apresentado e bem recebido como material de comunicação com o ambiente, alcança o primeiro passo na realização de sua personalidade⁹¹, ou então, de sua singularidade.

Um próximo passo para o desenvolvimento do ser humano como pessoa aconteceria quando a criança pode vir a se discriminar do outro com a qual se manteve fusionada desde seu nascimento. Quando a integração da personalidade e o “estágio do concernimento” (ou da preocupação) são alcançados, Winnicott (1963b) dirá que a criança se torna uma “pessoa inteira” (*whole person*), podendo ser, a partir daqui, responsável por algumas de suas ações.

Após ter atravessado com certo sucesso nas primeiras etapas do desenvolvimento, a criança alcança um status de unidade, situação essa que envolve a formação de uma “membrana limitadora”, que a permite diferenciar o que é interno e o que é externo. Eis as considerações de Winnicott sobre esse novo momento do ser pessoa:

⁹¹ O termo personalidade está sendo empregado aqui como aquilo que emana da pessoa, e não como características de uma relação.

O resultado do progresso normal no desenvolvimento do lactente durante esta fase [inicial] é que ele chega ao que se poderia chamar "estado unitário". O lactente se torna uma pessoa, com individualidade própria. Associada a isso está a chegada do lactente à existência psicossomática, que começa a adquirir um padrão pessoal; eu me referi a isso como a inserção da psique no soma. A base dessa inserção é a ligação das experiências funcionais motoras e sensoriais com o novo estado do lactente de ser uma pessoa. Como um desenvolvimento adicional vem a existir o que poderia se chamar de membrana limitante, que até certo ponto (normalmente) é equacionada com a superfície da pele, e tem uma posição entre o "eu" e o "não-eu" do lactente. De modo que o lactente vem a ter um interior e um exterior, e um esquema corporal. Deste modo começam a ter sentido as funções de entrada e saída; além disso, se torna gradualmente significativo pressupor uma realidade psíquica interna ou pessoal para o lactente (WINNICOTT, 1960c, pp. 44-45).

Essa nova aquisição, “a individualidade própria”, permite à criança se lançar em um caminho crescente de identificação com o que é externo a si, e dessa forma, se enriquecer pessoalmente, se apropriar de maneira singular a partir do encontro com a realidade compartilhada. Quando isso ocorre, a pessoalidade da criança, ou, posto de outra forma, a singularidade da pessoa, pode se manifestar de maneira cada vez mais ampla e sofisticada. A partir daqui, é possível ao ser humano se tornar cada vez mais pessoa.

A constituição da pessoa (*person*), como vista neste capítulo, se dá de maneira distinta daquela pela qual o “sujeito” (do inconsciente) é formado, uma vez que, ao passo que esse caminho de constituição humana acontece exclusivamente por meio de um mergulho de certo indivíduo em sua profundidade – para dentro de si –, o percurso de formação da pessoa acontece em um “entre”, no campo paradoxal, que inclui a dimensão subjetiva e a realidade compartilhada.

A reformulação antropológica feita por Winnicott, que inclui tanto a dependência absoluta, quanto a insondabilidade do self, abriu ainda mais a psicanálise para uma nova maneira de manejar o trabalho terapêutico e, portanto, de configurar a relação analítica. Um novo “outro” passou a ser convidado a interagir com a subjetividade dos pacientes, e, assim, novas habilidades (dimensão técnica) foram demandadas do profissional.

Até aqui, propus um percurso histórico pela psicanálise que nos permitiu exercitar a intrínseca relação entre antropologia, alteridade, uso da dimensão transferencial e destino da constituição humana. Minha intenção, a partir do próximo capítulo, é apresentar e desenvolver o tema da constituição humana que vai além do que já foi apresentado, ou seja, de um modelo de constituição que acontece não apenas “para

dentro”, ou somente no “entre”, mas também “para fora”: no encontro da pessoa com uma alteridade que se lhe apresenta totalmente outra, não familiar, radical, portanto.

O que marca a “pessoa-*self*” é a capacidade de expressão criativa da singularidade individual a partir do brincar no espaço potencial. Agora, quando uma pessoa faz de sua singularidade a expressão de um Outro (alteridade radical) que lhe é caro – um sentido, ou um valor existencial –, pode-se compreender que ela realiza um movimento de saída de si mesma, ou ainda, de morte ou “des-criação” de si, o que faz seu modo de viver assumir um caráter devocional, já que uma faceta transcendente da vida passa a dirigir seus gestos cotidianos; aqui, finalmente, estamos tratando da especificidade do ser “pessoa-*prosopon*”.

No entendimento de Safra (2006), o próprio Winnicott já havia deixado pistas para pensarmos esse caminho pouco investigado de constituição humana assentado na perspectiva da “des-criação” do *self*, quando afirmou, em uma palestra proferida a 25 de outubro de 1970, poucos meses antes de falecer: “Há muito crescimento que é crescimento para baixo. Se eu tiver uma vida razoavelmente longa, espero encolher e tornar-me suficientemente pequeno para passar pelo estreito buraco chamado de portas da morte” (WINNICOTT, 1984g, p. 225)⁹².

Assim, a pessoa, compreendida a partir de *prosopon*, pode ser vista como fruto da constituição humana que acontece no sentido de um “crescimento para baixo”, de um “apequenamento” do *self*, ou ainda, de “morte” do *self* a fim de que um “Outro”⁹³ seja a própria expressão do indivíduo – uma maneira de viver o processo de identificação com o Outro que é radical.

O próximo capítulo será dedicado a essa investigação, que se nos apresenta muito promissora para abordar algumas das questões mais candentes da contemporaneidade – momento histórico marcado por um profundo esquecimento da real condição humana (do *ethos* humano) – ou, ainda, das tarefas fundamentais do ser humano em seu percurso existencial.

⁹² *A great deal of growing is growing downwards. If I live long enough I hope I may dwindle and become small enough to get through the little hole called dying* (WINNICOTT, 1984g, p. 190).

⁹³ Esse Outro é sempre transcendente, ou seja, não empírico e, dessa forma, se apresenta para o ser humano como absoluto. No próximo capítulo tratarei de esclarecer essa situação e justificarei o uso da letra maiúscula para me referir a essa modalidade de alteridade.

5. Os fundamentos da concepção antropológica de pessoa (*prosopon*) e sua apresentação para a clínica psicanalítica

Em um artigo intitulado “O amor primitivo na constituição da subjetividade”, em ocasião da comemoração do centenário de nascimento de D. W. Winnicott, realizada na Universidade de São Paulo (CATAFESTA, org., 1997), Gilberto Safra faz uma contribuição bastante ousada e desconcertante⁹⁴, ao questionar o quanto a comunidade de psicanalistas winnicottianos estaria de fato “usando”⁹⁵ as ideias de Winnicott, ou apenas seguindo de maneira idólatra a sua teoria; ele se pergunta: “estaríamos matando Winnicott em nossa imaginação para que suas ideias realmente fecundem a nossa maneira de ser e trabalhar?” (SAFRA, 1997, p. 40).

Nesse momento, Safra se mostra descontente com o destino que a teoria winnicottiana estava tomando no meio psicanalítico simpático à recepção do pensamento do analista britânico, uma vez que, para o autor, “o mais frequente tem sido a idealização de Winnicott, algumas vezes a mumificação ou a homogeneização de seus trabalhos, outras o aparecimento de falsos *selves* winnicottianos e o pior: o oportunismo de alguns embarcando na nova moda, na busca de uma carreira, aparentemente, fácil” (idem, *ibidem*).

O que se pode notar a partir do material que Safra vem produzindo nos últimos vinte e cinco anos é, de fato, um uso da teoria winnicottiana; isto porque o autor brasileiro tem desenvolvido muitos dos pontos teóricos levantados por Winnicott e os tem conduzido para um novo lugar; ou, ainda, tem expandido muitos dos assinalamentos de Winnicott acerca da condição humana e, dessa forma, inaugurado uma nova antropologia – que não conflita com aquela proposta por Winnicott, mas dela se distancia consideravelmente, justamente por fundamentar e compreender a condição humana a partir do registro ontológico⁹⁶ (SAFRA 2004; 2006).

⁹⁴ Esse artigo é o primeiro capítulo do livro “A clínica e a pesquisa no final do século: Winnicott e a universidade”, que conta com dezenas de artigos de diversos autores. Pelo fato de abrir o livro, o artigo de Safra carrega ainda mais a marca de uma intervenção.

⁹⁵ De acordo com o pensamento de Winnicott (1971a), “usar” um objeto implica a morte desse mesmo objeto, realizada simbolicamente pelo gesto criativo de alguém.

⁹⁶ Em seu livro “A hermenêutica na situação clínica”, Safra (2006) se utiliza da distinção conceitual realizada por Heidegger, em “Ser e tempo”, entre o registro ôntico e o ontológico, ou ainda, entre o registro do ente e o registro do ser. “O ôntico”, diz ele, “refere-se aos fatos da existência humana, enquanto o ontológico diz respeito às estruturas a priori que definem as possibilidades realizadas em cada existência humana”. Para o autor, o ser humano é compreendido como um ente ôntico-ontológico, pois “tem em seu modo de ser a possibilidade de mover-se continuamente em meio aos acontecimentos de sua vida ao longo

No capítulo anterior foi reconhecida e bastante sublinhada uma das marcas essenciais da antropologia winnicottiana: a dependência inicial (absoluta) do bebê aos cuidados ambientais. Safra, por exemplo, não contradiz Winnicott a esse respeito, mas transporta essa característica que o último aponta para o registro do “ser” do Homem, frisando que a dependência que possibilita sua existência não descreve apenas a situação inicial do bebê, mas a própria condição humana.

Tomando a afirmação de Winnicott de que “um bebê não existe”⁹⁷ como paródia, podemos, a partir do estudo da obra de Safra, afirmar que “o indivíduo não existe” – seja ele prenhe de recursos psíquicos, simbólicos, sociais, econômicos, etc. –, uma vez que o psicanalista está convencido de que “nenhum nirvana é possível para uma só consciência. Uma só consciência é um *contradictio in adjecto* (uma contradição em si). A consciência é essencialmente plural” (BAKHTIN apud SAFRA, 2006, pp. 99-100).

Safra explicita tal compreensão em outra oportunidade, desta vez com suas próprias palavras:

Na psicanálise de orientação winnicottiana, essa questão é abordada por meio da compreensão de que o bebê necessita da sustentação, para não despencar na experiência do cair para sempre, (infinito potencial). Por essa ser uma das facetas originárias da condição humana, temos que *essa questão da instabilidade não se relaciona só ao bebê, mas é questão fundamental de todo homem. O ser humano necessita sempre da sustentação ofertada pelo outro* (SAFRA, 2015, p. 2, itálico nosso).

Por meio de afirmações como essas, pode-se constatar que Safra dá um “salto” em relação à teoria winnicottiana. Essa nova maneira, mais expandida, de compreender a dependência humana (necessidade de sustentação dada por um Outro) também pode ser reconhecida a partir da comparação de duas frases oferecidas pelos dois autores. Em certa ocasião Winnicott (1958j, p. 1) assinalou:

Há algo na mãe de um bebê que a torna particularmente qualificada para proteger seu filho nesta fase de vulnerabilidade, e que a torna capaz de contribuir positivamente com as claras necessidades da criança. A mãe

do tempo (registro ôntico), ao mesmo tempo em que a sua própria condição originária lhe revela os fundamentos de si mesmo (registro ontológico)” (SAFRA, 2006, pp. 21-22). Essa discriminação tem permitido Safra pensar as questões humanas não apenas encerradas ao sofrimento psíquico, mas compreender o próprio sofrimento, inclusive o de ordem psíquica, como revelação da condição humana, como revelação do próprio ser do Homem.

⁹⁷ “Não existe algo que possamos chamar ‘um bebê’ – o que significa que se você se propõe a descrever um bebê, descobrirá que está descrevendo um bebê e alguém. Um bebê não pode existir sozinho, mas é essencialmente parte de um relacionamento” (WINNICOTT, 1947b, p. 88, itálico nosso).

é capaz de desempenhar esse papel se se sentir segura; se se sentir amada em sua relação com o pai da criança e com a própria família; e ao sentir-se aceita nos círculos cada vez mais amplos que circundam a família e constituem a sociedade.

Winnicott está reconhecendo aqui que o bebê depende de uma mãe para se desenvolver, mas essa, por sua vez, a fim de que possa desempenhar satisfatoriamente seu papel materno, necessita da sustentação de seu entorno. Ainda que Safra aceite essa formulação de Winnicott, vejamos de que maneira ele expõe sua compreensão sobre o tema referente à sustentação comunitária presente na vida de um indivíduo:

Cada povo tem um estilo próprio de movimentação, de gestualidade. Esse fenômeno já está presente na maneira como o acalanto do bebê é realizado. Trata-se de uma configuração étnica que entra no mundo da criança, quando o corpo materno pode se organizar segundo a criatividade primária da criança, apresentada pelo ritmo do bebê. Por essa razão é que se pode afirmar que *o encontro do corpo da criança com o corpo da mãe é um encontro com os ancestrais. O corpo materno é lugar de muitos. Ele carrega os traços daqueles que foram significativos na história da mãe e também a tradição sociocultural do grupo étnico ao qual ela pertence.* Dessa forma, quando se fala da mãe devotada comum ou da mãe suficientemente boa, penso que estamos falando de um fenômeno extremamente complexo. É uma situação que exige uma leitura histórica, que se perde nos ancestrais da mãe e do pai da criança. *Quando se fala de uma falha materna, precisamos compreender que ela pode se originar no pai, ou nos ancestrais, ou ainda, no ambiente sociocultural em que se encontra a família* (SAFRA, 2005, pp. 108-109, itálico nosso).

O autor continua a desenvolver sua linha de pensamento, e a conclui de forma poética: “o balbuciar da criança, encontrado e eventualmente ecoado pela mãe, é um instrumento lúdico do par. Concomitantemente, esses perfis sonoros são elementos da etnia e da cultura que contextualizam o encontro entre o bebê e sua mãe. *Os ancestrais brincam no balbuciar dessa dupla*” (SAFRA, 2005, p. 117, itálico nosso).

Safra dá maior visibilidade à marca comunitária presente na vida de um indivíduo, e se utilizará da concepção antropológica, filosófica e teológica advinda do pensamento russo dos séculos XIX e XX denominada “*sobornost*”, para desenvolver uma antropologia que seja mais fiel à sua compreensão sobre o *ethos*⁹⁸ humano e, assim, acolher de maneira mais ampla e consistente o sofrimento que testemunha em sua clínica, bem como oferecer caminhos promissores para sua travessia.

⁹⁸ Os termos *sobornost* e *ethos* serão mais amplamente desenvolvidos adiante.

É possível encontrar outros aspectos da teoria winnicottiana que floresceram por meio das contribuições de Safra. No capítulo anterior foi salientado que Winnicott traz para a psicanálise uma compreensão inédita sobre o ser humano, quando afirma que o *self* porta uma dimensão que se encontra em total silêncio e isolamento: o *self* central é incapturável, insondável, para além de qualquer comunicação. Safra se apoia nessa compreensão e a partir dela avança, terminando por formular uma faceta essencial de sua antropologia: “o ser humano é transcendência” (SAFRA, 2006, p. 25).

Tal assinalamento significa, para o autor, que, embora cada pessoa habite sua interioridade e, portanto, esteja dentro de si e por isso mesmo, profundamente identificada consigo, está também aberta tanto para seu próprio *self*, quanto para algo que se encontra para além de si mesma. Ou seja, para Safra, a questão da transcendência no homem não acontece somente frente aos entes com os quais se depara no mundo (tal como é mais frequente se afirmar), já que em sua própria interioridade uma pessoa também encontra elementos que são transcendentais ao que ela considera seu si mesmo; ele afirma:

A transcendência acontece no homem em duas facetas: em relação ao si mesmo e em relação ao Outro. Não é possível capturar o que se é, o si mesmo. Pode-se construir uma identidade social, pode-se construir uma narrativa sobre o si mesmo. Mas o que se é sempre aparece como um mais além [...] Há diversos autores que discutem esta questão, mostrando como em determinadas situações de vida a pessoa procura obturar a sua abertura ontológica, seja através do poder, de situações imaginárias ou de excitações. Mas o inevitável é que o ser humano é transcendência, ele é aberto tanto a um Outro para além de si, como para um Outro em si. Estamos sempre sendo visitados por algo estranho a nós mesmos que nos chega de nossa interioridade e dos que estão frente a nós mesmos (SAFRA, 2006, pp. 24-25).

A respeito do tema da transcendência, o pensamento de Safra não apenas se atém ao campo antropológico, mas se estende e, assim, contribui para a reformulação da própria ontologia dominante presente na cultura ocidental; ele reconhecerá não apenas a transcendência que atravessa o ser humano, mas aquela que perpassa cada ente presente no mundo, compreendendo que todos eles são “furados”, ou seja, são “mensageiros”, “janela” de algo que está para além de si mesmos⁹⁹.

⁹⁹ Safra (2006) também se apoia na discriminação heideggeriana entre entes e Ser; e entre as categorias de ôntico e ontológico, e acaba por afirmar que todo ente é mensageiro do Ser. O autor alemão, influenciado pelo pensamento grego antigo, compreende que os entes não têm sustentação existencial em si mesmos, sendo dependentes do Ser para existirem. O Ser (ou *Physis*, Natureza) estaria portanto oculto em cada ente disposto no mundo, mas sempre presente – atravessando e sustentando o aparente (o “fenômeno”, aquilo que aparece) (HEIDEGGER, 1991).

Cada ser humano, assim como cada coisa, porta um “rosto” que é notícia de um Outro; e será a partir desse entendimento que Safra traçará um paralelismo entre o Homem e os demais entes, ou ainda, entre “pessoa” e “coisa”, arejando, dessa forma, a teoria psicanalítica com uma compreensão bastante incomum, ou mesmo desconhecida, dentro de sua tradição:

A palavra que designa coisa em russo é *vechy*, cuja etimologia remete ao significado de mensageiro, de profecia (*veschat*: profetizar). A coisa é mensageira do Outro, mensageira do Ser [...] A coisa ao deixar de ser mensageira, não mais traz ao ser humano a mensagem do Ser, dos outros homens e do divino. Ela perde seu estatuto e se objetifica. No momento em que uma coisa está objetificada, o ser humano perde, em sua relação com ela, a abertura necessária para sua historicidade. O objeto pode ter sua funcionalidade, sua estética, estando pronto para ser consumido, mas perdeu sua posição de mensageiro. O objeto tende a levar o ser humano para o desenraizamento de seu *ethos*. Cada coisa objetificada tende a levar a um maior adoecimento do ser humano, pois a coisa que perde seu significado coloca o homem em ruptura com o entorno que o sustenta. No entanto, um objeto no convívio com alguém pode vir a alcançar um significado lírico, pois a relação pessoal que alguém pode vir a ter com esse objeto lhe dá o estatuto de coisa. Há uma relação profunda entre o homem e as coisas, que o mundo contemporâneo esqueceu (SAFRA, 2004, pp. 89-90).

O esquecimento a que Safra se refere, e que constitui uma das principais marcas do mundo contemporâneo, se presentifica na antropologia que vem sendo afirmada e aplicada (traduzida em ações e técnicas) em diversas áreas do conhecimento, inclusive pela psicologia e pela psicanálise. A antropologia contemporânea, que é extensão (continuidade), em muitos aspectos, daquela lançada pela Modernidade, tende a compreender o Homem por meio de conceitos universais, tais como a economia (Marx), a sexualidade (Freud), ou vontade de poder (Nietzsche), para dar alguns exemplos – conceitos abstratos e distantes da realidade da própria condição humana –, o que acaba por criar “hiper-realidades” (BAUDRILLARD, 1991) que adoecem o ser humano, justamente por nele produzirem um “desenraizamento ético” (SAFRA, 2004, 2008).

Ao reconhecer tanto o ser humano quanto todos os elementos da existência como ontologicamente atravessados (e sustentados) por uma alteridade – ou seja, “mensageiros” –, Safra aponta para a necessidade de que se acolha o paradoxo ao se aproximar das diversas manifestações do real; e, dessa forma, convoca a pesquisa científica a adotar uma postura (ética e hermenêutica) e uma linguagem que sejam respeitadas a essa marca do existente. Para ele, a poesia e a literatura são os caminhos

mais promissores e adequados para o contato da ciência com o real, pois permitem “que se diga algo, ao mesmo tempo em que é mantida uma abertura para o que não se diz” (SAFRA, 2004, p. 66); e, a esse respeito, o psicanalista brasileiro continua:

Como perspectiva ética, a poesia assinala um lugar em que, ao se estar frente ao outro, frente às coisas, frente à cultura, apoiamos um pé na revelação e outro no não-saber. O não-saber é condição ética. Questão importante na clínica contemporânea, pois nela é fundamental estar-se posicionado no não-saber para que a revelação da singularidade do analisando possa aparecer (idem, *ibidem*, p. 46).

O reconhecimento da transcendência como marca fundamental do ser humano assinala uma nova responsabilidade para os psicanalistas (de ordem epistemológica) e um novo lugar analítico a ser ocupado (referente à ética e à técnica, portanto), bem como descortina um modo muito específico de a relação terapêutica acontecer; e, mais ainda, abre a clínica para novas tarefas virem a ser realizadas. Talvez a principal dessas tarefas, ou, a que mais me interessa considerar e desenvolver nesse momento, seja aquela que Safra (2006, 2010) denomina de “des-criação do si mesmo” – um exercício terapêutico (pois produz real transformação) a ser vivido tanto pelo analisando quanto pelo analista ao longo do processo psicanalítico.

Essa tarefa clínica, abordada por Safra em diversas ocasiões de sua obra (2006, 2008, 2010, 2018), é apresentada por ele como estando em ressonância com uma rápida menção que Winnicott faz à possibilidade de um ser humano eventualmente vir a “crescer para baixo”. A frase do médico inglês, proferida em ocasião de uma palestra realizada na “Associação de assistentes para crianças desajustadas”, em 1970, fora precisamente esta: “Há muito crescimento que é crescimento para baixo. Se eu tiver uma vida razoavelmente longa, espero encolher e tornar-me suficientemente pequeno para passar pelo estreito buraco chamado de portas da morte” (WINNICOTT, 1984g, p. 225).

Nesse momento, Winnicott não está assinalando que seria tarefa de cada ser humano, ou ainda, de cada analisando, viver essa experiência de crescer para baixo. Sua palestra não se encaminha para o desenvolvimento desse tema, e tampouco se encontra em sua obra uma formalização do mesmo. Novamente, é Safra quem toma esse “fragmento” winnicottiano e o transforma em uma tarefa existencial e clínica; ou melhor, é ele quem pinça uma breve menção (portadora de uma sabedoria preciosa, sem dúvidas) feita por Winnicott e a leva às últimas consequências – usa a pequena janela por ele entreaberta e dela faz um novo caminho possível para o trabalho psicanalítico.

A “des-criação do *self*” também é apresentada por Safra como processo de “formação de espiritualidade” na vida de alguém. O autor compreende esse último e complicado termo (porque mal aceito pela psicanálise, devido ao preconceito relacionado a todo vocabulário de origem religiosa, ainda presente em sua tradição) como um caminho de “morte” do *self*, que se origina no momento em que o centro de si, ou, aquela instância da interioridade que dá direção ou sustentação existencial para o indivíduo, deixa de ser a própria identidade psicológica ou social, e vem a ser um Outro que o transcende – um sentido existencial, um princípio de vida, uma utopia pessoal.

Espiritualidade, para Safra (2006, p. 116), “é o fenômeno que se origina pela possibilidade de a pessoa pôr a si mesma e a sua existência em consonância com a sua concepção do absoluto ou do divino”. Na compreensão do autor, no momento em que esse movimento se estabelece, tal pessoa deixa de viver apenas para o momento do agora, ou seja, como simples reação ao imediato, e passa a se posicionar conscientemente diante de um sentido que a transcende; “do ponto de vista da experiência”, diz ele, “temos um sair de si mesmo” (idem, *ibidem*).

A relação íntima entre formação da espiritualidade e morte do *self* está posta a partir da compreensão de que quando tal processo se inicia, o gesto¹⁰⁰ cotidiano de alguém passa a estar tão carregado de sentido pessoal, ou seja, tão banhado de saber e de convicção experienciais, que é percebido como sendo mais valioso e mais importante de ser sustentado do que a própria sobrevivência psicossomática.

Dessa forma, a fim de que se possa “crescer para baixo” e apequenar-se – acolher a própria morte – é necessário que um Outro seja encontrado; pois, somente dentro de um encontro significativo entre um indivíduo e a dimensão do absoluto – alguma faceta do Real que o atravessa e que o marca profundamente (experiência que é vivida como sagrada) –, pode ele concentrar, ou ainda, *reunir seu potencial devocional* (característico da alma humana) e apontá-lo em direção a algo que lhe faça sentido e que o transforme.

A apresentação feita por Safra (2006) a respeito desse tema permite que se compare tal processo de transformação àquele descrito pela ciência alquímica: no lugar da imagem em que um metal pesado se torna ouro, tem-se aquela na qual a alma se faz espírito:

¹⁰⁰ Mais à frente será discutida a maneira pela qual Safra se utiliza do termo “gesto”. Por meio da apropriação que faz desse termo winnicottiano, tem-se mais um exemplo acerca do distanciamento que realizou em relação à teoria de seu predecessor inglês.

[a alma] é aquilo com que eu mesmo nada tenho a fazer. Em que sou passivo-receptivo. A alma, eu a encontro como doação. Nasce-se o que se é, em meio as questões transgeracionais que nos acalantam. A alma acolhe-se [...] No entanto, há um momento em que se pode *tomar o que nos caracteriza*, os traços pessoais, a maneira como a sensibilidade acontece em nós, o modo como se é singularizado pelas questões que encontramos em nosso berço, e nos direcionar para o sonho do futuro. Surge então o vocacionar-se para muito além de uma escolha profissional. No momento em que a pessoa se destina, em que *se posiciona frente a si mesma*, move-se na dimensão espiritual. O gesto é o movimento enraizado em nossa instabilidade, em nossa precariedade e em nossa transcendência originária, sustentado pelo Outro. Em outras palavras: espiritualidade é alma em travessia, em trânsito, em direção a” (SAFRA, 2006, pp. 166-167).

A fim de dar fundamentação para essa faceta da antropologia que está apresentado para a psicanálise, Safra se apoia em Bakhtin (1979), quando afirma que “a alma é o espírito que não se realizou” (BAKHTIN apud SAFRA, 2006, p. 165).

Pode-se perceber, dessa forma, que o psicanalista brasileiro está propondo um trabalho clínico que vai muito além daquele oferecido por Winnicott, pois considera que o dispositivo psicanalítico pode ser palco para a vivência de uma etapa do amadurecimento humano que ultrapassa o enriquecimento do *self* (a partir de encontros significativos tanto com outros *selves* quanto com a cultura), e que pode ser nomeada de formação de espiritualidade – caminho de realização da vocação da alma em tornar-se espírito, ou então ceder o próprio lugar de soberania identitária para um Outro (caro à experiência pessoal de alguém).

Nessa introdução sobre os temas que serão desenvolvidos no presente capítulo procurei destacar três assinalamentos feitos por Winnicott sobre a natureza humana que são usados por Safra a fim de apresentar uma antropologia inédita para o campo psicanalítico. Tal como apresentado brevemente, é possível notar que Safra radicaliza (leva às últimas consequências) muitos aspectos da condição humana levantados por Winnicott. Esse radicalismo se presentifica, a meu ver, nos seguintes sentidos: (1) a dependência inicial do bebê à sustentação ambiental é transposta para a própria condição existencial do Homem – ela não é pontual, mas ontológica; (2) o reconhecimento de que há uma dimensão do *self* que se encontra em total reclusão – que portanto não se comunica com o mundo externo – é estendido, servindo de ponto de apoio para a compreensão de que a interioridade do ser humano é atravessada por algo que transcende o próprio

indivíduo, o qual, por esse motivo, é capaz de ser contemplado como “um Outro em si”¹⁰¹; além disso, ao se reconhecer a existência de uma dimensão incapturável do *self*, o Homem passa a ser compreendido como ontologicamente livre, pois não passível de ser reduzido a um esquema intelectual explicativo, ou, ainda, não passível de ser determinado por quaisquer condições externas; por fim, (3) a possibilidade de um crescimento que seja “para baixo” é levada às últimas consequências, tornando-se, talvez, o objetivo final do trabalho analítico – a “des-criação do *self*”. Aqui, é reconhecido por Safra um anseio da alma humana em tornar-se um Outro; ou seja, é reconhecida uma vocação muito específica da alma, que pode encontrar lugar de realização na clínica por meio da constituição de uma espiritualidade pessoal (advinda da singularidade do paciente), ou ainda, da experiência de morte do *self* (transformação do *self* em um Outro que o transcende, por meio do potencial de devoção inerente à alma humana).

A partir do estudo que venho fazendo da obra de Safra compreendo que esses três aspectos fundamentais da antropologia na clínica se reúnem sob a concepção de *pessoa* com a qual o autor trabalha – concepção essa significativamente distinta daquela utilizada por Winnicott.

No capítulo anterior foi visto que Winnicott utiliza frequentemente o termo “pessoa” em seus escritos, e que tal termo está profundamente atrelado à noção que o autor tem de *self* verdadeiro e gesto espontâneo. A pessoa (*person*), para Winnicott, é o indivíduo que pode ser criativo e expressar sua singularidade em meio aos outros, sem perder muito de sua espontaneidade – ainda que tenha que realizar constantes negociações (acordos) com a realidade compartilhada; “pessoa”, em seu pensamento, é o ser humano autêntico, que pode deixar sua marca única para o campo cultural, e assim, transformar “o estabelecido” por meio de seu gesto-ruptura.

O termo “pessoal” (*personal*), que também aparece amiúde em seus textos, refere-se tanto a um modo de ser – o modo por meio do qual certa pessoa se expressa –, quanto a um modo de a relação inter-humana poder se dar. Um tratamento psicoterápico winnicottiano seria aquele, portanto, que se estabelece de forma “pessoal”, ou seja, no qual o paciente é percebido em sua singularidade e tratado de acordo com sua singularidade, a partir de suas características particulares.

¹⁰¹ Essa transposição ou alargamento da compreensão do *self* central como sendo a sede da transcendência de um indivíduo, também se desdobra na compreensão de que o ser humano é livre de quaisquer determinações – faceta essencial da antropologia apresentada por Safra.

Conclui-se, assim, que os termos “pessoa” e “pessoal” comparecem nos textos de Winnicott tal como são utilizados no linguajar cotidiano. Por exemplo, um alfaiate que costura seus ternos “sob medida”, trabalha de forma *personalizada*; ou seja, personaliza seu produto a partir das características pessoais de seus clientes. Tal alfaiate os trata como “pessoas”, seres que portam um formato de corpo único, singular. É da mesma forma que Winnicott se utiliza desses dois termos a fim de revelar a especificidade de sua clínica.

No entanto, Safra toma os mesmos termos¹⁰² e procura *fundamentá-los*, ou seja, não se contenta apenas com seu uso corriqueiro, mas investigará sua história, sua etimologia, sua evolução no campo da Cultura; e, ao fazê-lo, descobre não apenas uma nova antropologia – desconhecida até então pela psicanálise –, mas uma nova vocação para a clínica, que será discutida mais adiante neste capítulo.

A partir de suas pesquisas, Safra (2004) nos ensina: “a concepção do homem como ser ontologicamente criativo surgiu de um grupo de homens religiosos na Capadócia” (p. 57); por meio da contribuição de teólogos como São Basílio, São Gregório de Nissa e São Gregório Nazianzo (todos eles nascidos no século IV), diz ele, “surge a concepção de pessoa não mais como máscara, mas como inédito, como mistério, como ser criativo” (idem, p. 58).

A palavra grega *prosopon* (προσώπων) tem sua etimologia atrelada à imagem de dois olhos¹⁰³ – a parte mais expressiva do rosto humano. Essa imagem possibilitou que o termo *prosopon* fosse utilizado pela cultura helênica a fim de nomear a vestimenta mais importante de um ator, a máscara. Tal objeto permitia àquele que vivia a experiência do Teatro esquecer-se das determinações que o Cosmos lhe impunha: por alguns instantes, o ator era suspenso de sua pesada realidade, podendo vivenciar uma existência que não era a sua própria, e experimentar, assim, uma sensação – ainda que fugaz – de liberdade (ZIZIOULAS, 1991).

Os teólogos da Capadócia que Safra menciona conheciam muito bem o uso que os antigos gregos faziam do termo “*prosopon*”, mas conferem a ele um novo sentido: ao invés de estar atrelado a uma experiência de falseamento de si (máscara), *prosopon* passa a ser compreendido como “rosto” – um rosto que revela a presença de um Outro, que é portanto “ícone” (εἰκών, *eikon*), janela de acesso a uma alteridade; justamente ao

¹⁰² Em realidade, no material deixado por Safra encontramos, ao lado desses dois, mais um termo, de extrema importância para sua clínica, que vem a ser “pessoalidade”, e que será examinado mais adiante.

¹⁰³ Do substantivo “*ops*” (sendo “*opos*”, seu genitivo), que significa “olho”, “rosto”, ou “semblante” (YANNARAS, 2007, p. 5).

contrário de tamponar a singularidade de quem porta tal rosto, ele a realiza *em sua integridade*. E eis o paradoxo desse rosto-ícone, que será intensamente investigado ao longo dos séculos por um ramo da teologia cristã¹⁰⁴: a singularidade se manifesta apenas por meio da alteridade, dentro de um encontro, em uma relação.

Um desses teólogos, Gregório (nascido na cidade de Nissa), desenvolve a concepção de pessoa (*prosopon*) a partir da compreensão que formula a respeito da dinâmica de relação entre os três participantes da Trindade. Pai, Filho e Espírito Santo não são, para ele, três indivíduos que, primeiramente existem em sua individualidade para, depois, se juntarem e formarem uma relação; eles existem *dentro* de uma relação e, mais ainda, *como* relação.

Viver *como* relação implica no fato de que cada um desses participantes não expressa a si mesmo, mas seus outros. Yannaras (2007) nos ajuda a visualizar melhor os caminhos pelos quais São Gregório teria fundamentado esse tipo de afirmação, ao nos informar que a própria etimologia do termo *prosopon* já aponta para uma compreensão da realidade que é relacional. Segundo o autor, a preposição da língua grega *pros* (“em direção a”), ao lado do substantivo *ops* (*opos*, “olho”, “rosto”) forma o composto *prosopon*, que literalmente significa: “tenho meu rosto voltado para algo ou alguém” (YANNARAS, 2007, p. 5). De acordo com Yannaras, portanto, a palavra *prosopon* sempre se referiu a uma relação, a um contato imediato e íntimo entre duas ou mais partes. Dessa forma, a semântica originária do termo jamais abriu a possibilidade para se compreender o que é ser pessoa a partir da ideia de individualidade (uma existência para fora de uma relação).

O teólogo capadócio teria se utilizado desse saber enraizado na própria etimologia do termo *prosopon* para vir a afirmar que cada participante da relação triádica é uma “pessoa”, ou seja, *tem seu rosto voltado para o outro*. No entanto, São Gregório vai além do uso desse saber mais imediato do termo, e irá propor que cada pessoa participante da Trindade não apenas existe de maneira relacional (aberta e íntima), mas, mais ainda, apresenta, ou melhor, *presentifica*, a partir de si mesmo e do próprio rosto, a singularidade do outro (aquilo que o outro mais é). Ou seja, é como se cada pessoa dessa relação afirmasse: “abro mão de expressar em meu rosto a minha própria singularidade, e faço dele a revelação da sua”.

¹⁰⁴ Dentre as três grandes denominações presentes no cristianismo, sendo elas, o Catolicismo, o Protestantismo e a Ortodoxia, a última é a que mais se dedica ao estudo desse tipo de questão.

Gregório se baseia em algumas passagens do Evangelho para dar a conhecer esse modo de existência divino; duas delas seriam as seguintes, proferidas por Jesus: “Se vós me conhecêsseis a mim, também conheceríeis a meu Pai; e já desde agora o conheceis, e o tendes visto (Jo 14:7)”; ou, “Eu não posso de mim mesmo fazer coisa alguma. Como ouço, assim julgo; e o meu juízo é justo, porque não busco a minha vontade, mas a vontade do Pai que me enviou” (Jo 5:30). A partir de passagens como essas, o teólogo capadócio conclui que “o Filho é o meio pelo qual o Pai nos é conhecido” (LYNCH, 1979, p. 731); o que também quer dizer que o Filho se fez *forma e rosto* do Pai (*Logos*), a fim de o mundo poder vir a conhecê-Lo.

O pensamento de São Gregório evolui ao longo de sua vida, e finalmente compreenderá que não apenas o Filho porta em seu próprio rosto a presença do Pai, mas os três participantes dessa relação são ícones uns dos outros, ou seja, são pessoas. Novamente, Yannaras (2013) nos ajuda a compreender as ideias do capadócio, ao afirmar que o nome “Pai” já, em si, revela uma forma peculiar de se singularizar e existir, que é *gerando* o Filho e fazendo o Espírito *proceder*; o Pai não existe por si mesmo e para si mesmo, já que “Ele é uma existência real justamente na medida em que rejeita a autocompletude, bem como realiza seu ser como relação, como amor” (p. 26). Por sua vez, o mesmo acontece com o Espírito, que manifesta através de sua existência as “propriedades” divinas do Pai, o caráter criativo, sustentador de vida e donativo de sabedoria daquele que é a Origem do Ser; e, ainda, mantém a presença do Filho viva, ecoando no tempo, mesmo após sua visita ao mundo já ter-se dado.

Assim sendo, a teologia cristã, que se desdobra dessas descobertas a respeito da forma específica de a relação triádica se estabelecer, irá afirmar que, paradoxalmente, a pessoa mais torna-se si mesma, ou seja, mais se singulariza e realiza sua existência única, na medida em que se abre a seu Outro e encarna (presentifica de forma integral) suas especificidades.

Safra, em companhia de seus interlocutores, encontra nessa teologia assentada na concepção de pessoa (*prosopon*) um fundamento ético e ontológico para se compreender o próprio ser humano. Minha intenção para esse capítulo é apresentar de que maneira Safra se apropria desse saber e o traduz em uma antropologia passível de ser utilizada na clínica; bem como discutir as implicações que essa nova compreensão sobre a condição humana pode trazer para o tratamento psicanalítico.

Organizarei a apresentação a partir de três tópicos, nos quais aprofundarei os temas que já foram levantados nessa introdução; por meio deles, será possível apreender

as nuances e a complexidade da concepção antropológica com a qual Safra trabalha em sua clínica. Seus títulos serão: *Pessoa e comunidade*; *Pessoa e transcendência*; e *Pessoa e espiritualidade*. À medida que a teoria de Safra for sendo apresentada, será estabelecido um paralelo com os referentes teóricos elaborados pela teologia cristã a respeito de cada tema levantado – já que todos eles têm sua raiz nesse campo do saber. Darei maior atenção ao último tópico, referente ao tema da espiritualidade, pois por meio dele poderei compartilhar de certas experiências clínicas que tenho tido com alguns dos pacientes que acompanho, e que revelam um uso pessoal do que tenho apreendido a partir da contribuição de Safra, ou ainda, que revelam um possível caminho de constituição ou de surgimento da pessoa na clínica.

5.1. Pessoa e comunidade

Em seu livro “A po-ética na clínica contemporânea”, Gilberto Safra (2004) explicita a necessidade que teve em determinado momento de seu percurso clínico de voltar-se para o conhecimento produzido por áreas do saber para além daquele fornecido pela psicologia e pela psicanálise. Segundo o autor, esses dois campos desenvolveram uma tendência tanto de confinar a compreensão sobre o sofrimento humano ao registro psíquico, quanto de reduzir o Homem a conceitos e fórmulas explicativas sobre sua situação no mundo. Ele diz escutar com frequência alguns de seus pacientes denunciarem essa realidade e reclamarem a agonia de viver em um mundo onde tudo é excessivamente conceituado – “sofrem do totalmente pensado”, ele aponta, e anseiam avidamente por “palavras frescas” que possam dizer a real condição humana.

O predomínio da técnica em todos os campos da atividade humana, o entronizamento do indivíduo na cultura, bem como a aridez que vem caracterizando as relações interpessoais têm contribuído para o estabelecimento do que Safra (2004, 2006) denomina “fraturas éticas de nosso tempo”, uma situação que impede o acolhimento da própria condição ontológica do ser humano. “O mundo contemporâneo”, afirma o autor, “tem como projeto driblar tanto a precariedade quanto a finitude, o indizível do ser humano. É um mundo com uma cultura que não fornece elementos simbólicos para que a pessoa possa acolher a sua finitude para, *a partir daí*, constituir sentidos” (SAFRA, 2006, p. 33, *itálico nosso*).

A compreensão da natureza dessas fraturas, segundo Safra, tem escapado à sensibilidade de boa parte daqueles que teorizam e praticam a clínica psicanalítica. Diante

de tal cenário, o psicanalista brasileiro vem buscando ajuda de pensadores inclinados a considerar as questões humanas a partir de uma outra perspectiva. “O grande momento de virada de meu percurso”, diz ele, “e que me possibilitou encontrar a antropologia, as perspectivas filosóficas e os conceitos sobre a pessoa humana de que necessitava para fundamentar os novos fenômenos que observava na clínica, ocorreu com o meu crescente interesse pela literatura, filosofia e teologia russas” (SAFRA, 2006, p. 14).

Autores como Fyodor Dostoievski, Nikolai Leskov, Anna Akhmátova, *Mikhail Bakhtin*; Vladimir Solovyov, Nikolai Fedorov, Pavel Florensky, Nikolai Berdaiev, Sergei Bulgakov, entre outros, têm ajudado Safra a obter maior clareza sobre a condição humana, e oferecido inspiração para que sua clínica venha a se tornar lugar de acolhimento e atravessamento de algumas das marcas fundamentais de tal condição, tais como a morte e o avizinhamo com o nada, bem como a orfandade, a instabilidade e o desterro originários¹⁰⁵.

A fim de que tal empreitada possa ser realizada por uma pessoa, Safra (2004) afirma ser necessário que ela encontre *companhia* em seu percurso, sustentação, em sentido amplo. Dessa forma, a amizade é, para ele, uma demanda ética fundamental do ser humano, pois *somente* por meio de seu estabelecimento pode o Homem encontrar um lugar de travessia existencial, bem como um lugar entre seus iguais (pertencimento ontológico). A amizade é compreendida, assim, como solidariedade.

Safra também assinala que a dimensão da amizade, compreendida como companhia solidária que permite ao Homem o atravessamento de suas questões fundamentais, não é encontrada por uma pessoa somente nas relações inter-humanas, mas pode ser vivenciada junto à Natureza, por exemplo, ou, ainda, por meio do contato íntimo com as coisas (artefatos culturais)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Safra discorre de forma bastante didática sobre essas marcas ontológicas da condição humana em seu livro “Desvelando a memória do humano” (2006).

¹⁰⁶ Lembrando que Safra (2004) compreende “coisa” como algo distinto de “objeto”, uma vez que o primeiro termo é, para ele, sempre mensageiro de algo, enquanto que o último refere-se a algo que já foi capturado pelo homem, e perdeu assim seu estatuto transcendente e curativo. A esse último respeito, Safra (2004, p. 89) acrescenta: “Cada coisa objetificada tende a levar a um maior adoecimento do ser humano, pois a coisa que perde seu significado coloca o homem em ruptura com o entorno que o sustenta”. Safra (2004, 2005) denomina de “objetos líricos” os artefatos que ainda estão “vivos” e que se fazem guardiões da memória do humano. Quando é possível se abrir para esses objetos e estabelecer com eles um diálogo, “temos a possibilidade de acolher as mensagens que nos trazem sobre o acontecer humano”, diz Safra; e complementa:

“Na clínica, eventualmente, podemos reconhecer como [as coisas] estão aparentadas com a pessoa que precisa de ajuda e, eventualmente, poderão ser usadas como meio de intervenção para reestabelecer na vida de alguém ou de uma comunidade, algum dos registros fundamentais da condição humana (SAFRA, 2004, pp. 100-101). Safra (2005) cita um evento cultural realizado por artistas na Rússia ainda comunista (década de 1980) que recebeu o nome de “Arquivos Líricos”, por meio do qual se tentou revelar a significância de

Uma via para se compreender essa experiência de amizade em um sentido mais amplo está posta a partir da concepção russa de “aparentamento” (lançada por Nikolai Fedorov)¹⁰⁷, mediante a qual se enfatiza que o vínculo do homem com o mundo natural, tanto quanto com o universo cultural deve produzir em si o sentido de “familiaridade” ou “irmanamento”, a fim de que seu enraizamento ontológico possa se estabelecer. Portanto, para que o Homem possa alcançar a experiência de “morada existencial” no mundo – condição na qual as necessidades de seu ser são contempladas e sua travessia pessoal lhe é possibilitada –, a organização estética de seu entorno e o modo de relação com o mesmo devem estar postos de tal forma que promovam esse sentido de aparentamento, ou, irmanamento. Tal tipo específico de relação com o mundo oferece um acolhimento de ordem ética para o ser humano; ou ainda, como prefere Safra, acolhimento de seu *ethos*¹⁰⁸.

Um outro termo que ele irá introduzir para o campo psicanalítico, e que reúne as dimensões dessas necessidades éticas de sustentação existencial do Homem é *sobornost*. Tal palavra, advinda do idioma russo, é um neologismo criado pelo pensador Aleksei Khomiakov (1804-1860), que, em sua tentativa de definir a especificidade paradoxal do ser humano, adicionou o sufixo *nost* (tal como o sufixo “*ness*”, em inglês, que forma substantivos) ao adjetivo *sobornaia*. *Sobornost* é então uma palavra que pode ser traduzida por “conciliaridade”, ou seja, aquilo que produz conciliação, aquilo que reúne, que integra distintas partes.

Segundo o filósofo e teólogo russo contemporâneo, Sergey Horujy (2010), Khomiakov definiu, por fim, *sobornost* como uma experiência de “unidade-conciliar”, um tipo muito específico de comunhão, “na qual a plenitude do encontro e a plenitude da liberdade não são apenas compatíveis, mas pressupõem um ao outro” (HORUJY, 2010, p. 47). Sendo Khomiakov um pensador cristão, ele se inspira na compreensão que tem sobre as qualidades e a vocação da Igreja no mundo: oferecer acolhimento à diversidade e promover unidade. É essa também a marca que ele encontra na relação das três pessoas da Trindade, na qual cada um de seus participantes está totalmente voltada a seus outros,

objetos usados no cotidiano, que, pelo fato de terem sido utilizado por alguém, traziam uma história afetiva (chaves, canetas, canecas, roupas etc). Sua significância não estava em seu valor econômico ou estético, mas na experiência pessoal e irrepetível dos indivíduos interagiram com eles. O Arquivo “buscava realçar a consciência dos valores dos objetos presentes ao redor dos indivíduos na vida contemporânea, com a esperança de que isso pudesse levar as pessoas a um a apreciação das coisas que, normalmente, são encaradas com o insignificantes” (SAFRA, 2005, pp. 129-130). A tentativa desses artistas era a de restaurar o valor ontológico das coisas, esgarçado pelas pressões tecnológicas e ideológicas do século 20.

¹⁰⁷ Ver Young (1979), *Nikolai F. Feodorov: an introduction*.

¹⁰⁸ De acordo com Safra (2006, p. 26), a etimologia da palavra *ethos* remete a dois sentidos: como práxis, costume, ou então, como morada e pátria. Ao abordar as questões que estão sendo apresentadas, ele sempre utiliza o termo *ethos* no sentido de morada e pátria.

compartilhando da mesma essência, ainda que preservando sua alteridade, sua vocação única, seu lugar específico nessa mesma relação.

Khomiakov se preocupava com a influência do pensamento ocidental na Rússia de seu tempo, pensamento esse que tendia a compreender o ser humano a partir do modelo de *individuum*, “a entidade humana livre e racional” (HORUJY, 2010, p. 46), na qual cada Homem é visto como uma individualidade autônoma e independente (concepção próxima à do sujeito cartesiano). Ao formular sua teoria, esse autor não visava igualar as diferenças entre os seres humanos, ou ainda, apontar um caminho de supressão da singularidade a partir da consciência de comunidade, mas justamente procurava preservar a tensão presente no paradoxo alteridade-comunhão, tão cara à teologia. Assim, por mais que se compreenda que todo ser humano exista sob a mesma essência (mesma condição), é também compreendido que cada um singulariza essa mesma essência de maneira única – fato que deve ser não apenas respeitado, mas promovido em uma sociedade.

Para Safra (2006, p. 42), o que Khomiakov buscava assinalar com sua doutrina assentada em *sobornost* era o fato de que a consciência individual é necessariamente fragmentada, o que implica no reconhecimento de que “a verdade do ser só acontece na consciência vista como acontecimento comunitário (*sobornyi*)”. Para o psicanalista, ainda, um dos pontos altos dessa contribuição está em que ela abole a concepção de indivíduo, como nós a conhecemos tão amplamente difundida no Ocidente.

A noção de indivíduo leva frequentemente a uma compreensão do ser humano como ontologicamente isolado dos demais. *Sobornost* assinala que cada ser humano é a singularização da vida de muitos. Compreender o ser humano como a singularização da vida de muitos implica em dizer que cada ser humano é a singularização da vida de seus ancestrais e é o pressentimento daqueles que virão. Isso não equivale a afirmar somente a existência da influência cultural, mas sim que o sentido de si é um fenômeno ontológico comunitário, isto é, acontece em meio à comunidade e como comunidade. Evento transgeracional, vindo da história em direção ao futuro. A verdade de si mesmo acontece e se revela somente pelo reflexo do rosto do outro. Em nossa maneira habitual de pensar, o ser é constituído antes da comunidade. *Sobornost* assinala-nos que o ser é comunidade! (SAFRA, 2006, p. 42).

Para Safra, compreender a vida humana a partir da concepção de *sobornost* é ter sempre em mente que tudo o que uma pessoa faz, tudo o que ela pensa, tudo o que ela é, não está referido somente a ela mesma enquanto entidade individual, mas a todas as

peessoas que a constituíram. Nesse sentido, a expressão de uma vida é expressão de muitos. “O ser humano”, diz ele, “é ontologicamente nós” (SAFRA, 2006, p 68).

Esse tipo de consciência, por si só, tem o potencial de ser curativa para o Homem, pois, a fim de que se adentre nela de fato, é necessário que se busque assentar em uma postura de profunda humildade. Para Safra, assim, o estabelecimento da consciência *sobornost* pode vir a ser uma tarefa clínica, a qual demandará do analista que conduz o processo terapêutico realizar o gesto de se colocar em lugar chamado pelo autor de “comunidade de destino” – lugar ontológico fundado na empatia e na solidariedade, no qual se reconhece que, ainda que haja inúmeras diferenças aparentes, de ordem biográfica, e portanto ônticas, entre as duas pessoas que compõem a dupla analítica, elas se encontram sob a mesma condição ontológica. Diz ele a esse respeito:

Solidariedade e amizade significam um princípio ético fundamental, só possível quando estamos realmente humildes (voltados ao húmus-terra), situação que ocorre ao estarmos nus de qualquer onipotência. Então compreendemos que nossa biografia é diferente da de nosso paciente, mas somos companheiros de viagem pelas intempéries da existência (SAFRA, 2004, p. 147).

“Transferencialmente falando”, continua Safra (2006, p. 50), “na clínica em *Sobórnost*, o analista está presente frente a seu analisando não só como um outro subjetivo, mas como Outro: como os ancestrais, como os descendentes, como a humanidade, como representante da cultura, como aquele que sustenta a criatividade, como o incognoscível”.

A clínica realizada a partir da consciência paradoxal apontada por *sobornost* é promessa de uma reversão do processo de constituição das subjetividades que encontramos na atualidade – tão marcadas pelo desenraizamento ontológico, pelo culto ao Mesmo (LEVINAS, 1980), pelo ocaso da Alteridade, e pela terrível solidão – causada tanto pelo abismo que separa as pessoas, quanto pela perda de seu contato íntimo com as coisas e com a Natureza. Tal marca relacional, que denominei no início desse trabalho de “impessoalidade” (ver Introdução), vem adoecendo o Homem, que se sente cada vez mais desalojado ontologicamente, não pertencente ao mundo humano (desacompanhado), e estagnado em seu processo de transcendência (aprisionado e seduzido pela dimensão imanente da vida).

Assim, é demandado da clínica atual que se trabalhe a partir de um registro ético-ontológico, e que possa acompanhar seus pacientes a realizarem um percurso que os

direcione a uma posição existencial de irmanamento com o mundo à sua volta, ou seja, os ajude a vir a ser pessoas.

O sentido de comunidade é, portanto, a primeira característica fundamental da concepção antropológica de pessoa com a qual Safra trabalha em sua clínica; tal sentido, se acolhido pelo ser humano, tem o potencial de o conduzir a seu lugar originário, seu lugar de humildade, no qual se reconhece como existente entre muitos¹⁰⁹.

Vejamos agora uma outra marca essencial do ser pessoa, a transcendência.

5.2. Pessoa e transcendência

A convicção de Winnicott (1965j) de que há um núcleo dentro de cada ser humano (o verdadeiro *self* ou *self* central) que jamais se comunica com o mundo dos objetos percebidos, e que portanto não recebe influência alguma da realidade externa, é uma das facetas de sua antropologia que mais comparece e é desenvolvida na formulação da concepção de pessoa que Safra apresenta em seus escritos e aulas.

Safra encontra nesse ponto da teoria winnicottiana um assinalamento sobre a transcendência que atravessa o ser humano: o coração do *self* não diz respeito apenas à dimensão incomunicável do ser humano, mas também à sua criatividade e à sua liberdade constitutivas; originárias, portanto. O Homem, guardando dentro de si as marcas do transcendente, tem o potencial de escapar a quaisquer determinações que lhe venham a ser impostas; em outras palavras, está inserido no mundo (participa da organização, dos costumes e dos códigos sociais), mas também está voltado para fora dele – o que lhe permite inaugurar caminhos e presentificar em seu meio o ainda não conhecido.

Na linguagem em que Safra prefere se expressar, o Homem é um ser paradoxal, que se encontra constantemente em um jogo entre *imanência* e *transcendência*. O primeiro desses termos comparece em seus textos frequentemente ao lado da palavra “mundo” (humano) e “Mesmo”¹¹⁰; ao passo que o segundo refere-se ao inédito e à ruptura em relação ao estabelecido, ao “mais além”. Dessa forma, o ser humano vive seu cotidiano em meio à organização já domesticada pela cultura, já dominada pela linguagem, e assentada na tradição, contudo, por ser um ente ontologicamente

¹⁰⁹ Esse tópico também nos possibilitou perceber que Safra circunscreve com maior precisão a compreensão que Winnicott ofereceu de “ambiente” ou de cuidado “suficientemente bom”. Ao trazer a concepção de *sobornost* à tona, o brasileiro assinala que o ambiente ético necessário para o desabrochar integral do Homem é muito mais amplo do que aquele que apreende-se na teoria winnicottiana.

¹¹⁰ Fazendo referência ao termo que Levinas (1980) contrapõe ao de Alteridade.

atravessado e aberto ao inédito (criativo e livre, portanto), tem a possibilidade de realizar *gestos* – ações que rompem com a disposição do mundo, tal como essa se encontra em determinado momento histórico, e que convocam esse mundo a realizar um novo arranjo.

Tal lugar ontológico, complexo e paradoxal, leva Safra (2004, p. 25) a afirmar que o Homem se encontra na “fragilidade do entre: entre o dito e o indizível, entre o desvelar e o ocultar, entre o singular e o múltiplo, entre o encontro e a solidão, entre o claro e o escuro, entre o finito e o infinito, entre o viver e o morrer”; ou, ainda, que “a condição humana acontece no enigmático, no obscuro, no indizível, no mistério” (idem, p. 35).

O homem, como ser criativo, vive com um pé na experiência das necessidades e o outro na experiência de liberdade. As necessidades se apresentam no registro biológico e no registro social. A criatividade origina a experiência de liberdade decorrente do gesto fundamental que inicia o devir humano em direção a um sentido sempre em transformação ao longo da vida. Dessa forma, sendo um ser criativo, o homem tem como sua obra fundamental o sentido de sua própria existência. A criatividade no ser humano emerge de sua condição de ser instável e de ser um ente entre as fronteiras do finito e do infindável. Seu anseio pelo sentido parece ser anseio de algo que sustente sua instabilidade originária e que resolva sua situação paradoxal de ser um finito aberto para o infindável (SAFRA, 2004, pp. 62-63).

Como já foi assinalado, muitas das contribuições de Safra para o campo da clínica se apoiam no saber que a teologia formulou sobre o ser humano. Logo, uma maneira de se aprofundar na compreensão acerca dessa dupla natureza humana, composta de imanência e transcendência, pode dar-se a partir de uma investigação acerca da abordagem que a teologia cristã faz sobre esse tema. Tomarei a liberdade de guiar o leitor para dentro desse campo do conhecimento, para então estabelecer relações com a realidade clínica.

A análise de uma confissão do apóstolo Paulo é uma porta de entrada para se aproximar da questão a respeito da natureza paradoxal do ser humano. Em determinada carta, ele escreve: “segundo o homem interior, tenho prazer na lei de Deus; mas vejo nos meus membros outra lei guerreando contra a lei do meu entendimento, e me levando cativo à lei do pecado, que está nos meus membros” (Rom 7: 22-23). Yannaras (1991, p. 28) compreende a descrição paulina à sua maneira:

Muitas vezes sentimos que existem em nós duas vontades que procuram ser satisfeitas. Uma expressa nossa escolha e preferência *pessoal*, enquanto a outra refere-se a um impulso natural (tendência ou propensão) que luta contra a primeira e aparece como uma demanda

impessoal (instintiva, portanto), que não deixa espaço para livre pensamento, julgamento ou decisão.

Para alguns teólogos, o anseio pessoal que habita a interioridade humana é compreendido justamente como a *imagem* que Deus haveria conferido ao homem¹¹¹: o potencial para vir a ser pessoa, para vir a existir como relação, como amor. Já o impulso instintivo adviria da proximidade do Homem com o mundo criado, bem como da possibilidade de existir de forma “natural” – que é oposta à forma divina de existir (pois, ao passo que a primeira é movida a partir de uma lógica de sobrevivência e de resolução imediata de necessidades, a segunda acontece de maneira prioritariamente “extática”¹¹², como doação de si, voltada para o Outro e para a constante manutenção da relação de intimidade).

Um exemplo que apresenta bem essa instável situação humana está contida na seguinte passagem bíblica: “E formou o Senhor Deus o homem do pó da terra, e soprou-lhe nas narinas o fôlego da vida; e o homem tornou-se alma vivente” (Gen 2:7). Aqui, é compreendido que o homem está tanto aparentado com a terra, quanto com o espírito (fôlego), fato que também lhe confere, para além de toda a instabilidade contida nessa situação, um lugar específico de *intermediário* entre o “criado” e o “incriado”¹¹³.

Uma das compreensões que se encontra nos escritos teológicos cristãos é a de que o Homem teria, a partir desse contexto de sua criação e de seu lugar existencial específico, a vocação (única entre os demais entes do mundo) de fazer o mundo natural vir a existir a partir do amor, ou seja, a partir da lógica pela qual a Trindade existe. Abrindo-se a Deus, o que quer dizer, recebendo da relação de intimidade¹¹⁴ proposta pelo criador sua própria maneira de existir (amor), e, conseqüentemente, estabelecendo-a no mundo criado por meio da ajuda do Espírito (“fôlego”, “sopro” ou “hálito” divinos), o mundo seria transformado em sua natureza, e passaria a alcançar um novo estatuto, um novo modo de ser – divino, portanto.

A liberdade (terrível e potencialmente trágica) do ser humano estaria circunscrita, portanto, ao fato de ser atravessado por duas vontades radicalmente distintas e, mais ainda, no de ter que *cuidar* desse complexo campo de forças. A assim chamada

¹¹¹ “E disse Deus: Façamos o homem à nossa imagem, conforme a nossa semelhança” (Gen 1:26).

¹¹² Do grego “*ek-stasis*”, “posicionado para fora de”.

¹¹³ Zizioulas (2011) compreende o ser humano como um “sacerdote da criação”, para quem fora feito o convite de reunir todos os seus elementos (dimensão do cuidado) e ofertá-los a seu criador (gesto de amor e retribuição pelo dom da vida).

¹¹⁴ O sopro de Seu próprio fôlego nas narinas humanas teria sido a maneira de Deus convidar o Homem a estabelecer com Ele uma relação eterna de intimidade.

“tentação”, ou, realização do “pecado” (*hamartia*, “errar o alvo”, literalmente, em grego), está relacionada à possibilidade de o Homem *ceder* ao convite de definir-se apenas como ser natural, e esquecer-se de sua transcendência originária, colocando em risco, também, a própria transcendência de toda a criação (já que é o único ente no mundo capaz de realizar a passagem de um regime de existência para outro). Yannaras (1991) compreende a concepção de “queda do Homem”, presente no capítulo de Gênesis, justamente como a concretização dessa possibilidade.

Segundo conta a parábola bíblica, após Deus ter formado o Jardim do Éden, e nele ter feito brotar da terra toda qualidade de árvores agradáveis à vista e boas para servirem de alimento, bem como a árvore da vida, no meio do jardim, e a árvore do conhecimento do bem e do mal, tomou, pois, o homem, e o pôs nesse jardim, para dele cuidar. Ao apresentar sua obra final para a criatura, Deus ter-lhe-ia feito a seguinte recomendação: “de toda árvore do jardim podes comer livremente; mas da árvore do conhecimento do bem e do mal, dessa não comerás; porque, no dia em que dela comeres, certamente morrerás” (Gen 2: 8-17).

Na leitura proposta por Yannaras (1991), todos os frutos do Jardim do Éden, com exceção daqueles gerados pela árvore do bem e do mal, seriam símbolos do amor divino pelo Homem: ao serem ingeridos, produzem na criatura uma experiência de intimidade, de filiação a Deus; ou seja, não são apenas frutos que alimentam o corpo humano, que simplesmente suprem as necessidades vitais da máquina biológica (a qual é apenas parte de toda a complexidade do ser humano), mas são alimentos que fazem a criatura se manter em intimidade com seu criador – como se fossem pedaços de Si oferecidos a um outro.

A árvore-exceção é aquela que não fora abençoada por Deus, ou seja, seus frutos não são símbolo de relação, não comunicam amor, mas apenas saciam a fome do Homem (registro da necessidade, puramente); assim, ao ingeri-los, o Homem teria sua demanda natural mais básica, ou imediata, satisfeita, mas permaneceria com a sensação de um vazio interior (solidão).

Mais ainda, escolher comer dos frutos dessa árvore seria uma forma de o Homem tentar afirmar uma existência para fora dessa relação primordial, ou seja, uma existência autônoma, independente, pautada em si mesmo e em suas forças e habilidades naturais. Sendo uma árvore que não promove experiência de relação e comunidade, seus frutos não são portadores de alteridade, aprisionando o ser humano na pura imanência, na necessidade; ou ainda, são frutos que o conduzem à experiência de *não-ser* – já que o Ser é compreendido, aqui, como comunidade, relação.

É a partir desse sentido que Yannaras (1991) entende que o ato de aceitar comer desse fruto diz respeito à tentativa de a criatura *deificar-se*, e, assim, encerrar em si mesmo sua transcendência, ou direcioná-la para si mesmo: morrer, portanto. Seria essa a morte que Deus estaria apontado para o ser humano, caso comesse daquele árvore. O Homem, nesse caso, permaneceria com seu corpo vivo, com suas funções biológicas e anímicas em funcionamento, mas morto existencialmente, porque aprisionado em si, sem contato íntimo com sua alteridade – único caminho possível para permanecer em constante trânsito, em travessia.

Em Gênesis, conta-se que é a serpente, o animal mais astuto de todo o reino animal, quem oferece a enganosa possibilidade de autodeificação para o ser humano, dirigindo-se à parte desejante do Homem (simbolizado pela figura mulher), por meio das seguintes palavras: “certamente não morrereis”, diz ela, “porque Deus sabe que no dia em que comerdes desse fruto, vossos olhos se abrirão, e sereis como Deus, conhecendo o bem e o mal” (Gen 3: 4-5). A serpente cria, portanto, uma narrativa que faz o Homem acreditar que Deus não quer que a criatura compita com sua própria divindade, e que deseja manter o Homem no lugar de criatura justamente para exercer sobre ele eterno poder (submissão).

A serpente oferece, assim, um *atalho* para que o Homem possa realizar a promessa – apresentada por Deus mesmo, no momento da criação – de tornar-se semelhança de seu criador. Se, até então, era necessário que, para fazer da *imagem* oferecida por Deus sua semelhança, o Homem se mantivesse em relação de intimidade com o criador, agora, com a ajuda da serpente, o Homem pode – apenas a partir de sua própria ação – fazer-se um deus, e não mais necessitar permanecer na relação originária com o criador (negação da dependência).

“Então, vendo a mulher que aquela árvore era boa para se comer, e agradável aos olhos, e árvore desejável para dar entendimento”, diz a passagem bíblica, “tomou do seu fruto, comeu, e deu a seu marido, e ele também comeu. Então foram abertos os olhos de ambos, e conheceram que estavam nus; pelo que coseram folhas de figueira, e fizeram para si aventais” (Gen 3: 6-7). A imagem de terem os olhos abertos apontaria para o sentido de que o ser humano, após ter recusado existir como relação, percebe-se em sua real condição: uma criatura vazia, abismal. É como se, por meio da relação de intimidade sustentada por Deus, o Homem pudesse ter sua condição de precariedade ocultada mas, no momento em que faz a escolha de autodeificação, tal ilusão desabasse. Nesse momento, o vazio, o nada, a solidão, o medo, a morte (entre outras das várias marcas da

instabilidade humana) são reveladas ao Homem, o que o faz sentir uma necessidade quase agônica de proteger-se, vestindo assim seu corpo com alguma coisa.

A busca por uma vestimenta revela a perda de intimidade do Homem com Deus (representada pelo sentimento de vergonha), bem como o início de um novo modo de existência: nasce, aqui, o indivíduo.

A partir dessa chave hermenêutica, pode-se compreender a experiência de “queda” como um decaimento do estatuto existencial do ser humano: até então existindo como pessoa (ainda que de forma não plenamente consciente), a criatura passa agora a existir como indivíduo – ser de necessidade –, e que encontra agora sua transcendência originária paralisada, em espera por um novo direcionamento¹¹⁵.

A concepção de “cura” do Homem para o cristianismo seria, portanto, a recuperação dessa transcendência originária, a recuperação da existência *peessoal* – o Homem como pessoa, voltado para o Outro: dentro de si, mas, paradoxalmente, para fora de si.

Pelo fato de compreender com clareza essa situação humana, aqui, metaforicamente apresentada pela Bíblia e interpretada pela teologia cristã, Safra, em interlocução com os autores que o acompanham, irá propor que o símbolo que mais bem descreve a instável e paradoxal condição do Homem, bem como o de toda a criação, é o *ícone*¹¹⁶.

Safra nos ensina que a psicanálise, desde sua fundação, vem trabalhando prioritariamente com dois tipos de símbolo, o representativo e o apresentativo; todavia, aponta para a necessidade de voltarmos a atenção para essa terceira modalidade (o ícone), justamente pela complexidade que porta, tão sintônica à própria condição humana. Discorrerei rapidamente sobre as duas primeiras, para então me deter mais profundamente à última.

O símbolo representativo comparece de forma predominante na psicanálise freudiana, já que o criador desse método investigativo sobre a alma humana praticava sua

¹¹⁵ Uma vez que o pecado é compreendido como o ato de “errar o alvo”, a reversão do pecado estaria justamente na tentativa de acertar o alvo, ou seja, de o ser humano empregar e dirigir sua vocação, suas energias na direção que lhe foi originariamente apresentada, ou seja, na relação, no encontro com a Alteridade.

¹¹⁶ Pavel Florenky, Vladimir Lossky e Leonid Ouspensky são alguns dos teólogos que estudam o lugar do ícone na Cultura, e que servem de inspiração para Safra formular suas contribuições a esse respeito. Em termos gerais, a antropologia que Safra traz para a psicanálise tem recebido influências de autores de diversas áreas do saber; para além dos russos já citados, alguns deles são: Edith Stein, Simone Weil, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger (campo filosófico); São João da Cruz, Santa Teresa D’Ávila (místicos); Adélia Prado, João Guimarães Rosa, Clarisse Lispector, Fernando Pessoa (literatura e poesia), para dar alguns exemplos.

terapêutica a partir dos significados das representações que seus pacientes depositavam na figura do analista, e que estavam ligadas às figuras significativas de seus passados.

A elaboração e o uso de um símbolo representativo demanda bastante maturidade psíquica de uma pessoa, já que ele somente pode ser alcançado no momento em que a ausência e, portanto, a frustração, podem ser toleradas; o que também implica a possibilidade de reconhecer o outro como realmente outro, ou seja, como não-eu. Quando isso é possível, da experiência de ausência surge um representante do outro: eis o símbolo representativo, que terá sua aparição por meio da fala e do texto, já que totalmente dependente da linguagem discursiva para se manifestar. Safra (2006, p. 41) ensina:

[...] o discurso reproduz a organização dos objetos no espaço e no tempo, de forma tal que a cada palavra corresponde um determinado objeto colocado sequencialmente na fala, de modo a reproduzir por relações analógicas a disposição dos entes no mundo. Ao falar sobre qualquer fenômeno tem-se a possibilidade de nomear os diferentes objetos e fazer relações entre eles. O discurso nos possibilita essa alternativa, permite conectar os diferentes objetos do mundo e discorrer sobre este último, de tal maneira que a fala mesma é mediada pela questão da temporalidade. Estaríamos frente a um tipo de simbolização que integraria as dimensões do espaço e do tempo.

A segunda modalidade de símbolo, o apresentativo, veio a ser introduzido pela psicanálise a partir da década de 1950, “no momento em que alguns psicanalistas sentiram a necessidade de poder estudar e conceituar a dimensão não-verbal da comunicação inter-humana” (SAFRA, 2006, p. 42). O símbolo apresentativo tem uma função e um meio de aparição consideravelmente distintos do representativo; para Safra, essa sua especificidade (natureza) deve ser preservada, a fim de que a complexidade e profundidade que lhe são características se mantenham vivas – ainda que a tentação em decodificar tal símbolo e fazê-lo deslizar para o domínio da representação discursiva seja grande em nossa cultura.

O símbolo apresentativo propicia uma experiência, ao passo que o símbolo representativo permite apenas um discorrer intelectual sobre algo. “Uma experiência vivida nos proporciona um saber não-intelectual”, diz Safra (2006, p. 43); e continua: “frente ao símbolo apresentativo, se tem um tipo peculiar de experiência estética”.

Ainda que o símbolo apresentativo se utilize fundamentalmente da linguagem plástica, ele também pode ser veiculado por meio das palavras. Quando esse é o caso, elas se organizam mais por meio de uma composição orgânica, tal como acontece na poesia

ou na literatura, do que na forma de uma sequência lógica – o que promove ao leitor uma experiência de fruição estética.

A capacidade do símbolo apresentativo em produzir esse efeito no ser humano encontra-se no fato de não estar fundado em uma abstração (intelectual), mas na própria corporeidade humana. Tendo o Homem a possibilidade de elaborar imaginativamente seu corpo, pode transfigurá-lo por meio desse exercício e semantizar, assim, organicamente, as suas experiências pessoais e existenciais; “por essa razão”, afirma Safra, “o símbolo apresentativo mostra-se vivo, proporcionando uma experiência a quem entra em contato com ele, veiculando uma concepção a respeito da vida, da existência e do mundo humanos” (idem, *ibidem*).

A terceira modalidade de símbolo, para Safra, seria o ícone, que tem sua origem na arte cristã, e é desenvolvido enquanto concepção simbólica pela teologia grega e russa. O ícone, segundo ele, guarda em si um registro representativo, na medida em que é um sinal, uma imagem no mundo. Para um devoto que se relaciona com uma pintura-ícone, por exemplo, uma das funções que o ícone desempenha é a de ser lembrança: através do ícone pode-se recordar daquele que está sendo representado.

No entanto, o ícone não tem apenas essa dimensão. Ao se entrar em uma Igreja ortodoxa, que se utiliza da arte icônica, observa-se que a primeira ação de um devoto é cumprimentar os ícones; “ele entra e se dirige ao lugar no qual os ícones estão dispostos, beija o ícone e encosta sua testa sobre o ícone. Há com o ícone uma relação pessoal, pois o ícone é também uma composição apresentativa que possibilita uma experiência, funda um mundo” (SAFRA, 2006, p. 51). Dessa forma, o ícone ocupa o lugar de objeto sagrado, ou seja, veicula uma presença e permite uma experiência de epifania: “o devoto se relaciona com o ícone como se estivesse frente ao Cristo ou frente ao santo do qual ele é imagem. Ele se porta como se estivesse na presença dos santos. O ícone, portanto, é ao mesmo tempo representativo, apresentativo e abre a experiência de presença transcendental” (idem, pp. 51-52).

Pelo fato de possibilitar ao Homem experienciar a *presença* de um Outro, o ícone é apontado metaforicamente como sendo “janela” para o mais além. É por essa razão que nas casas russas o ícone é posicionado na quina de uma parede, indicando que ele advém de fora das dimensões do mundo, sendo portanto “janela para o transcendente” (SAFRA, 2006, p. 52). O ícone é então um objeto paradoxal, porque ele é e não é, ao mesmo tempo:

Ele é parte da casa, mas vem de um outro lugar. Ele representa o santo, mas não é o santo. Ele é presença, mas é transcendência. Portanto, a dimensão paradoxal do ícone é fundamental. É o ícone que acolhe a experiência de paradoxo. Em linguagem filosófica dizemos que o ícone é ao mesmo tempo imanente e transcendente. Ele está no mundo, mas está para além do mundo (idem, p. 53).

Por sua especificidade paradoxal e complexa, o ícone é o símbolo que mais bem se aproxima da condição humana, ou melhor, que mais bem a expressa; pois além de ser uma representação, também é um “objeto apresentativo furado” (SAFRA, 2006, p. 53), no sentido de permitir entrever o transcendente que ali se presentifica. Presentificar significa, aqui, “o acontecimento que fura o mundo e, em um instante, permite que se vislumbre a face do eterno e do Real” (idem, *ibidem*).

É da seguinte maneira que Safra (2004, pp. 54-55) encontra ressonâncias entre o Homem e o ícone:

O ser humano é presença, mas uma presença que se esvanece, pois seu ser está sempre para o mais além. Nunca é possível capturar conceitualmente o que o Outro é. O Outro é transcendência. Na situação clínica a função simbólica icônica aparece como revelação, como aparição do inédito. Isto significa que se trata de um tipo de experiência que, quer surja plasticamente ou verbalmente, sempre se revela como algo surpreendente para ambos, analista e analisando, e que acontece não tanto como fruto de um trabalho interpretativo.

Um outro caminho pelo qual a teologia cristã encontrou de comunicar os fundamentos presentes no ícone, e que estão ligados ao interjogo entre imanência e transcendência, foi por meio da assim chamada “via negativa” do conhecimento de Deus, ou, ainda, pelo método apofático de investigação. Para aqueles que se dedicaram ao seu estudo, esse método seria a perspectiva epistemológica mais atenciosa à transcendência – tanto àquela que caracteriza o criador, quanto à que perpassa toda a criação¹¹⁷.

Para Gregório de Nissa (autor já citado anteriormente), todo conceito relativo a Deus é um simulacro, um ídolo, e diz respeito mais às concepções e à própria realidade do Homem (decaída, portanto) do que a Deus mesmo (LOSSKY, 1976). E seria por esse motivo que, para ele, bem como para muitos outros teólogos cristãos (incluindo Dionísio,

¹¹⁷ Para muitos teólogos, não seria adequado considerar o caminho negativo de conhecimento superior ao positivo. No entanto, Lossky (1976, p. 25) afirma que para Dionísio, o Areopagita, teólogo que mais cedo se dedicou a discriminar esses dois caminhos, e que, portanto, é uma autoridade nesse tema, afirma que o primeiro conduz a certo conhecimento de Deus, mas esse é, segundo ele, um caminho imperfeito. O caminho perfeito – o único caminho que é adequado em relação a Deus, que é por sua própria natureza incognoscível, é o segundo, pois que nos leva finalmente à “ignorância total”.

o Areopagita, quem formaliza e discrimina o métodos positivo do negativo de conhecimento), a teologia (a produção de um saber sobre a realidade divina) deveria, em última instância, acontecer por meio negações, ou seja, por meio do reconhecimento do que Deus não é¹¹⁸.

Tal caminho epistemológico se apresenta como promessa de uma não redução (ou um não achatamento) da realidade divina às categorias intelectuais e simbólicas humanas. O apofatismo torna-se, assim, uma postura epistemológica assentada na humildade e no reconhecimento da incapacidade humana em conhecer a essência de Deus, e até mesmo a de todos os entes do mundo (uma “casta ignorância”, segundo esses teólogos).

Para o colega de São Gregório, São Basílio, não apenas a essência de Deus, como também a essência dos entes criados escapam à apreensão e conceituação humanas, e demandam também a postura de profunda humildade, ou, até mesmo, de reverência frente ao mistério que portam.

Dessa forma, a recomendação desses teólogos é que apenas procuremos conhecer tanto a Deus, quanto ao Homem, bem como às coisas, a partir de suas *energias*, de suas manifestações (das qualidades que se apresentam para nós); mas que jamais tentemos discorrer sobre a essência – pois essa está sempre para além de qualquer conhecimento e aproximação.

Muitos teólogos cristãos fazem menção à passagem bíblica na qual Moisés desata suas sandálias a fim de se aproximar de uma manifestação divina, com o intuito de apresentarem a postura de reverência esperada pelo ser humano diante do transcendente, do absoluto insondável. Conta-se que Moisés, ao conduzir suas ovelhas para além do deserto, chega até no “Monte de Deus” (Horebe) e ali depara-se com a figura de um anjo, que ardia em chamas, e cujo magnetismo atrai Moisés.

Moisés observou e eis que a sarça ardia no fogo, contudo, não era consumida pelas chamas. Então pensou Moisés: “Que coisa impressionante! Por que será que o espinheiro não se queima? Devo chegar mais perto para contemplar essa maravilha!” Então o Senhor viu que ele deu uma volta e se aproximava para observar melhor. E Deus o chamou do meio da sarça ardente: “Moisés, Moisés!” Ao que ele prontamente respondeu: “Eis-me aqui!” Deus continuou a dizer: “*Não te aproximes daqui; tira as sandálias dos pés, porque o lugar em que*

¹¹⁸ Para alguns teólogos, o apofatismo é um caminho superior de se fazer teologia, comparado ao caminho afirmativo, ou catafático. Para outros, o conhecimento de Deus inclui tanto o momento de afirmações quanto o de negações sobre a realidade divina; ou seja, é necessário que se aproxime de Deus por afirmações, mas também necessário que se reconheça os limites dessas afirmações, e até mesmo o seu abandono, a fim de que a transcendência de Deus seja preservada.

estás é uma terra santa”. Disse mais: “Eu Sou o Deus de teus pais, o Deus de Abraão, o Deus de Isaque e o Deus de Jacó!” *Então Moisés cobriu o rosto, porquanto temia olhar para Deus* (Êxodo 3: 1-6, *itálico nosso*).

A passagem é interessante para o aprofundamento do tema aqui discutido, pois assinala que a aproximação do Homem diante do absoluto somente pode se dar até uma certa distância, bem como indica a necessidade de o Homem ter que se despirmos a fim de que algum encontro significativo aconteça.

Como já mencionado, a tradição teológica compreende que essa deve ser constantemente a postura do ser humano diante do existente – não apenas uma postura de absoluta humildade frente a Deus, mas frente a todos os entes, uma vez que através deles o Ser está sempre se manifestando¹¹⁹.

Ao trazer essa perspectiva antropológica e epistemológica para o campo clínico, Safra recorda os apontamentos de Bion, quando afirma que “o analista tem de se tornar infinito pela suspensão de memória, desejo, compreensão” (BION apud SAFRA, 2006, p. 104). Esse lugar epistemológico é um lugar ético, pois respeitoso à própria condição ontológica do ser humano; sendo conseqüentemente, também, lugar clínico por excelência.

Pelo fato de a pessoa carregar em si as marcas do transcendente, é necessário, a fim de que o trabalho psicanalítico alcance a sua máxima realização, que o analista ocupe esse lugar ético aqui assinalado. Somente a partir desse lugar ele não corre o risco de ser invasivo com seu paciente, de não levá-lo a ter que se defender contra possíveis ameaças àquilo que Winnicott (1965j) denominou “núcleo isolado” – faceta da interioridade humana que jamais deve ser encontrada, e muito menos alterada.

Para Winnicott (1965j, p. 170), ainda, a tentativa de estabelecer contato direto com essa dimensão “seria um pecado contra o self”, pois “estupro, ser devorado por canibais, isso são bagatelas comparados com a violação do núcleo do *self*”. Tal compreensão permitiu ao analista inglês estabelecer empatia com a parcela da sociedade que se incomoda com o saber trazido pela psicanálise, por ter penetrado profundamente a personalidade humana e, conseqüentemente, ameaçado a necessidade de o ser humano permanecer secretamente isolado.

¹¹⁹ A esse respeito, Mestre Eckhart aconselha que cada coisa deva ser amada pelo Homem em Deus; o que significa, para ele, se relacionar com a dimensão transcendente que emana das coisas, ou seja, em perspectiva de desapego. Ver Eckhart, “O livro da divina consolação” (2016).

Safra brinca com a observação winnicottiana sobre o fato de que o desafio de cada pessoa estaria atrelado à questão “como ser isolado sem ter que ser solitário?” (WINNICOTT, 1965j, p. 170); e afirma: “a visibilidade é necessária ao ser humano, porém de modo que não se percam o mistério, o segredo, o ser, por um olhar aprisionante e onisciente. Ser encontrado, mas não ser devorado” (SAFRA, 2006, p. 25).

A postura apofática, bem como aquela que se dá como desdobramento do reconhecimento de que cada ente ou evento é um *ícone* – mensageiro de um mais além – revelam estar na contramão da perspectiva utilitarista que caracteriza a relação do homem contemporâneo com a realidade; além disso, também se mostra uma nova possibilidade para a epistemologia praticada no campo psicanalítico.

Como é sabido, a psicanálise e a psicologia surgem em um contexto histórico marcado pela ciência positivista, no qual os fenômenos eram sistematicamente categorizados, classificados, quantificados e submetidos a uma racionalidade dissociada da relação de intimidade com os objetos, com a finalidade de serem universalizados e tornados previsíveis à ação e ao controle humanos.

Freud é certamente herdeiro dessa tradição epistemológica, uma vez que, para assentar seu recém-criado método de pesquisa, viu-se na necessidade de dialogar com os alicerces científicos de sua época e utilizar-se da mentalidade vigente para fundamentar suas descobertas, ou ainda ganhar credibilidade científica. O “Projeto de uma psicologia científica”, redigido em 1895 (e publicado somente na década de 1950), é evidentemente fruto dessa mentalidade científicista, já que sua finalidade teria sido a de estruturar uma psicologia que concebesse os processos psíquicos como “estados quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis”, procurando, assim, conferir a tais processos um caráter “concreto e inequívoco” (FREUD, 1895/2006, p. 223).

Para o sociólogo Boaventura Sousa Santos, a epistemologia que se desdobra da revolução científica do século XVII (e que alcança seu ápice no positivismo europeu) tende a se aproximar de seus objetos de investigação – inclusive o próprio ser humano – como se fossem “desprovidos de qualquer outra qualidade ou dignidade que [lhes] impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes activo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar” (SANTOS, 1995, p. 13).

Tal abordagem faz da perspectiva científica vigente à época de Freud ser um tanto desencantada e, mais ainda, irresponsavelmente destemida, pois, negligente à necessidade de zelar por um suposto mistério da existência, e não mais se deixando acuar pela

embaraçosa dimensão do transcendente, autoriza-se a dissecar o que encontra pela frente. Influenciado por tal postura, não seria difícil para Freud criar e legitimar um dispositivo que vasculhasse os confins do ser humano, a fim de trazer à superfície da consciência os conflitos invisíveis que fomentariam seus dramas cotidianos, bem como formular uma teoria marcada por fortes conceitos que dessem conta de abarcar toda a complexidade humana.

A perspectiva epistemológica proposta pelo positivismo fomentou uma hipertrofia do intelecto, bem como um grande distanciamento entre o Homem e seus objetos de investigação; e, mais ainda, elaborou uma linguagem austera a fim de tanto sobreviver ao tempo, quanto comunicar com o máximo de precisão seu saber: não deixar que nada escape ao conhecimento humano – um conhecimento totalmente extraído da imanência, sem brechas para o transcendente.

É a partir dos problemas gerados por essa herança que Safra (2004) afirmará que a poesia e a literatura são instrumentos indispensáveis para a necessária reformulação epistemológica pela qual a clínica contemporânea deve passar, pois, sendo sua palavra frágil e porosa, reconhece e respeita a complexidade do humano: diz, ao mesmo tempo em que oculta. Ao lado do uso dessa “palavra frágil”, o estudo sobre os fundamentos do ícone e da teologia apofática também parecem ser de grande ajuda para que a transcendência – marca fundamental da concepção de pessoa em Safra – possa ser acolhida e desenvolvida dentro do dispositivo psicanalítico.

Essa possibilidade nos conduz ao último tópico, que apresenta outra faceta essencial da antropologia da pessoa, a espiritualidade, a qual diz respeito à possível escolha de alguém abraçar conscientemente sua transcendência e encarná-la em seu cotidiano.

5.3. Pessoa e espiritualidade

O tema da espiritualidade, tal como abordado por Safra, revela ser o ponto de integração das dimensões de comunidade e de transcendência, que caracterizam o ser do Homem. A espiritualidade seria o caminho por meio do qual se faz possível ao Homem encarnar a alteridade (tornar-se Outro), bem como acolher sua transcendência originária, o que lhe permite disponibilizar para o mundo sua vocação, seu carisma – uma vez que a espiritualidade confere à pessoa um *lugar* a partir do qual pode fazer sua contribuição (inédita) para a comunidade humana. Dessa forma, investigar o fenômeno da

espiritualidade é utilizar-se de um caminho privilegiado para se compreender a formação da pessoa, *prosopon*.

Pelo fato de o Homem ser um ente precário, incompleto e lugar de passagem do transcendente, experimenta em sua interioridade tanto o vazio, quanto o anseio de ser – “estrutura fundamental na qual se funda a condição humana de acontecer como ser desejante” (SAFRA, 2013, p. 1).

O desejo pode se expressar por diversas formas na vida do Homem, e uma delas a procura por encontros que lhe possam constituir, ou seja, realizar facetas de seu ser que ainda se encontram em estado de potencialidade, de espera por desabrochar¹²⁰. Esses encontros podem acontecer em distintos campos, tais como no contato com a própria interioridade ou por meio das relações inter-humanas, tal como assinalado pela psicanálise ao longo dos anos; mas também podem se dar na troca com as coisas (cultura), com a Natureza, e, inclusive, com a dimensão do absoluto, ou do inefável.

Tendo isso em vista, Safra (2010) afirmará que o ser humano é ontologicamente aberto – disponível para o encontro, poroso à troca –, em todas as direções: é aberto “para baixo”, para sua corporeidade, para as marcas de presença e ausência do outro afetivo em seu corpo, o que quer dizer que é aberto para seu inconsciente (memória do vivido e do não-vivido); também é aberto “para os lados”, para seus iguais humanos, para a Natureza e para a Cultura; por fim, é aberto “para cima”, para o sentido das coisas, para os valores, para o ser, para o totalmente Outro.

A abertura para essa última dimensão, na compreensão de Safra (2006, p. 27), se dá pelo fato de o Homem ser um ente finito que anseia pelo infinito; ou seja, é um ente incompleto, faltante, limitado e instável, mas que busca pela totalidade, pela plena realização de si, ou ainda, pelo “infinito atual”¹²¹. A partir dessa compreensão, Safra (2008, p. 104) afirma: “somos seres que anseiam pelo absoluto, e que ao longo de seus caminhos sonham com a realização do que dormita no fundo de nós mesmos. Vivemos atravessados pelo pressentimento de si, pela memória do ainda-não”.

Para o autor, a abertura humana “para baixo”, ou seja, aquela que diz respeito à interface psíquica com a corporeidade (contato com o inconsciente), tem sido investigada exaustivamente pela psicanálise desde as contribuições de Freud. Por sua vez, a

¹²⁰ Essa é uma forma de compreender o desejo distinta daquela proposta por Freud, já que por meio desta abordagem apresentada o desejo não é determinado pela satisfação de prazer instintual.

¹²¹ Safra (2015) discrimina “infinito potencial” de “infinito atual”, assinalando que a primeira concepção de infinito diz respeito ao sonho de algo vir a ser; enquanto que a segunda refere-se ao que já é, à plena realização daquilo que até então era apenas um potencial.

investigação referente ao contato do psiquismo com a alteridade “lateral” – campo dos objetos – vem ganhando cada vez mais atenção desde o surgimento das escolas de relações objetais, e encontra-se atualmente em um estágio bem desenvolvido de sua pesquisa. No entanto, diz Safra (2013, p. 94), “a terceira abertura fundamental do ser humano” – referente ao contato do psiquismo com a dimensão não-representável do Real – é “aquela que se encontra ainda por ser mais profundamente investigada”, justamente pelo fato de ter sido, até o momento, apenas “tocada” pela psicanálise – o que vem se dando, principalmente, a partir das contribuições de Bion (quando menciona a realidade psíquica não-sensorial) e de Winnicott (ao apontar para a possibilidade de um ser humano vir a crescer para baixo).

Devido ao investimento ainda tímido, ou melhor, insuficiente, da psicanálise nessa dimensão da experiência humana, expressões como “religiosidade”, “sagrado”, “espírito” e “espiritualidade” causam estranhamento para tal campo do saber.

Pelo fato de reconhecer uma significativa falta de atenção por parte da teoria e da clínica psicanalíticas em relação a esses fenômenos, Safra vem estabelecendo critérios muito bem definidos para discriminá-los e para compreendê-los em sua profundidade e complexidade, convidando a comunidade psicanalítica a pensá-los de maneira “desmistificada”, ou seja, para além do sentido estereotipado e confuso por meio qual são, com frequência, apresentados na cultura.

A abertura ontológica para o transcendente provoca no ser humano uma “implacável necessidade” (SAFRA, 2006, p. 116) de formular concepções (discursivas e imagéticas) sobre o absoluto, ou então de se posicionar existencialmente diante dessa dimensão – seja por meio de gestos, de uma configuração específica de seu cotidiano, ou de práticas ascéticas. Dessa forma, Safra (2006, 2007, 2013, 2015) compreende que a religiosidade e a espiritualidade são dois caminhos *explícitos* possíveis encontrados pelo de ser humano para fazer frente a essa sua abertura originária¹²².

A religiosidade se constitui na vida de alguém a partir de um cultivo de sua concepção de absoluto, ou de divino. Para Safra (2013), cada pessoa começa desde muito cedo a produzir imagens acerca daquilo que compreende ser um ente sem faltas, sem

¹²² Uma vez que, para o autor, todo Homem é ontologicamente aberto para a dimensão do absoluto, a alternativa para esses dois caminhos explícitos, que se daria por meio da tentativa em negar tal abertura ou ignorar seu cultivo consciente, sempre fracassa, pois o indivíduo acaba por orientar essa relação para objetos ou atividades que aparentemente estariam fora desse registro, mas não estão. Para Safra, é inevitável que o ser humano formule uma concepção sobre o absoluto, mesmo que essa formulação não se dê de forma consciente, ou, ainda, por meio de uma linguagem religiosa.

limitações, ou seja, todo-poderoso. Ele denomina esse tipo de criação “imagens de potência”, que são sempre projetadas em direção a uma ou mais figuras que seriam supostamente portadoras da plenitude. Com frequência, há um grande investimento energético (pulsional) por parte da subjetividade nessas imagens, que podem ser, eventualmente, mais e mais reverenciadas ao longo de suas vidas.

O sentimento religioso, que participa da religiosidade de alguém, é movido pelo anseio de encontro do indivíduo com o absoluto, ou ainda, com essa face do divino que fora criada ao longo de suas experiências de vida. Tal encontro é pressentido como tendo o potencial de promover a evolução de aspectos de seu *self* que não chegaram a se realizar nas relações inter-humanas; é pressentido, portanto, como “potência de ser”, ou, ainda, oportunidade para “mais ser”.

No registro psíquico do fenômeno da religiosidade, afirma Safra (2007, p. 80), “o divino é concebido como o elemento absoluto, no qual sempre é possível ver refletido o próprio estilo de ser e no qual se estaria, eternamente, na experiência de júbilo e de encanto”. O sentimento religioso porta, de acordo com essa citação, um caráter narcísico, já que acontece por meio da suposição de que o divino teria um rosto em conformidade às expectativas do indivíduo; esse sentimento também está carregado de expectativas sobre qual seria a maneira por meio da qual o divino se apresentaria para o indivíduo nesse suposto e tão esperado encontro. O sentimento religioso revela, assim, o anseio do Homem em ser *preenchido* pelo divino, situação imaginada como a satisfação final de suas necessidades. A partir dessa compreensão, entende-se que a religiosidade é uma forma de entrar em contato com o absoluto por meio da qual esse elemento é concebido de baixo para cima, ou seja, a partir das fantasias e especulações humanas sobre tal dimensão.

Safra nos aponta que tanto o sentimento religioso quanto a própria religiosidade de alguém podem sofrer mutações, à medida que experiências significativas ou construtivas são vividas ao longo do tempo no contato com a alteridade (fenômeno que pode, inclusive, ser vivido no processo de análise), já que possibilitariam às imagens de potência criadas pela subjetividade do indivíduo ganhar maior integração – superação de idealização e de dissociação maniqueísta.

Ao lado dessas experiências integradoras das imagens de potência, um outro fator que participa do amadurecimento ou, ainda, da “reorganização da matriz da religiosidade” (SAFRA, 2015, p. 5) de alguém, é o que Safra denomina “experiência de sagrado”. Isso se dá porque o sagrado, pelo fato de portar um altíssimo teor de alteridade em relação ao

ser humano, destitui qualquer organização psíquica excessivamente onipotente, permitindo ao indivíduo relacionar-se com o absoluto de forma menos narcísica, ou seja, a partir de uma postura de maior respeito à sua transcendência, na qual reconhece e aceita a impossibilidade de ter sua experiência representada, controlada pelo psiquismo.

A dimensão do sagrado possibilita assim um equilíbrio no processo de formação da religiosidade, na medida em que, ao contrário do sentimento religioso – que acontece a partir de uma postura afirmativa de reverência e solenidade diante do outro absoluto –, conduz o indivíduo a seu lugar originário de humildade: esvaziamento de si, abandono do controle onipotente. Pode acontecer, então, aponta Safra (2007, p. 81), que em determinado momento do processo maturacional a experiência do sagrado venha a integrar-se às imagens divinas presentes no psiquismo do indivíduo; quando isso ocorre, “o sentimento religioso é também uma vivência do sagrado”.

O sagrado, na compreensão de Safra, é uma *experiência de atravessamento* para o ser humano, pois oriunda de fora do mundo – daquela dimensão da vida constituída pela comunidade humana ao longo do tempo, que lhe oferta guarida e sustentação. A fim de tornar mais palpável o que compreende pela expressão “fora do mundo”, Safra (2006, p. 119) toma como exemplo uma atividade cataclísmica, algo que surge da Natureza como força titânica e se apresenta para o mundo humano como um rasgo, já que “pode, de repente, colocar o mundo humano em questão”. O sagrado também é vivido pelo ser humano como algo vindo de fora de seu mundo, como algo que não é, portanto, fruto de sua subjetividade, já que tem o poder de lhe transformar e de lhe causar espanto e encanto, ao mesmo tempo¹²³.

Pelo fato de ser surpreendente e acontecer como atravessamento, ou seja, como a *visita de uma alteridade radical*¹²⁴, a experiência com o sagrado também tem o efeito de suspender a subjetividade do indivíduo que a vive, não o permitindo representá-la, ou colocá-la sob domínio do eu. O sagrado, no entendimento de Safra, fura a subjetividade humana, rompe o cotidiano do indivíduo, bem como o próprio “si-mesmo”, não deixando espaço para que seja dominado por palavras ou imagens. É nesse sentido que, segundo

¹²³ Safra (2006, p. 38) oferece um exemplo de experiência de sagrado vivida como visitação da beleza, ao recordar da conversa que teve com um de seus pacientes, um garoto de oito anos. Eis o diálogo entre eles: “Quando eu tomo banho eu choro muito. Eu perguntei: Por que você chora? Você não gosta de tomar banho? Ele responde: Não, não é isso. Não é isso. É que quando eu tomo banho, a água do chuveiro corre pelo meu corpo e ao ver as gotinhas na pele, acho tão bonito. Eu acho tão bonito que choro de tanta beleza”.

¹²⁴ No sentido de não ser nem um pouco familiar ao ser humano, ou à sua forma comum de existência.

ele, “tendemos a viver essas interferências no fluxo da nossa vida como a interferência de um outro” (SAFRA, 2006, p. 120).

As experiências com o sagrado impactam de forma muito contundente a vida humana, sejam elas qualificadas pelo indivíduo como boas (agradáveis) ou más (incômodas e disruptivas), uma vez que frequentemente alteram o sentido e a direção de sua existência. A esse respeito, Safra (idem, ibidem) afirma:

Esta é uma situação muito complexa, em que o indivíduo se vê em meio a turbulências de sentidos. O fundamento de sua vida e o sentido que ele construía para si se perdeu. A pessoa tende a experimentar, nessas condições, uma crise psíquica e existencial. Por outro lado, ela passa a ter a possibilidade de acessar, por meio da experiência disruptiva, um saber sobre o existir humano. Nesse momento, o ser humano costuma ter a experiência de que o divino o visitou de uma maneira terrível. Aqui não há encantamento, só um tremendo mistério e terror.

O sagrado acontece para o ser humano, portanto, como visitação, que o afeta em três vértices: “do ponto de vista do conhecimento acontece como Mistério, no vértice ético como Bem, e no estético como Belo/Tremendo” (SAFRA, 2013, p. 95). Essa experiência recebe tal nome justamente porque o próprio indivíduo reconhece que o atravessamento vivido lhe foi extremamente significativo e, assim, passa a ocupar um lugar especial em sua vida – sagrado, portanto –, tornando-o mais sensível a alguma das dimensões do Real anteriormente citadas (Mistério, Bem e Beleza).

Mesmo não promovendo necessariamente uma experiência de prazer imediato, a visita do sagrado é guardada com muito carinho pelo indivíduo que a recebe; e, eventualmente, quando recordada (tanto por meio da memória, quanto por meio de outras experiências semelhantes) geralmente desperta alegria, pelo fato de estar associada a uma conquista inédita no campo de seu amadurecimento. Dessa forma, o critério fundamental para se reconhecer uma experiência com o sagrado não é tanto o prazer imediato que ela promove, mas a *transformação* que gera na vida do indivíduo, experiência essa que sua própria subjetividade jamais poderia lhe oferecer.

Ao lado da religiosidade, a espiritualidade também aparece como uma outra forma de o ser humano destinar sua abertura “para cima”, para o absoluto, bem como de se posicionar diante das experiências vividas com o sagrado. Safra (2015, p. 4) discrimina os dois fenômenos, resumidamente, da seguinte maneira:

Enquanto a religiosidade se apresenta como anseio de comunicação/comunhão com a divindade ou absoluto (*re-ligare*), a espiritualidade [...] se mostra como possibilidade de superar a dimensão representacional do psiquismo e pelo acolhimento da experiência da morte do si mesmo, que situa a pessoa na experiência de humildade.

A citação é elucidativa para o propósito da presente discussão, na medida em que assinala que a espiritualidade é um caminho de morte do si mesmo; ou seja, diferentemente da religiosidade, que se constrói inicial e fundamentalmente a partir de projeções, adorações e criações de imagens de potência (de baixo para cima, ou seja, a partir da perspectiva humana em direção ao inefável), a espiritualidade acontece como um duplo movimento concomitante de esvaziamento de si e acolhimento de um Outro (de cima para baixo). Nesse sentido, a espiritualidade está em sintonia com a experiência de sagrado, já que tem a humildade como seu caráter fundamental¹²⁵.

A espiritualidade, no entendimento de Safra (2006, p. 116), “é o fenômeno que se origina pela possibilidade de a pessoa pôr a si mesma e a sua existência em consonância com a sua concepção do absoluto ou do divino”. Quando isso é possível, diz ele, o sonho que a pessoa guarda dentro de si a respeito de seu futuro, de sua realização pessoal, se presentifica por meio de seus gestos: “podemos dizer que seu gesto ganha um sentido. Esse sentido não se encerra no aqui e agora, ele está para além. A partir de então essa pessoa vive não só para o momento do agora, vive também para um sentido que a transcende” (idem, *ibidem*).

A espiritualidade diz respeito, portanto, à tentativa de o indivíduo fazer encarnar sua concepção de absoluto em seu cotidiano; e é a partir dessa especificidade no modo de se relacionar com o absoluto que a espiritualidade se constitui por meio de gestos e práticas, e não pelo cultivo reverencial de imagens de potência. Safra (2006, p. 117) continua:

No momento em que o gesto está em sintonia com o que a pessoa concebe sobre o fim, ela acolhe em si, paradoxalmente, a transcendência constitutiva de si, que inicia a des-criação do self. Isso significa que ela acolhe a sua incompletude em um gesto de esperança. O sentido de sua existência é dado pela memória do futuro. Em outros termos, o seu gesto é vivido como transcendente em relação ao acontecimento no agora e o sentido de sua vida é vivido para além dela mesma.

¹²⁵ Safra compreende que uma religiosidade, quando se desenvolve para além do registro psíquico, pode se tornar também uma espiritualidade.

A espiritualidade é uma maneira de se posicionar diante do absoluto e do sagrado, mediante a qual revela-se tolerância por parte do indivíduo em sustentar o vazio em si mesmo, o não-saber, o silêncio, para que, eventualmente, um Outro possa se manifestar em sua interioridade e vir a ser a própria expressão do si mesmo. Sendo esse um de seus aspectos fundamentais, a espiritualidade não necessariamente precisa se manifestar e se desenvolver em meio à linguagem ou a um universo simbólico religiosos.

Para Safra (2006, 2013), é possível ao ser humano constituir uma espiritualidade “atéia”, que se realizaria, por exemplo, a partir de um princípio ético; nesse caso, o indivíduo visaria manifestar em seu cotidiano aquilo que concebe ser o valor existencial mais alto e mais transformador da realidade. O autor toma emprestada uma situação vivida por um samurai, tal como descrita por Tsunetomo (2004), em “Hagakure: o livro do samurai”, a fim de apontar a presença de espiritualidade em uma perspectiva não religiosa:

Existem dois tipos de disposição: a interior e a exterior. A pessoa que não possuir as duas não tem valor. É como, por exemplo, a lâmina de uma espada: devemos afiá-la bem e colocá-la na bainha. De tempos em tempos, devemos sacá-la, franzindo as sobancelhas como se estivéssemos em uma luta, limpá-la e voltar a colocá-la na bainha. Se uma pessoa empunha a espada o tempo todo, está frequentemente manuseando uma lâmina nua. As pessoas não se aproximarão e ela não terá aliados. Se a espada está sempre embainhada, ela enferrujará, a lâmina perderá seu fio e as pessoas pensarão o mesmo de seu dono (TSUNETOMO apud SAFRA, 2013, p. 101).

Safra encontra nesse trecho preceitos de uma visão ética que constituem uma maneira peculiar de situar a questão da transcendência, por meio da qual tanto o sentido último da existência, quanto o modelo oferecido para a travessia de cada momento da vida humana se dariam a partir da luta, do combate. Dessa forma, a citação apresentaria uma maneira de sustentar a espiritualidade na qual a figura de Deus não se faz presente.

A luta, nesse contexto, é o paradigma por meio do qual o samurai praticaria sua ética e defenderia seu posicionamento existencial, ou ainda, sua dignidade; ela também é um meio de ele defender o estabelecimento e a manutenção do Bem em sua nação – o que faz da luta uma prática que permite ao samurai abrir mão de sua própria vida a fim de defender algo que está acima de si mesmo. O samurai, dessa forma, organiza seu cotidiano e cria disposições específicas em sua mente e em seu corpo com a finalidade de garantir a manifestação de um sentido que lhe é caro. É notável, aqui, um forte *senso de*

compromisso do samurai com um princípio existencial, que lhe dota de força, coragem e determinação para realizar sua empreitada.

No olhar de Safra (2006, 2013), mesmo em um contexto como o acima descrito (não religioso), a ação humana ali realizada – pelo fato de estar tão banhada de sentido, bem como visar a presentificação do absoluto (um valor) – acontece inevitavelmente como “gesto litúrgico”, como momento de visita do sagrado, abertura para o espírito.

Safra (2006) refere-se à dimensão espiritual do ser humano na companhia de Edith Stein, que compreende a abertura humana para o registro dos valores – ou, para aquelas facetas essenciais do Real, tais como a Beleza, a Verdade, o Bem – como a entrada do Homem na vida do espírito. De acordo com essa chave hermenêutica, quando uma pessoa encontra um valor ou um princípio existencial que lhe parecem ser fundantes da vida, “acorda para o espírito”; e, quando passa a devotar sua existência a fim de revelar tais valores em seu cotidiano, sua espiritualidade começa a se constituir.

É nesse sentido que a espiritualidade oferece um caminho de morte para o *self*: a fim de que tal valor seja manifestado no mundo, o *self* tem que abandonar seu lugar de soberania identitária; somente por meio desse gesto de abdicação de si o absoluto encontraria hospitalidade na vida de alguém e, assim, possibilidade de expressão. A partir da formação de uma espiritualidade, diz Safra (2006, p. 116), uma pessoa “vive não só para o momento do agora, vive também para um sentido que a transcende. Do ponto de vista da experiência, temos um sair de si mesmo”. É esse fenômeno descrito como “sair de si mesmo” que está sendo compreendido aqui como a “des-criação” ou morte do *self*.

Como é possível perceber, Safra se refere ao registro do espírito justamente como aquele ligado à capacidade de o ser humano permanecer em si, ao mesmo tempo em que pode transitar para fora de si, em direção ao todo, à alteridade. O autor se utiliza do termo “espírito” em de seu sentido original, como “ar” (*pneuma*), compreendendo-o como a dimensão livre do ser humano, que não está presa às identificações de ordem subjetiva, que não é determinada pelas necessidades biológicas e sociais, ou, ainda, pela sobrevivência anímica e somática do indivíduo. Nesse sentido, espírito é transcendência, pois, livre e desprendido, permite ao ser humano transitar:

Espírito significa, aqui, que o ser humano é aberto para dentro e para fora, o que lhe permite querer, sentir, conhecer o que há em si e fora de si, poder dirigir-se para além do imediato e, ao mesmo tempo, permanecer em si. São essas características que dão ao homem a possibilidade de vir a se posicionar frente ao mundo, frente à sua existência, frente a si mesmo, frente à sua interioridade e frente ao

absoluto ou divino. Quer dizer, a dimensão espiritual dá à pessoa a possibilidade de reflexão. A reflexão nos fala dessa dimensão espiritual em que o ser humano é capaz de tomar a própria alma como objeto de contemplação. Reflexão é se posicionar em sua própria interioridade (SAFRA, 2006, p. 165).

Esse gesto de sair de si mesmo não representa uma fuga no inefável, ou uma atitude de abandono em relação às responsabilidades para com a vida prática; mas, antes, deve ser compreendido como oferta de hospitalidade, algo que Safra (2007, p. 87) apresenta da seguinte maneira: “o aparecimento de uma espiritualidade [...] poderia ser fenomenologicamente descrito como ‘um Outro’ vive em mim”; ou, ainda, em outra ocasião, “a espiritualidade caminha quanto mais o *self* se torna outro” (SAFRA, 2010).

A espiritualidade, a partir do que está sendo posto, também pode ser compreendida como gesto de amor, já que, para Safra (2006, p. 32), o amor, ao contrário da apropriação feita pelos românticos, que compreendem tal termo como preenchimento de si (sentimentalismo), é, em seu registro ontológico, um “escavar-se”.

A fim de tornar mais clara sua compreensão sobre o fenômeno da espiritualidade, Safra oferece em seus trabalhos tanto exemplos pautados em figuras públicas quanto em casos clínicos. A respeito da primeira situação, ele traz à memória uma experiência vivida pela filósofa Simone Weil, ainda quando pequena, que marcaria sua vida de forma contundente, e definiria seu posicionamento existencial e político futuro, ou seu percurso espiritual.

Aos cinco anos chega até Simone a notícia de que em certos lugares do mundo pessoas passavam fome. Simone se senta à mesa e em protesto não come, afirmando que não vai comer se no mundo há gente passando fome. Nesse momento há uma experiência da profunda ruptura que impõe uma questão muito ampla que, de repente, se constitui em rumo para sua vida. Um rumo que ela levou às últimas consequências e que constituiu o seu modo de fazer política, o seu modo de ser e a sua espiritualidade (SAFRA, 2006, p. 120).

De acordo com a leitura de Safra, Simone Weil pôde, mesmo ainda criança, dar direção para uma experiência de ruptura, iniciando a partir daquele momento um processo precoce de “des-criação” de si. A notícia de que havia fome no mundo fez Simone “despertar para o espírito”.

Algumas informações sobre a biografia da pensadora francesa nos permitem concluir que ela teria vivido de modo muito coerente com o sentido existencial descoberto em suas experiências, ainda que tal coerência possa tê-la levado à morte¹²⁶.

Mesmo tendo a oportunidade de seguir uma carreira acadêmica Simone abandona, em certo momento de sua vida, o ensino de filosofia para empregar-se como operária, com a intenção de sentir na própria pele as condições da classe trabalhadora. Safra resgata essas e outras informações sobre algumas das escolhas fundamentais tomadas por Simone em seu percurso, a fim de nos convidar a compreender que ela teria feito da *solidariedade* o princípio existencial guia de sua vida. Ou seja, a solidariedade teria participado como elemento central propulsor de sua espiritualidade, da morte de seu si mesmo. Algumas passagens de sua vida tornam evidente a compreensão de que a espiritualidade se constitui por meio de gestos, de ações no mundo.

Ao longo de sua experiência, Simone Weil alcançou mais e mais lucidez sobre o processo de espiritualidade que ia constituindo, chegando a formular pensamentos preciosos acerca do fenômeno de que estamos tratando. Em seu livro “O peso e a graça”, ela afirma: “precisamos passar um tempo sem recompensa — nem real, nem sobrenatural [...] Amar a verdade significa suportar o vazio e conseqüentemente aceitar a morte. A verdade fica do lado da morte”; ou ainda “aquele que suporta um momento de vazio ou irá receber o pão sobrenatural, ou irá cair. Risco terrível — mas precisamos corrê-lo, mesmo nos momentos sem esperança” (WEIL, 2021, p. 45).

Por meio dessas e de outras afirmações, é possível perceber que a autora havia compreendido o fenômeno da espiritualidade como um caminho de *desapego*. Ela reconhecia que dentro de cada ser humano há um forte desejo de busca pelo absoluto; mas também reconhecia que tal impulso originário poderia facilmente “estacionar” nos objetos e fazer deles sua parada final. O desapego seria assim um “exercício espiritual” para Simone, uma vez que libertaria o anseio pelo absoluto do aprisionamento com os objetos, devolvendo-o a seu trânsito natural. A base desse exercício estaria na seguinte recomendação: “descer até a fonte dos desejos para arrancar a energia de seu objeto. Nesse ponto, os desejos — enquanto energia — são verdadeiros. É o objeto que é falso. Mas a separação entre um desejo e seu objeto é um arrebatamento indizível para a alma” (idem, p. 56). Esse arrebatamento para a alma é justamente o que está sendo denominado

¹²⁶ Aos trinta e quatro anos Simone falece por inanição.

aqui de “morte do *self*”; ou, em uma linguagem religiosa oferecida pelo cristianismo “a crucificação do eu”.

Safra também reconhece o aparecimento e o desenvolvimento da espiritualidade dentro da própria experiência clínica, ou seja, a partir do contato com alguns de seus pacientes. Em uma aula ministrada em 2010, cujo título do curso é “Investigação psicanalítica de experiências de *self*”, ele nos dá o exemplo de um rapaz que teria encontrado na *amizade* um elemento fundamental para organizar sua espiritualidade.

O contexto do nascimento desse paciente havia sido muito desfavorável para seu desenvolvimento pessoal, uma vez que sua mãe encontrava-se em um estado depressivo e seu pai muito ausente do convívio familiar. Ele encontrara a solidão muito precocemente. No entanto, quando contava com aproximadamente dez anos de idade, conheceu um vizinho que o acolheu e lhe ofereceu uma relação de troca amistosa e de profunda intimidade, o que lhe permitiu ter acesso à *amizade* como um valor inestimável da vida. Em sua própria maneira de apresentar a situação, a *amizade* o teria salvo de algum mal. Desde então vem cultivando a *amizade* como se ela fosse algo sagrado e digno de ser realizado em cada relação com os outros. Esse paciente tem feito de sua própria profissão e de seus afazeres cotidianos palco para que a *amizade* venha a se manifestar e, assim, possa tocar os demais com a mesma sacralidade e com o mesmo potencial transformador experimentado por ele em certo momento de sua vida.

A partir desse exemplo, poderíamos afirmar que esse rapaz tem procurado fazer da *amizade* o seu próprio rosto, ou seja, o rosto de seu *self*. Desde o momento em que foi visitado por essa faceta do Real, ou seja, desde que a *amizade* se fez experiência de sagrado em sua vida, esse paciente passou a orientá-la de tal forma a acolher esse princípio ou valor existencial; posto de outra forma: esse paciente desenvolveu um tal compromisso com esse valor, que dedicou boa parte de sua atenção a presentificá-lo em seu cotidiano. A partir da leitura hermenêutica aqui proposta, é possível compreender a *amizade* como um caminho por meio do qual esse paciente começou a se fazer pessoa, a desenvolver sua personalidade, sua vocação, seu lugar singular no mundo.

Nesse ponto chegamos a uma observação importante para o desfecho do presente capítulo, uma vez que nos permite compreender a apropriação – o *uso* – que Safra faz da concepção cristã de pessoa.

Tal como foi apresentado anteriormente, a teologia cristã se desenvolve a partir da noção de que Deus seria a única alteridade capaz de realmente constituir o ser humano, já que compreende que a criatura anseia pelo encontro definitivo com seu criador; dois

motes cristãos apresentam bem essa perspectiva: “a imagem ao Homem foi ofertada; mas a semelhança deve ser por ele conquistada”; e “Deus fez-se Homem para que o Homem se faça Deus”.

O caminho espiritual assinalado pela teologia cristã assenta-se na ideia de que somente se abrindo para uma pessoa real, para um ser que já existe como pessoa, pode o ser humano também vir a ser pessoa, ou melhor, pode iniciar seu processo de tornar-se pessoa – *semelhança*. Nesse contexto, é compreendido que apenas Cristo teria manifestado personalidade no mundo, sendo ele, portanto, *o único meio* para o ser humano desenvolver sua personalidade. O teólogo Vladimir Lossky (1976, p. 72) resume essas observações da seguinte forma:

Um ser pessoal é capaz de amar alguém mais do que sua própria natureza, mais do que sua própria vida. A pessoa, isto é, a imagem de Deus no homem, é então a liberdade do homem em relação à sua natureza, "o fato de estar livre da necessidade e não estar sujeito à dominação da natureza, mas poder constituir-se livremente" (São Gregório de Nissa). O homem age mais frequentemente sob impulsos naturais. Ele é condicionado por seu temperamento, seu caráter, sua hereditariedade, ambiente psicossocial, por sua própria historicidade. Mas a verdade do homem está além de tudo isso; sua dignidade consiste em poder libertar-se de sua natureza, não extinguindo-a ou negando-a, mas transfigurando-a em Deus (tradução nossa).

A meu ver, Safra faz uma “subversão criativa” entre campos do saber, já que toma a antropologia cristã assentada na pessoa, ou ainda, a compreensão acerca de seu processo de constituição – tornar-se um rosto-ícone, portador de um Outro – e *amplia ou abre a noção de alteridade que participaria desse processo*. Ao invés de ser o Cristo, o Espírito Santo, ou Deus mesmo, quem sustentaria esse processo de transformação, Safra aponta uma qualidade divina, um princípio existencial, ou ainda, um valor que tem o estatuto de sagrado para um indivíduo, como aquele que convoca o ser humano a explorar sua “abertura para” cima, sua “borda do espírito”, ou “fronteira espiritual”, como prefere Horujy (2011).

Ao ampliar a noção de alteridade participante no processo de espiritualidade, Safra torna possível à clínica psicanalítica utilizar-se dessa concepção de pessoa, uma vez que permite a um analista vir a compreender esse processo *a partir do idioma pessoal de seu paciente*, ou seja, de sua singularidade, dos valores pessoais que o acompanharam em sua vida. Sem essa subversão, a clínica não poderia se beneficiar de tal antropologia, bem como da perspectiva de amadurecimento que ela propõe, uma vez que nos limitaria ao

uso de uma alteridade que eventualmente não faria parte da “semântica pessoal” de nossos pacientes.

Safra, por meio da compreensão antropológica que apresenta em seus trabalhos, nos convida a reconhecer em nossos pacientes de que forma o sagrado lhes haveria visitado; e, portanto, qual a alteridade radical que lhes é mais cara e digna de ser cultivada conscientemente na sua cotidianidade. Ele também nos ajuda a refletir sobre as implicações que essa perspectiva antropológica traria para o fazer psicanalítico, e, mais ainda, para a postura ética e para a conduta técnica do profissional.

5.4. Algumas implicações transferenciais/ético-relacionais da perspectiva antropológica da pessoa para a clínica psicanalítica

O percurso feito até aqui nos possibilita inferir que Safra orienta seu trabalho clínico a fim de levar às últimas consequências o acolhimento da singularidade de um paciente, bem como constituir, conjuntamente, e a partir do desvelamento de suas marcas mais próprias, um lugar e um caminho pessoais de assentamento de si nessa singularidade que o atravessa.

Tais tarefas clínicas demandam do analista uma disponibilidade muito específica, já que para reconhecer no outro essa máxima singularidade terá que, inevitavelmente, sair de si mesmo, ou seja, abandonar seus próprios referenciais, esvaziar-se daquilo que lhe é familiar, ou, como Bion (1973) apontou, estar diante do outro “sem memória” e “sem desejo”. Esse tipo de abertura extrema implica a necessidade de o analista “saber morrer”, pois, somente a partir desse gesto de desnudamento de si poderá ele de fato ver o outro, contemplar sua singularidade. Dessa forma, a fim de trabalhar com tal perspectiva clínica, o analista precisa ter pelo menos iniciado um processo de “des-criação” de si mesmo, ou ainda, já ter constituído familiaridade, ou certo avizinhamento com a própria morte.

Esse lugar subjetivo peculiar permitiria ao analista ter acesso ao “fundo humano comum”, ou seja, àquilo que Safra denomina de condição ontológica humana. Ao assentar-se em tal lugar, o analista põe-se em *comunidade de destino* com seu paciente (SAFRA, 2004, 2006), podendo estabelecer com ele um nível de empatia muito profundo, já que compreende que mesmo tendo uma biografia distinta da de seu paciente (registro ôntico), ambos são “companheiros de viagem pelas intempéries da existência” (SAFRA, 2004, p. 148). Tal posição de humildade (esvaziamento de si) do analista favorece a construção de uma atmosfera amistosa imprescindível para que o paciente venha a

alcançar um real conhecimento de si e do outro, e, por fim, da relação. A esse respeito, Safra (2004, p. 148) afirma que, para poder intervir na sessão ou mesmo no processo de análise, o analista deve, antes de mais nada, *estar com* seu paciente.

Estar com é o modo como estamos posicionados em comunidade de destino. Esse modo de estar é não só uma condição para o habitar humano, mas é em si uma intervenção, pois qualquer paciente, independentemente da situação existencial ou psíquica em que se encontre, é capaz de perceber se seu analista, de fato, está com ele. Se isso ocorrer, ele se sentirá diferentemente posicionado frente ao Outro”.

Essa qualidade empática, solidária, compassiva e amistosa – pessoal, portanto – da relação, dá acesso, tanto ao analista, quanto ao paciente, às questões originárias que atravessaram o último, permitindo-o, assim, apropriar-se de sua ontologia e, conseqüentemente, de sua teleologia.

A experiência revela-nos que o processo de trabalho se inicia a partir do momento em que o analista pode formular a questão fundamental do paciente, aquela que foi encontrada em seu berço, por meio das situações transgeracionais que caracterizaram sua família. Essa questão é aquela que, uma vez explicitada, devolve ao paciente sua condição de vir a ser aquele que interroga. Condição fundamental do ethos humano. A questão originária é o elemento que move qualquer processo psicanalítico, quer analista e analisando tenham consciência disso ou não. Ela é peculiar à biografia do paciente e é, ao mesmo tempo, uma das questões que atravessa toda a humanidade, mas com formulação peculiar para cada pessoa. Uma vez que sua questão seja explicitada, o analisando estará em trânsito, colocando o que o singulariza em devir. Cada sessão coloca a questão originária entre a origem e o fim, início e o término da sessão, o nascer e o morrer. O processo se finda no ponto em que o analisando a alcança como lugar singular, a partir do qual seu gesto se origina, o que também significa dizer que o paciente alcança o fim ou a possibilidade de morrer. A questão colocada sob o domínio da criatividade do paciente lhe dá a vocação para seu percurso existencial e lhe dá um modo peculiar de sair do mundo por meio da morte (SAFRA, 2004, pp. 148-149).

Safra (2006) refere-se à questão originária de uma pessoa como *Arché*, origem, em grego; e a seu sonho último, como *Telos*, fim. Pelo fato de ser um ente que finda, o Homem está sempre acontecendo entre essas duas instâncias da existência, e, dessa maneira, formula uma concepção sobre seu início (ontologia) e sobre o encerramento de sua vida (teleologia), que se manifesta por meio da produção daquilo que o autor denomina “mito-poésis”.

Ao construir uma concepção sobre a origem, por meio da elaboração de um *mito-poésis*, a pessoa está criando uma ontologia pessoal. Do mesmo modo ela cria também um mito-poésis sobre o fim, criando uma teleologia pessoal. Esses dois tipos de mito-poésis veiculam uma faceta singular e pessoal mas ao mesmo tempo carregam pressentimentos da verdade universal da condição humana. Nestas ontologias e teleologias pessoais o universal e o singular se encontram. Essas concepções têm papel fundamental na constituição e na organização do campo psíquico e do campo existencial, embora na maior parte das vezes sejam elementos que a pessoa não tem consciência de que as possui ou a partir do que as elaborou (SAFRA, 2006, p. 72).

Na compreensão de Safra (2006), o *mito-poésis* é tecido por meio de composições imagéticas que portam um valor icônico, e nele se encontram reverberações da história transgeracional da pessoa que o criou; sendo, portanto, uma construção poética acerca dos princípios fundamentais da existência humana que ela apreende a partir de suas experiências. “O mito-poésis”, afirma ele, “é a maneira pela qual a pessoa tenta circunscrever o modo como os mistérios da origem e do fim a alcançaram” (Safra, 2006, p. 73).

Para o autor, é fundamental não perder de vista que a ontologia e a teleologia que comparecem na produção mito-poética de alguém estão sempre inseridas em uma história familiar, em uma comunidade, ou ainda, em um povo, sendo ao mesmo tempo pessoal e comunitária. Dessa forma, “quando uma pessoa fala, nos diz algo do seu *mito-poésis* pessoal e familiar e das condições universais de todo homem” (idem, p. 77), o que implica compreender que o idioma pessoal é polifônico: “nele estão presentes várias vozes, de maneira explícita ou não” (idem, p. 94).

É comum um analisando pensar que tudo se origina a partir de si; no entanto, as questões que o visitam, os sofrimentos que o afligem, bem como as facetas de seu modo de ser são pré-existentes a ele, e decorrentes das condições do mundo e do Homem em seu tempo. Ajudar um paciente a perceber que ele é um e muitos ao mesmo tempo é uma maneira de auxiliá-lo a desmanchar a possível fantasia de que seria um *indivíduo*, um ente autogerado; é uma maneira, assim, de inseri-lo na história humana, e, inclusive, de auxiliá-lo a estabelecer um modo dialógico de viver.

Além dessa função, o reconhecimento por parte do analista das nuances da *mito-poésis* de alguém também favorece a descoberta de uma maneira de o paciente vislumbrar sua saída do mundo, ou seja, sua morte; isso porque tal construção guarda a concepção que uma pessoa tem sobre o desfecho de sua vida.

Após entrar em contato com as suas questões originárias, o paciente tem a possibilidade de *se posicionar* frente a elas, ressignificar sua história, e, assim, apropriar-se de suas marcas, o que significa colocar seu sofrimento, bem como todos os atravessamentos vividos (encontros e desencontros) com o Outro, sob o domínio de seu gesto e de sua criatividade, “a fim de alcançar a experiência do devir de si mesmo” (SAFRA, 2006, p. 82).

Para Safra, não basta para o analisando a ressignificação de sua história; é preciso, “a partir deste ponto, que ele tenha um horizonte, um futuro que se descortine com um sentido pessoal: é preciso estar assentado na esperança” (idem, *ibidem*). É precisamente o que o autor denomina “gesto”, aquela ação que pode acolher a origem e a finitude: ação-esperança, que abre sentidos e que permite a uma pessoa se posicionar diante de sua utopia final.

O sentido último da existência é o que possibilita a espiritualidade de alguém emergir; pois, ao revelar a maneira pela qual ela sonha seu fim sem agonia, ou seja, sua morte vivida com serenidade, oferece-lhe um direcionamento, bem como um sentido de compromisso com sua existência, o que dota a pessoa de uma força a fim de superar os desafios postos pela vida¹²⁷. Quando esse sentido último é acolhido e manifestado em ações e posicionamentos no cotidiano, a serenidade se faz uma possibilidade para o ser humano.

Para Safra (2006, p. 128), a serenidade se relaciona com o fato de alguém poder “acolher o seu destino ou, mais precisamente, de integrar o que a adoeceu e a imprevisibilidade do futuro, sustentada pela esperança do sentido último”. O encontro com a serenidade não diz respeito à impossibilidade de sentir ansiedade ou medo em alguma situação; o que ocorre, aqui, é que por meio do estabelecimento da serenidade “se passa a ter um lugar psíquico-existencial a partir do qual é possível se acolher as diferentes experiências de vida com relativa estabilidade e calma” (idem, *ibidem*).

A serenidade é uma forma por meio da qual o ser humano já experimenta sua saída do mundo ainda em vida, uma vez que, assentado nesse lugar, não mais se desespera diante dos eventos ônticos. A serenidade é, portanto, um dos frutos da constituição da espiritualidade.

¹²⁷ Safra (2018, p. 59) nos lembra que o ser humano pode tanto agir a partir de sua força física quanto pela força espiritual. Ele oferece o exemplo de um atleta, que já não tendo disponível o devido vigor para prosseguir uma prova, “consegue cruzar a linha de chegada por meio de valores espirituais, como coragem, anseio de superar os próprios limites ou ainda orgulho de representar o seu país”. Aqui, o atleta agrega força espiritual à sua ação.

O analista, quando trabalha por meio do vértice antropológico que vem sendo aqui apresentado, terá a tarefa de compreender o *mito-poésis* de seu paciente, adentrar em seu idioma pessoal, e reconhecer os elementos que lhe são sagrados; dessa forma, poderá ajudá-lo a acolher os valores e os princípios existenciais que lhe são mais caros – o que significa acolher sua própria morte.

Nem sempre um paciente que descobre esses elementos sagrados que o visitaram consegue de fato acolhê-los e fazer deles parte de seu cotidiano, motor de gestos-ação. É tendo em vista essa situação que o analista também cumpre aqui uma função de auxiliar da espiritualidade de seu paciente, ou ainda, de guardião do que lhe é sagrado, memória de seu futuro. Poderíamos aqui transpor o que a psicanálise tradicional já denominou, para esse tipo de experiência, “ego auxiliar”, transferindo esse tipo de função auxiliadora do ego para o espírito; ou, ainda, poderíamos brincar com a ideia de que o analista cumpre aqui uma função de *holding*, sustentação, que não é de ordem egóica, mas espiritual.

A manutenção da espiritualidade de alguém é, portanto, a possibilidade de exercício de sua vocação – sua singularidade transposta em gestos-ações no mundo; para que isso aconteça, é necessário tornar aquilo que foi motivo de enlouquecimento em determinado momento da vida de um pessoa, lugar de sua contribuição para a vida. Perspectiva essa que está alinhada com o pensamento do místico Mevlana Rumi (1207-1273), quando afirmou: “é através da ferida que a luz pode passar”.

Desde que entrei em contato com essa perspectiva antropológica assentada na pessoa minha maneira de trabalhar vem se transformando. A compreensão acerca da “terceira abertura fundamental do psiquismo” vem me permitindo compreender os dramas e os percursos de vida dos pacientes que acompanho de uma nova maneira. Gostaria agora de apresentar de que maneira tenho me apropriado desses apontamentos clínicos que orbitam ao redor da concepção antropológica de pessoa (*prosopon*), bem como de que maneira eu os tenho atualizado em minha experiência clínica.

5.5. A constituição da espiritualidade no *setting* analítico: um relato clínico

M.¹²⁸, paciente com quem venho trabalhando faz três anos, chegou até meu consultório porque estava vivendo um *burnout*, segundo sua própria maneira de referir-se ao seu sofrimento. Naquele momento, aos cinquenta e sete anos, era funcionário de

¹²⁸ A exposição desse caso será realizada de forma a ocultar os dados de identificação do paciente, sendo feita como uma apresentação literária.

uma grande empresa de tecnologia, e ocupava um alto cargo, sendo responsável pela coordenação de muitos jovens que desempenhavam uma função criativa, de inovação tecnológica, para um *website* de comunicação.

Apesar de sua função colocá-lo em contato direto com pessoas que lhe pareciam profissionalmente interessantes, M. estava infeliz, pois o trabalho de sua equipe estava sendo constantemente dificultado por inúmeras questões institucionais, que revelavam a incoerência entre o discurso publicitário e supostamente ético da empresa, e dinâmica relacional entre os funcionários, que era bastante influenciada por um modo cínico dos diretores se portarem, segundo as percepções de meu paciente.

Após alguns meses transcorridos de sua terapia, M. é demitido, fato esse que ocorre, de acordo com sua compreensão, por não ter aderido ao “cinismo político” necessário para sobreviver naquela instituição. A demissão trouxe-lhe angústia e sentimento de culpa, ao mesmo tempo que alívio, pois tinha a sensação de que algo muito promissor em termos de realização profissional poderia finalmente se descortinar.

De fato, sua intuição veio a se concretizar. Pouco tempo após a demissão, M. passa a voltar sua atenção para um projeto pessoal, há muito tempo deixado de lado, que consistia no propósito de realizar intervenções em pequenas empresas, a fim de auxiliar os funcionários a encontrar maneiras mais leves, criativas e eficazes de desempenhar suas atividades. Os clientes que o procuravam estavam insatisfeitos com o direcionamento de seus negócios, e percebiam que um modo acomodado de trabalhar havia se instaurado em suas equipes; dessa forma, buscavam o serviço de M. com a esperança de reencontrarem a inspiração necessária a fim de gerar um novo impulso de vitalidade para suas empresas, ou ainda, de reinventar a identidade de suas marcas.

O talento de M. para aquela nova tarefa logo foi reconhecido por seus clientes. A meu ver, algo muito interessante acontecia naquele momento de sua vida: a realização de sua vocação profissional estava coincidindo com a manifestação de sua vocação existencial, a qual, assim como pude constatar ao longo dos nossos encontros, estava relacionada ao exercício do cuidado, ao estabelecimento de comunicação íntima e profunda com os demais, e, ainda, à expressão da criatividade.

A fim de que eu possa continuar com o relato sobre o momento atual da análise de M. e apresentar a apropriação que ele tem feito do que nomeei acima como “vocação existencial”, parece-me importante situar os temas da criatividade e da comunicação em sua família; dessa forma, será possível reconhecer o uso pessoal que ele tem conferido a essa dimensão, bem como o reposicionamento que faz das influências que recebe da

tradição familiar. Recuarei no tempo e trarei algumas passagens biográficas para recuperar o sentido de suas descobertas ou conquistas atuais.

M. nasceu em uma família composta de pessoas que supervalorizavam a intelectualidade e eram muito interessadas na busca pelo conhecimento científico. Alguns dos seus antepassados haviam realizado descobertas importantes no campo do conhecimento e, até mesmo, haviam criado ferramentas de grande valor para a solução de problemas práticos do cotidiano, facilitando, assim, a vida da comunidade na qual estavam inseridos.

Ainda quando pequeno, M. desenhava muito bem e tinha grande apreço pelos estudos. Até o momento em que ingressa em uma renomada faculdade de arquitetura, seu interesse pelos desenhos e pelas demais atividades criativas e intelectuais havia apenas servido de veículo para suprir sua solidão, seu sentimento de não-pertencimento, ou, ainda, para sustentar seu “modo ermitão de ser”, segundo a maneira de M. apresentar sua identidade na adolescência.

Ele desenvolvera um modo de funcionamento psíquico bastante pautado no fantasiar, por meio do qual investia sua criatividade para dentro de si mesmo, com a finalidade de se refugiar dos problemas advindos do mundo externo, bem como da hostilidade que sentia estar frequentemente presente em seu ambiente familiar.

A agressividade também era uma dimensão problemática para M., já que a constituição de um modo inibido de ser o privava da expressão direta de seus sentimentos e pensamentos diante dos demais, o que contribuía para esse funcionamento mental fantasioso. Assim, a herança criativa que ele recebera de sua família foi utilizada em sua adolescência, prioritariamente, como uma defesa contra as muitas angústias que o cercavam, uma vez que a comunicação dos afetos não era uma prática conhecida e estimulada entre os seus.

Quando M. se muda do interior para a capital, iniciando seus estudos na faculdade, descobre um grande interesse em outras áreas do conhecimento. Segundo ele, pelo fato de não ter as habilidades manuais de seus colegas, passou a ampliar seu horizonte de interesse, e se lança em um contato íntimo com a música, com as artes, com o universo audiovisual, com a ciência da comunicação e, por fim, veio a interessar-se pela “engenharia” que se encontra por detrás das produções das artes e da propaganda. Assim, de maneira autodidata, realizou uma formação interdisciplinar, que lhe deu acesso tanto à possibilidade de contemplar os objetos culturais, e deles usufruir pessoalmente, quanto de compreender os seus mecanismos de produção.

A ampliação de seu horizonte de interesses e o encontro com pessoas consideradas por ele como talentosas permitiram a M. descobrir que a experiência de criatividade poderia ser vivida com os demais, ou seja, poderia se manifestar nas relações humanas, no campo do encontro, e não apenas de maneira solitária. Também constata que a busca conjunta pela criatividade tinha um grande potencial de promover comunicação íntima com os outros.

Na década de 1990, mesmo ainda incipiente no Brasil, o tema da formação de comunicação em rede (algo próximo ao que veio se manifestar, futuramente, por meio da internet) atrai a atenção de M., fato esse que o leva a dedicar-se ao estudo acadêmico referente às possibilidades de compartilhamento de informação à distância. Termos como “*creative network*” e “colaboração criativa” são pronunciados amiúde por M. quando se refere a essa época de sua vida.

Nesse período de sua carreira profissional, graduado há pouco menos de dez anos, M. também se dedica ao estudo artes marciais, em cuja atividade encontra subsídios para viver tanto a comunicação com o outro, quanto o exercício da criatividade, no registro corporal. A partir de seus interesses prévios, acaba por se relacionar com a prática de kung fu, não como luta ou oportunidade para se aprenderem técnicas de ataque e defesa, mas como meio de comunicação sutil, por meio do toque e do estudo consciente do movimento. Reconhece nas artes marciais uma possibilidade de troca inter-humana rica, bem como uma proposta de meditação ativa, ou seja, de autoconhecimento, de autocontrole e de apaziguamento interno, além de oferecer-lhe a possibilidade de descobrir novos destinos para sua agressividade.

A partir dessa atividade, apropria-se de uma maneira muito pragmática do conhecimento que havia acumulado sobre a teoria da comunicação. Passa a estudar a “teoria do fluxo” (CSÍKSZENTMIHÁLYI, 1975), que lhe remete à experiência corporal que experimentava no kung fu. Fica maravilhado com a possibilidade de ajustar conscientemente seu corpo, seus pensamentos e seus sentimentos a fim de conseguir entrar em um estado de consciência no qual não é invadido pelas tão familiares resistências que lhe inibiam de ser criativo. É por meio desse caminho que descobre, mais tarde, na prática da meditação e da yoga, ferramentas de refinamento interno e de encontro com o silêncio.

Aos quarenta anos, M. torna-se bastante conhecido no meio do *design* gráfico e da propaganda, o que lhe permite exercer seu talento em outros países. Ao longo da experiência profissional que realiza em algumas agências, passa a se incomodar com o

ritmo abusivo de trabalho e com a pressão que os funcionários recebiam para ser criativos. Certa vez, relata uma situação vivida por um de seus colegas, que lhe pareceu bastante absurda e digna de revolta: a agência norte-americana na qual estava empregado tinha o hábito de oferecer anualmente, para os funcionários que trabalhavam na área criativa, uma viagem para o México, a fim de que passassem dez dias com um “tutor”, ou espécie de xamã, recebendo diariamente doses de substâncias alucinógenas que lhes “abrissem a mente”, e lhes permitissem voltar para suas atividades profissionais com novas inspirações criativas, num um ritmo de produção ainda maior do que o anterior à viagem.

A partir da maneira pela qual compreendo a revolta de M. sobre essa situação, percebo que sua crítica estava assentada no fato de considerar esse tipo de conduta uma “dessacralização” da criatividade, ou seja, um uso da criatividade para fins puramente funcionais e lucrativos.

Aos poucos, M. passa a se desencantar com o universo profissional no qual estava inserido, pois a tão sagrada criatividade parecia-lhe ser usada, com muita frequência, para satisfazer a vaidade dos publicitários, dos *designers*, e dos criativos em geral, ou, ainda, com a finalidade de darem vazão às suas “loucuras individuais”, bem como de mantê-los presos em um lugar social tido como excêntrico, por meio do qual teriam a autorização de imporem aos demais os seus caprichos. Assim, de acordo com sua percepção, a criatividade corria o risco de ser usada nesses ambientes exclusivamente como atividade narcísica.

Ao longo de nossas conversas, vamos compreendendo juntos que essas experiências decepcionantes deixaram claro para M. que a criatividade não poderia estar a serviço da exploração egóica de um indivíduo, mas deveria ser utilizada para estabelecer encontros significativos e promover a visita do surpreendente na vida das pessoas.

A demissão a que me referi no início da descrição desse caso é recebida por M. como oportunidade para se distanciar de tal mentalidade profissional abusiva, bem como para estabelecer uma nova relação com a dimensão da criatividade – mais responsável e respeitosa à sua sacralidade. O tempo livre que passa a ter depois da demissão aproxima-o ainda mais da prática meditativa.

Percebo, inicialmente, que ele passa a se utilizar da meditação e dos exercícios de yoga como uma forma de controlar sua ansiedade e sua agressividade, a fim de encontrar meios mais saudáveis ou harmônicos de se comunicar com seu meio ambiente. Assim, reconheço uma dimensão psicológica no uso de tal atividade, já que ela é exercida com a finalidade de evitar a atuação (*acting-out*) de seu leque de defesas psicológicas.

No entanto, também reconheço que M. pratica de maneira disciplinada a meditação a fim de que possa estar mais receptivo à criatividade, ou seja, a um Outro, a uma dimensão que está para além de si mesmo. Ao meditar, M. diz encontrar um silêncio interno que facilita sua entrada no “fluxo da vida”. Tal experiência permite-lhe ser mais espontâneo, uma vez que os ruídos em sua mente, que poderiam impedir o acesso à criatividade e a boa comunicação com os outros, são diminuídos.

Muitas vezes, ao ouvir M. falar sobre os caminhos pelos quais busca ser mais criativo em sua vida, sinto que se refere à criatividade da mesma maneira que um grego antigo se referiria a uma deusa, ou musa inspiradora¹²⁹. A criatividade aparece em seu discurso como uma entidade, como um ser vivo, digno de ser encarnado, de fazer sua visita aos mortais, a fim de dignificar o mundo, de redimi-lo de sua feiura e decadência.

Dessa forma, passo a compreender que a meditação, além de ser uma ferramenta de intervenção psicológica, também é vivida por M. como um “exercício espiritual” (HADOT, 2014)¹³⁰, por meio do qual procura fazer sua ascese, sua visita à Criatividade, seu cultivo ao absoluto, para dessa forma se transformar e amadurecer.

Ao ouvir os relatos de meu paciente sobre a prática meditativa, reconheço neles sua tentativa de criar um certo esvaziamento de si, a fim de que esse Outro possa, por meio dele, se expressar. Essa forma de apresentar a relação de M. com a criatividade me

¹²⁹ Nos livros “Heráclito” e “Parmênides” de Martin Heidegger (1998, 2008, respectivamente), pode-se observar que os antigos pensadores gregos registravam seu saber fazendo sempre referência a uma deusa. Heráclito encontra em *Artemis* a inspiração para seu pensar e o caminho para se desenvolver espiritualmente; Parmênides tem em *Aletheia*, a deusa Verdade, sua sustentação existencial e o sentido para sua busca filosófica.

¹³⁰ O francês Pierre Hadot (1995, 2014) apresenta a filosofia grega antiga como um sistema de práticas por meio das quais os filósofos, ou seja, os “amantes de *Sofia*” (Sabedoria) abririam mão de seus saberes individuais – adquiridos no contato com os outros humanos –, a fim de descobrirem um outro saber, real e perene, e, dessa maneira, se aproximarem da serenidade e do *Logos*, a inteligência cósmica. *Sofia* é a deusa de inspiração dos filósofos, o Outro que os atrai e os motiva a se transformarem. A esse respeito, Hadot (2014, p. 79) afirma: “Com o Banquete, a etimologia da palavra *philo-sophia*, ‘o amor, o desejo da sabedoria’, torna-se o programa da filosofia [...] A filosofia define-se por ser aquilo do que é privada, isto é, por uma norma transcendente que lhe escapa” (HADOT, 2014, p.79). Essa norma que escapa aos filósofos é buscada por meio de práticas ascéticas ou então, “exercícios espirituais”. Hadot confere essa qualidade a tais exercícios, uma vez que compreende que o termo “espirituais” refere-se a uma “transformação da visão de mundo e a uma metamorfose da personalidade” (idem, p. 19), ou então um “esforço de modificação e transformação de si” (idem, p. 334). Essas transformações englobam sempre a totalidade da personalidade e são sustentados por uma “norma transcendente”, ou seja, uma alteridade radical, que transcende absolutamente a subjetividade do filósofo. “Em sua origem”, afirma o autor, “há, portanto, um ato de escolha, uma opção fundamental em favor de um modo de vida, que se concretiza em seguida, seja na ordem do discurso interior e da atividade espiritual: meditação, diálogo consigo mesmo, exame de consciência, exercícios da imaginação, como o olhar lançado do alto sobre o cosmos ou sobre a terra; seja na ordem da ação e do comportamento cotidiano, como o domínio de si, a indiferença às coisas indiferentes, a realização dos deveres da vida social no estoicismo, a disciplina dos desejos no epicurismo” (HADOT, 2014, pp. 335-336).

faz considerar que ele estabelece com essa dimensão da existência uma experiência de sagrado.

Anteriormente, quando afirmei que a vocação profissional de M., em certo momento de sua vida, passa a coincidir com sua vocação existencial, tinha em consideração essa relação íntima, pessoal e sagrada que ele constrói com a criatividade.

A meu ver, quando ele se dedica a ajudar pequenas empresas a recuperarem ou estabelecerem uma forma mais espontânea de funcionar, M. se torna uma espécie de terapeuta, alguém que procura curar determinado grupo de pessoas, ou seja, ajudá-las a encontrar meios para libertarem-se dos entraves e das inibições que as impedem de entrar em experiência de fluxo criativo e de troca com seu entorno. O caminho que utiliza para essa finalidade é propiciar relaxamento para os participantes por meio de conversas de sensibilização, do uso de objetos lúdicos ou de brincadeiras corporais; quando isso acontece, percebe que eles se abrem para um fluxo comum, estabelecem comunicação entre si, bem como entram em contato com a própria subjetividade. A partir dessa abertura para a experiência de fluxo, conseguem acessar a criatividade.

Assim, compreendo que a criatividade é a “norma transcendente” (HADOT, 2014) para M., a face do absoluto a ser procurada, cuja busca depende de uma reeducação por parte do ser humano, uma prática ascética que visa sintonizar ou abrir a sensibilidade humana para o encontro com esse Outro transcendente-transformador.

Acredito que a apropriação que M. faz de sua vocação, bem como o compromisso pessoal que estabelece com essa “norma transcendente”, tenha se dado por meio do processo terapêutico comigo.

Suponho que M. só pôde comunicar para mim essa faceta sagrada da relação que tem com a criatividade porque desde os nossos primeiros encontros mostrei-me disposto a construir com ele uma comunicação espontânea. Raramente M. vinha para as sessões com um tema pré-elaborado, e eu sentia que ele almejava encontrar as questões fundamentais a serem tratadas comigo a partir de um jogo criativo, de uma prática de “colaboração criativa” – expressão tão presente em seu idioma pessoal.

Essa proposta implícita que ele me fazia nas sessões se parece bastante com aquilo que Winnicott (1971b) cunhou como “jogo do rabisco”, meio de interação que o analista britânico desenvolveu com alguns de seus pacientes, principalmente aqueles que eram atendidos no formato de “consultas terapêuticas”. Por meio desse jogo, Winnicott descobriu um meio de comunicação que demandava tanto a exposição do paciente, quanto a do analista: um risco era feito por um dos dois, e a brincadeira consistia em tal rabisco

receber uma forma final por parte do outro participante. Esse movimento era invertido, e, assim, a dupla construía a possibilidade de alcançar uma comunicação significativa a partir da espontaneidade de ambos. Da mesma maneira que o jogo do rabisco acontece, compreendo que M. exigia a minha participação ativa na construção de sua comunicação. Assim, percebi, desde os primeiros encontros, que uma maneira de lhe ajudar seria ocupando uma posição transferencial pautada no lugar ontológico da amizade, que, como assinalado anteriormente, é marcado pela mutualidade e pela solidariedade.

Essa proposta de comunicação também se justificava na timidez de M. Ele sempre apresentou muito pudor para falar de alguns temas; assim, sinto que aquele tipo de comunicação, que ia se formando de maneira indireta e despretensiosa, era um modo de ele poder ganhar confiança na relação, a fim de eventualmente se abrir. Muitas vezes, eu permitia que começássemos a sessão de maneira muito informal, trocando ideias sobre temas cotidianos, ou a partir da apreciação de algum objeto cultural, que, muitas vezes, eram introduzidas por mim, como forma de favorecer sua participação no encontro, caso ele se mostrasse muito inibido. Nunca cobrei dele que me trouxesse “material analítico” para as sessões, e isso facilitou sua implicação no processo, uma vez que teve seu ritmo pessoal respeitado.

É importante ressaltar o valor que a minha adaptação ao seu ritmo pessoal teve em seu processo terapêutico, à luz de alguns dados de sua biografia. M. nascera quando contava apenas com sete meses de idade, pelo fato de sua mãe ter sofrido um grande susto nessa época, sem ter conseguido sustentar seu bebê por mais tempo. Ou seja, M. teve que nascer antes de seu tempo natural de maturação, o que se revelou para ele um padrão em muitas outras situações de sua vida, e algo que lhe trazia muita ansiedade. O respeito ao tempo de M. foi imprescindível para que ele pudesse se apropriar do processo analítico e vir a se comunicar em nível profundo comigo.

Um outro elemento característico da relação a nível transferencial se encontra na disponibilidade que ofereci a M. para se identificar comigo e contemplar algumas facetas de seu narcisismo primário que não puderam ser vividas na relação com sua família. Lembro-me de, muitas vezes, não expor para ele o fato de não o estar compreendendo muito bem, quando sua comunicação era confusa, a fim de não revelar precocemente algumas dificuldades que tinha em me incluir em seu raciocínio. Nessas situações, tinha a sensação de que falávamos de temas diferentes. Sinto que no primeiro ano de trabalho recorri a essa estratégia, de manter para ele a ilusão de que nos comunicávamos muito

bem. Com o passar do tempo, essa característica de sua comunicação pôde-lhe ser reconhecida, sem grandes dores.

Um outro ponto da relação transferencial, que nos permitiu construir alicerces sólidos para o estabelecimento da confiança, esteve no fato de encontrarmos algumas coincidências em nossos percursos de vida, ou gostos em comum. Eu também havia praticado o estilo de kung fu que M. praticou, e nunca escondi dele esse fato; ao contrário, em certas ocasiões, expus para ele o meu conhecimento dessa arte marcial e o viés por meio do qual a pratiquei. Essas e outras trocas pessoais fortaleceram a relação e, a meu ver, permitiram que M. pudesse depositar em mim a confiança de acompanhar seu desenvolvimento espiritual, além de seu amadurecimento psicológico. Sem a dimensão da amizade presente na relação, sinto que não seria possível acompanhar os caminhos pelos quais M. se apropriava da dimensão da criatividade, ou se compromissava com sua prática ascética.

Trabalhar com M. tem me dado a oportunidade de reconhecer que a clínica psicanalítica também pode estar a serviço da constituição da espiritualidade dos pacientes, uma vez que, ao lado de todo o trabalho de elaboração psíquica que podemos oferecer a eles – a respeito de temas como a agressividade, o ritmo pessoal, os sentimentos ambivalentes, etc. –, também há espaço para que se possa reconhecer a dimensão do desejo como busca pelo absoluto, bem como ajudá-los a estabelecer uma relação íntima com valores ou princípios existenciais que lhe são caros, ou até mesmo sagrados.

Ao longo do processo terapêutico de M., percebo que ele vem estabelecendo um compromisso maior com sua prática meditativa, e não a realiza mais apenas como obediência a algumas normas pré-estabelecidas pela tradição ou pelas instituições que lhe transmitiram esse saber, mas encontra um sentido pessoal para a sua realização.

Noto que essa relação íntima e pessoal com a meditação tem-lhe promovido um encontro com a serenidade, ou seja, uma postura de maior confiança na vida, o que tem diminuído, consideravelmente, a frequência dos ataques de ansiedade que anteriormente o perturbavam. As seguintes palavras de Safra (2006, pp. 128-129) me fazem reconhecer a experiência na qual percebo M. se assentar:

Com a apropriação do lugar pessoal se consolida também, no modo de ser da pessoa, a serenidade. A serenidade se relaciona com a possibilidade de a pessoa acolher o seu destino ou, mais precisamente, de integrar o que a adoeceu e a imprevisibilidade do futuro, sustentada pela esperança do sentido último. Evidentemente, o estabelecimento da serenidade não significa que se deixe de sentir ansiedade ou medo. O

que ocorre é que se passa a ter um lugar psíquico-existencial a partir do qual é possível se acolher as diferentes experiências de vida com relativa estabilidade e calma. Esse é um ponto fundamental porque no momento em que a pessoa pode se apropriar do que lhe foi transmitido transgeracionalmente e da imprevisibilidade do futuro, ela acolhe, ao mesmo tempo, a precariedade da condição humana [...] Podemos dizer que a espiritualidade se estabelece no momento em que a pessoa se apropria destes princípios do seu sonho último. Neste ponto a pessoa sente certo júbilo porque se descortina um sentido fundamental da sua existência. A serenidade lá está como uma possibilidade de a pessoa atravessar as diferentes situações inerentes ao existir, como as angústias e ansiedades. A serenidade é um lugar a partir do qual se atravessa e se vive cada uma dessas experiências. O júbilo dá à pessoa certo apreço em viver, apesar de estar triste, por exemplo. É por isso que tanto o júbilo quanto a serenidade não estão relacionados à dimensão ôntica, mas sim à ontológica. O indivíduo pode estar triste mas sentir júbilo por estar em contato com o apreço em viver. Há a possibilidade de sentirmos a alegria enraizada no ontológico, por estarmos vivos, mesmo que, onticamente, estejamos tristes.

Espero que em trabalhos futuros possa compartilhar mais sobre o tema da constituição da espiritualidade na clínica, à medida que meu olhar se abrir mais e mais para o reconhecimento do sagrado nos pequenos gestos dos pacientes, pois “quando nada acontece, há um milagre que não estamos vendo” (ROSA, 1968, p. 48).

6. Considerações finais

O percurso investigativo aqui realizado acenou para o fato de que, antes que a pessoa – tanto compreendida como categoria antropológica, quanto como modo de o ser humano estar no mundo –, pudesse adentrar na teoria e na clínica psicanalíticas, a pessoa teve que se fazer presente no *setting* e, assim, mediar a relação analítica.

Ao longo do trabalho foi assinalado que o reconhecimento da profunda precariedade da condição humana, assim como o estabelecimento de uma atmosfera relacional assentada na empatia, no brincar e na amistosidade solidária – advinda de tal reconhecimento, e, mais ainda, de uma revisão antropológica –, foram condição imprescindível para que a pessoa pudesse vir a ser, um dia, guia da antropologia praticada pela psicanálise, bem como o resultado de seus esforços terapêuticos.

O reconhecimento da dependência humana pela sustentação do Outro autorizou a pessoa a ter lugar legítimo no tratamento psicanalítico, e contribuiu para que a dimensão técnica de sua práxis fosse revista, ou, ainda, flexibilizada, o que significa: ajustada à necessidade do paciente.

No título deste trabalho não está presente a palavra “técnica”, ainda que o surgimento da pessoa na clínica tenha implicado uma revisão de caráter técnico. Preferi omitir o termo “técnica”, a fim de conferir maior visibilidade ao termo “ética”, justamente para assinalar que a mudança realizada no campo da técnica foi apenas um desdobramento natural das novas descobertas feitas acerca da condição humana, e não um movimento autônomo.

O avanço da teoria psicanalítica, que consiste em uma evolução de sua concepção antropológica, tem trazido muitas revelações sobre o que é ético para o ser humano, ou seja, sobre quais são as condições ambientais indispensáveis para que o ser humano possa se realizar, ou, posto de outra forma, possa acontecer em sua integridade. Assim, a teorização do conhecimento psicanalítico, que é realizada por meio de concepções antropológicas, é via direta para se conhecer o *ethos* humano (SAFRA, 2004, 2006). Tendo isso em vista, a dimensão técnica é compreendida aqui como um reposicionamento da ética, não tendo, assim, autossustentação; fato esse que não nos permite discuti-la em si mesma, ou seja, tratá-la sem se fazer referência ao que é ético para a condição humana.

Penso que um dos fatores que mais contribuíram para que determinadas concepções psicanalíticas perdessem de vista o sentido terapêutico de sua prática, e

passassem a acontecer como uma atividade excessivamente intelectual e, portanto, infértil, está atrelado à ânsia de muitos analistas em querer discutir “técnica em psicanálise”, sem antes terem muito bem claro em suas premissas os contornos do *ethos* humano. Priorizar o debate sobre a técnica sem estar bem ancorado no campo da ética é um grande perigo para a psicanálise e para os pacientes que dela procuram ajuda, pois isso pode favorecer a dissociação psíquica, ou então acentuar esse processo, que muitas vezes já se encontra em marcha na vida do paciente.

Da mesma forma que o intelecto pode ser utilizado por um indivíduo como defesa psíquica contra ansiedades (WINNICOTT, 1954a), e criar uma situação dissociativa entre o campo afetivo/corporal e o campo cognitivo, a técnica, quando supervalorizada e executada em sua crueza na clínica, tende a ofender a sensibilidade humana, exigindo o aparecimento de defesas reativas por parte do paciente.

A presença de pessoalidade na relação analítica é um fator que evita a dimensão técnica ser demasiadamente visível na relação, e portanto, intrusiva. Tal presença faz a técnica se submeter à organicidade da relação, às necessidades terapêuticas, e, portanto, humanas. Assim, a pessoalidade *protege* o trabalho clínico contra a dissociação e o intelectualismo, favorecendo o estabelecimento da confiança no Outro, bem como da esperança de que o amadurecimento pessoal, singular, é realmente possível de ser alcançado.

A pessoalidade, compreendida como atmosfera relacional amistosa, ou seja, que respeita a singularidade do paciente e não sufoca a singularidade do próprio terapeuta, permitiu à psicanálise alargar seu contato com a dimensão da alteridade. Inicialmente voltada para um “outro” com pouca carga de alteridade, e, portanto, não muito promissor para uma real transformação humana, a psicanálise vai, ao longo de seu percurso, abrindo-se mais e mais para o encontro com a alteridade de fato.

Quanto mais a teoria que sustenta a psicanálise passou a reconhecer o nível da precariedade do ser humano e as condições de seu *ethos*, maior foi a mudança que sua clínica realizou na qualidade do encontro analítico; a proximidade entre seus participantes foi sendo apontada, cada vez com mais frequência, como valiosa e, assim, mais preconizada pelos profissionais. À medida que a dupla analítica fortalecia seus laços, consequentemente, maior a carga de alteridade foi possível de ser sustentada pelo encontro.

Foi por meio dessa compreensão que sugeri, ao longo do trabalho, que a psicanálise vem problematizando a antropologia subjacente à sua prática clínica, o que

tem levado os analistas a reverem suas concepções sobre o ser humano – revisão essa que ocorre em relação às novas tarefas clínicas que vem sendo desveladas ao longo da história, tanto a partir das investigações intrínsecas de seu campo, quanto em consideração às mudanças histórico-culturais que são realizadas em seu tempo.

É a partir do sentido dessas afirmações que compreendo que o sujeito cedeu lugar ao *self*, e o *self* ofereceu seu posto à pessoa.

Ao analisar a problematização feita sobre os modelos antropológicos aqui apresentados, não se quer afirmar que o trabalho investigativo com o inconsciente recalçado não seja vital para a clínica contemporânea; e tampouco que os acontecimentos no espaço transicional e no campo cultural não sejam enriquecedores e transformadores, e possam, assim, ser trabalhados no contexto terapêutico.

A clínica que abordou a formação do sujeito apresentou a possibilidade de se reconhecer o papel formativo da frustração, da elaboração sobre as fantasias inconscientes, da desconstrução da onipotência; também reconheceu a necessidade de cada indivíduo integrar em sua personalidade tanto os desejos que se encontravam reprimidos, quanto as facetas de si que estavam dissociadas – o que favoreceu maior liberdade de ação humana no mundo. Já a perspectiva analítica assentada na formação do Homem como ser do “entre”, fruto do encontro entre a subjetividade e a objetividade característica da realidade compartilhada, apresenta para a sociedade a possibilidade de um indivíduo construir intimidade com o mundo à sua volta, bem como vir a se identificar em profundidade com os demais, ao mesmo tempo que favorece o estabelecimento de um modo autêntico, próprio, de viver.

Dessa forma, penso que a clínica psicanalítica contemporânea deva continuar incentivando a constituição de seus pacientes por meio dessas tarefas, mas sempre de acordo com suas necessidades, suas possibilidades simbólicas e a disponibilidade que têm para o encontro com a alteridade.

É desejável que essas tarefas sejam realizadas por meio de um campo de pessoalidade, a fim de que a dimensão comunitária, registro ético da condição humana, possa ser bem estabelecida no modo de ser do paciente, perspectiva que favorece o surgimento de gestos que reposicionam o *ethos* no mundo.

Compreendo, assim, que se a busca pelo desejo reprimido for uma passagem que conduz o paciente para um maior interesse no Outro, e se a interação com a dimensão intersubjetiva e com o campo cultural conduzir o indivíduo a uma maior possibilidade de identificação com o Outro, e o lançar, finalmente, em uma relação pessoal com o absoluto,

a clínica contemporânea estará se utilizando da tradição de uma maneira bastante fecunda e promissora, uma vez que estará respondendo às demandas mais candentes da atualidade e da própria alma humana, que é originariamente erótica e devocional.

Ao compreender os três enunciados antropológicos disponíveis pela psicanálise, os quais atravessaram essa pesquisa e forneceram o material investigativo para sua sustentação e seu sentido – sujeito, *self* e pessoa –, remeto-me a um pequeno conto sufi, denominado “A fábula das três borboletas”¹³¹, no qual encontro uma imagem que me parece descrever com precisão poética a relação que cada um desses enunciados trava com a dimensão da alteridade. Nele se lê:

As pessoas são como as três borboletas em frente da chama da vela.

A primeira se aproximou da chama e disse: “eu sei o que é o Amor”.

A segunda tocou a chama com as suas asas e disse: “eu sei quão dolorosa pode a ser a chama do Amor”.

A terceira jogou-se no meio da chama, e por ela deixou-se devorar. Essa sabe o que é o verdadeiro Amor...

¹³¹ Esse poema aparece no filme “Baba Aziz – o príncipe que contemplou sua alma”, dirigido por Nacer Khemir, lançado em 2005. Credita-se a autoria desse poema a Attar Neishaboiry (1142-1220).

Referências bibliográficas

- BABA ZIZ. Direção: Nacer Khemir. Bavaria Film International, 2005.
- BÍBLIA. **Português. Bíblia sagrada.** Em: <https://biblehub.com>
- AGOSTINHO, S. **Confissões.** Em: Os pensadores. Editora Abril, 1980.
- ALVES, R. **Protestantismo e Repressão.** Editora Ática, 1979.
- ARISTÓTELES. **Metafísica.** Giovanni Reale, ed. Editora Loyola, 2002.
- ASSOUN, P-L. **Introdução à epistemologia freudiana.** Imago Editora, 1983.
- BALINT, M. **A falha básica: aspectos terapêuticos da regressão.** Tradução de Francisco F. Settineri. Artmed, 1993.
- BAR-HAIM, S. **Sandor Ferenczi – Ernest Jones: letters 1911–1933.** *Psychodynamic Practice*, 21(1), 92–97, 2014.
- BARRETTO, K. D. **Ética e Técnica no Acompanhamento Terapêutico.** Sobornost, 2005.
- BARROS, J. **A Escolástica em seu contexto histórico.** *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 22, n. 3, p. 231-239, 2012.
- BAUDRILLARD, J. **Simulacros e Simulação.** Relógio d'Água, 1991.
- BEEKES, R. **Etymological Dictionary of Greek.** Brill, 2010.
- BINSWANGER, L. **Discours, parcours, et Freud: Analyse existentielle, psychiatrie clinique et psychanalyse.** Gallimard, 1970. (Trabalho publicado originalmente em 1936).
- BION, W. R. **Atenção e Interpretação.** Imago, 1973.
- BONOMI, F. **Jones's Allegation of Ferenczi's Mental Deterioration. A Reassessment.** *International Forum of Psychoanalysis*, 7:4, 201-207, Taylor & Francis Group, 1998.
- BORGOGNO, C. **Ferenczi and Winnicott: searching for a 'missing link' (of the soul).** *The American Journal of Psychoanalysis*, 67, (221–234), 2007.
- BOROSSA, J. **Sándor Ferenczi and the British Independents.** Em: Winnicott and the psychoanalytic tradition: interpretation and other psychoanalytic issues. Caldwell, Lesley, ed. Karnac, 2007.
- BRADSHAW, D. **The Concept of the Divine Energies.** Em: Athanasopoulos, C. (Ed.). *Divine Essence and Divine Energies. Ecumenical Reflections on the Presence of God in Eastern Orthodoxy.* James Clarke & Co, 2013.

BRUCE, F. **O sujeito lacaniano**. Entre linguagem e gozo. Jorge Zahar, 1998.

BUNNIN, N.; YU, J. **The Blackwell Dictionary of Western Philosophy**. Blackwell Publishing, 2004.

CAMPOS, É.; COELHO JR, N. **Incidências da hermenêutica para a metodologia da pesquisa teórica em Psicanálise**. *Estud. psicol.* (Campinas), v.27, n. 2, p. 247-257. Em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-166X2010000200012

CARVALHO, J. J. **Poemas místicos**. Divan de Shams de Tabriz. Attar, 1996.

CSÍKSZENTMIHÁLYI, M. **Flow (Edição revista e atualizada): A psicologia do alto desempenho e da felicidade**. Editora Objetiva, 2020 (Trabalho originalmente publicado em 1975).

DOOLITTLE, H. **Por amor a Freud: Memórias de minha análise com Sigmund Freud**. Jorge Zahar, 2012.

DUPON, J. (ed.) **Diário Clínico** (prefácio). Martins Fontes, 2003.

ECKHART, M. **O livro da divina consolação**. Editora Vozes, 2016.

EIGEN, M. **Guntrip's Analysis with Winnicott**. *Contemporary Psychoanalysis*. 17:1, 103-112, 1981.

ELLENBERGER, H. **The Discovery of the Unconscious**. The History and evolution of Dynamic Psychiatry. Fontana Press, 1994.

EVDOKIMOV, P. **A mulher e a salvação do mundo**. Editoras Paulinas, 1986.

_____ **O Sacramento do Amor**. Editoras Paulinas, 1989.

_____ **O silêncio amoroso de Deus**. Editora Santuário, 2007.

FERENCZI, S. **Dificuldades técnicas de uma análise de histeria**. Em: obras completas. *Psicanálise III*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. (Texto original publicado em 1919).

_____ **Perspectivas da psicanálise**. Em: obras completas. *Psicanálise III*. São Paulo: Martins Fontes, 1993. (Texto original publicado em 1924).

_____ **A adaptação da família à criança**. Em: obras completas. *Psicanálise IV*. Martins Fontes, 1992. (Texto original publicado em 1928).

_____ **Elasticidade da técnica psicanalítica**. Em: obras completas. *Psicanálise IV*. Martins Fontes, 1992. (Texto original publicado em 1928).

_____ **A criança mal acolhida e sua pulsão de morte**. Em: obras completas. *Psicanálise IV*. Martins Fontes, 1992. (Texto original publicado em 1929).

_____ **Princípio de Relaxamento e Neocatarse.** Em: obras completas. Psicanálise IV. Martins Fontes, 1992. (Trabalho publicado originalmente em 1930).

_____ **Análises de Crianças com Adultos.** Em: obras completas. Psicanálise IV. Martins Fontes, 1992. (Trabalho publicado originalmente em 1931).

_____ **Confusão de Língua entre os Adultos e a Criança.** Em: obras completas. Psicanálise IV. Martins Fontes, 1992. (Texto original publicado em 1932).

FERENCZI, S; RANK, O. **The Development of Psycho-Analysis.** Martino Fine Books, 2012.

FERNANDES, M. A. **Subjetividade e subjetividade: uma meditação histórico-ontológica a partir de Heidegger.** Princípios. Revista de Filosofia. Natal, v. 21, n. 36, p. 121-152, 2014.

FLORENSKY, P. **Iconostasis.** St Vladimir's Seminary Press, 1996.

FREUD, S. **Projeto para uma psicologia científica.** Em: Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Vol. I. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Texto original publicado em 1895[1950]).

_____ **A interpretação dos sonhos.** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. IV. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1900).

_____ **Três ensaios sobre a sexualidade.** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1905).

_____ **Sobre psicanálise selvagem.** Em: S. Freud, Obras completas de Sigmund Freud, volume 9. Companhia das Letras, 2010. (Trabalho original publicado em 1910).

_____ **Formulações sobre os dois princípios do funcionamento psíquico.** Em: Obras completas, volume 10. Companhia das letras, 2010. (Trabalho original publicado em 1911).

_____ **A dinâmica da transferência.** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1912).

_____ **Recordar, repetir e elaborar.** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1914).

_____ **O inconsciente.** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1915).

_____ **Conferências introdutórias sobre psicanálise.** Conferência XXVII: Transferência. Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XVI. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1916).

_____ **Conferência XXII: Algumas ideias sobre desenvolvimento e regressão – etiologia.** Em: S. Freud, Edição Standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud (Vol. 16). Imago, 1996. (Trabalho original publicado em 1917).

_____ **Linhas de progresso na terapia psicanalítica.** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1918).

_____ **História de uma neurose infantil.** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XVII. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1918).

_____ **Novas conferências introdutórias sobre a psicanálise** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1933).

_____ **Algumas lições elementares de psicanálise.** Em: S. Freud, Edição standard brasileira das obras psicológicas de Sigmund Freud, vol. XXIII. Rio de Janeiro: Imago, 1990. (Trabalho original publicado em 1940 [1938]).

FULGÊNCIO, L. **A situação do narcisismo primário para Winnicott.** Revista Brasileira de Psicanálise, V. 47, n. 3, 131-142, 2013.

_____ **Apontamentos para uma análise da influência do existencialismo moderno na obra de Winnicott.** Ciência e Cultura, 2015. doi:10.21800/231766602015000100013

_____ **Pode a psicanálise de Winnicott ser a realização de um projeto de psicologia científica de orientação fenomenológica?** Psicologia USP, 29(2):303-313, 2018. DOI:10.1590/0103-656420170048

GADAMER, H-G. **Verdade e Método.** Editora Vozes, 1997.

GALVÁN, G. **O conceito de regressão em Freud e Winnicott: algumas diferenças e suas implicações na compreensão do adoecimento psíquico.** Winnicott e-prints, 7(2), 38-51, 2012. Recuperado em 09 de junho de 2021, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1679-432X2012000200003&ln..g=pt&tlng=pt..

GARCIA-ROZA, L. A. **Freud e o Inconsciente.** Jorge Zahar Editor, 1992.

GARDINER, M. (ed.) **The Wolf-Man and Sigmund Freud.** Penguin Books, 1973.

GLATZER, H. T. e EVANS, W. N. **On Guntrip's analysis with Fairbairn e Winnicott.** Int.J. Psychoanal Psychother., 6, 81-98, 1977.

GREEN, A. **O conceito do fronteiroço**. Em: Sobre a loucura pessoal. Imago, 1977.

GUNTRIP, H. **Schizoid phenomena, object relations and the self**. International Universities Press, Inc. 1969

_____ **My Experience of Analysis with Fairbairn and Winnicott – (How Complete a Result Does Psycho-Analytic Therapy Achieve?)**. International Review of Psycho-Analysis, 2:145-156, 1975

_____ **Minha experiência de análise com Fairbairn e Winnicott: Quão completo é o resultado atingido por uma terapia psicanalítica?**. Natureza Humana 8(2): 383-411, jul.-dez, 2006

HADOT, P. **O que é Filosofia Antiga?** Edições Loyola, 1999.

_____ **Exercícios Espirituais e Filosofia Antiga**. É Realizações, 2014.

HAZEL, J., GUNTRIP, H. **A psychoanalytical biography**. Free Association Books, 1996.

HAYNAL, A. **A técnica em questão**. Controvérsias em psicanálise: de Freud e Ferenczi a Michael Balint. Casa do Psicólogo, 1995.

_____ **For a metapsychology of the psychoanalyst: Sandor Ferenczi's Quest**. Psychoanalytic Inquiry, 17: 437-458, 1997.

HEIDEGGER, M. **Introdução à Metafísica**. Tempo Brasileiro, 1987.

_____ **The principle of reason**. Indiana University Press, 1991.

_____ **The principle of reason**. Indiana University Press, 1991

_____ **Caminhos da Floresta**. Edição da Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____ **Heráclito**. Relume Dumará, 1998.

_____ **Parmênides**. Editora Vozes, 2008.

_____ **Nietzsche II**. Vozes, 2007.

HOCKNEY, D. **Pool with Two figures**. Tinta acrílica, 213,5 cm × 305 cm, 1972.

HORUJY, S. **Problemas de ascetismo e misticismo da Ortodoxia** (Проблемы аскетички и мистики Православия). Moscou: ДИ-ДИК (DI-DIK), 1995.

_____ **Lanterna de Diógenes** (em Russo). Bibliotheca Ignatiana, 2010.

_____ **Man's three far-away kingdoms: ascetic experience as a ground for a new anthropology,** 2011. Encontrado em: <https://filosofia.dickinson.edu/encyclopedia/horujy-sergey/> Data de acesso: 03/03/2022.

_____ **Synergia as a universal paradigm: its meaning(s), discursive links and heuristic resource,** 2011. Encontrado em: https://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_berl_syn_talk.pdf

_____ **Practices of the self and spiritual practices.** William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.

HJULMAND, K. **Lista completa das publicações de D.W. Winnicott.** Natureza humana, v. 1, n. 2, p. 459-517, 1999.

JAVERA, J. P. **A participação do arrependimento na constituição humana: *concern, metanoia, a estória de um pardal.*** 2016. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2016. Disponível em: < <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-07102016-140455/> >.

JAVERA, J.P.; SAFRA, G. **O apofatismo winnicottiano a respeito do self e suas implicações clínicas.** Analytica, São João del Rei, v. 10, n. 19, p. 1-22, dez. 2021 . Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2316-51972021000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acessado em 03 mar. 2022.

JONES, E. **A vida e a obra de Sigmund Freud.** Imago, 1988.

KARDINER, A. **My analysis with Freud.** Reminiscences. Norton & N. Company, 1977.

KLEIN, M. **Inveja, gratidão e outros trabalhos (1946-1963).** Imago, 1991.

_____ **Análise de crianças pequenas.** Em: Amor, culpa e reparação e outros trabalhos. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Imago, 1996.

_____ **Princípios psicológicos da análise de crianças pequenas.** Em: Amor, culpa e reparação e outros trabalhos. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Imago, 1996.

_____ **Estágios iniciais do conflito edipiano.** Em: Amor, culpa e reparação e outros trabalhos. Volume I das obras completas de Melanie Klein. Imago, 1996.

KOHON, G. **British psychoanalysis: new perspectives in the independent tradition.** Routledge, 2018.

KUPERMANN, D. **Princípios para uma ética do cuidado.** In: Pinto, G. C. Coleção Memória da Psicanálise: Sándor Ferenczi, vol. 3, p 44-51. Duetto Editorial, 2009.

_____ **A via sensível da elaboração.** Caminhos da clínica psicanalítica. Cadernos de Psicanálise, 32(23), 31-45, 2010.

_____ **A virada de 1928: Sándor Ferenczi e o pensamento das relações de objeto na psicanálise.** Cadernos de Psicanálise, v. 41, n. 40, p. 49-63, 2019.

KUPERMANN, D.; GOLDFAJN, D.; MARTINS, K. M. **As contribuições teórico-clínicas de Sándor Ferenczi.** Psicologia clínica da graduação à Pós-Graduação. Andrés Eduardo Aguirre Antúnez e Gilherto Safra. Atheneu, 2018.

LACAN, J. **O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise.** Jorge Zahar, 1985. (Trabalho originalmente publicado em 1964).

_____ **A ciência e a verdade.** In J. Lacan, Escritos (p. 855-892). Jorge Zahar Editora, 1998. (Trabalho originalmente publicado em 1968).

LANDIS, B. **Discussions with Harry Guntrip.** Contemporary Psychoanalysis, 17:1, 112-117, 1981.

LEVINAS, E. **Totalidade e infinito.** Edições 70, 1980.

LITTLE, M. **Ansiedades psicóticas e prevenção: relato pessoal de uma análise com Winnicott.** Imago, 1992.

LOPARIC, Z. **Winnicott uma psicanálise não-edipiana.** Revista de Psicanálise da SPPA, 4(2), 375-387, 1997.

_____ **Esboço do paradigma winnicottiano.** Cadernos de História e Filosofia da Ciência, 11(2), 7-58, 2001.

_____ **Heidegger e Winnicott.** Winnicott e-Prints, série 2, 1(2), 7-23, 2006.

LOPES, J. M. **As verdades da razão e as verdades da fé em Tomás de Aquino.** Pensando. Revista de Filosofia. vol. 9, n. 18, 2018.

LOSSKY, V. **Mystical Theology of the Eastern Church.** St. Vladimir's Seminary Press, 1976.

LOSSKY, V. **Orthodox Theology: An Introduction.** Crestwood. St. Vladimir's Seminary Press, 1978.

LYNCH, J. J. **Prosōpon in Gregory of Nyssa: A Theological Word in Transition.** *Theological studies*, v. 40, n. 4, p. 728-738, 1979. <https://doi.org/10.1177/004056397904000405>

MARIANO, R. **Fundamentação científica da psicanálise e os modelos de explicação em ciência.** Analytica, São João del-Rei, v. 7, n. 12, 2018.

MICHELIS, P. **An aesthetic approach to Byzantine art.** Journal of Aesthetics and Art Criticism, London: Batsford, v. 14, n. 4, 1955. Disponível em: <https://www.indianculture.gov.in/aesthetic-approach-byzantine-art>. Acesso: 04.03.2022

NAFFAH, A. **Falso self e patologia borderline no pensamento de Winnicott: antecedentes históricos e desenvolvimentos subsequentes.** *Natureza humana*, vol.12 no.2, 2010.

NAVE, G. D. **Role and Function of Repentance in Luke Acts.** *Society of Biblical Literature*, 2002.

PANOFSKY, E. **Gothic Architecture and Scholasticism.** *The New American Library*, 1951.

PETRÀ, B. **Christos Yannaras: The Apophatic Horizon of Ontology.** James Clarke & Co (E-book), 2019.

PHILLIPS, A. **Winnicott.** *Ideias e Letras*, 2006. RANK, O. **O Trauma do Nascimento: E seu significado para a psicanálise.** *Cinebook*, 2016.

PREDESTINATION. Direção: Michael e Peter Spierig. Austrália: Pinnacle Films, 2014

RANK, O. **O Trauma do Nascimento: E seu significado para a psicanálise.** *Cinebook*, 2016.

RAYNER, E. **The independent mind in British psychoanalysis.** Jason Aronson Inc, 1991.

RICOEUR, P. **O Conflito das Interpretações.** *Imago*, 1978.

_____ **Interpretação e ideologias.** Francisco Alves, 1990.

ROSA, J. G. **Primeiras estórias.** José Olympio, 1968.

_____ **Grande sertão: veredas.** Nova Fronteira, 2001.

RUSSELL, N. **Metaphysics as a Personal Adventure: Christos Yannaras in conversation with Norman Russell.** St. Vladimir's Seminary Press, 2017.

SABOURIN, P. **Ferenczi, paladino e grão-vizir secreto.** Martins Fontes, 1988.

SAFRA, G. **O amor primitivo na constituição do self. In Catafesta, I. F. M. Comemoração do centenário de nascimento de D. W. Winnicott: a clínica e a pesquisa no final do século: Winnicott e a universidade.** São Paulo: Ip-Usp, 1996.

_____ **A po-ética na clínica contemporânea.** *Ideias e Letras*, 2004.

_____ **A face estética do self.** *Ideias e Letras*, 2005.

_____ **A hermenêutica na situação clínica.** *Sobornost*, 2006.

_____ **Desvelando a memória do humano.** *Sobornost*, 2006.

_____ **Perspectivas do manejo clínico da experiência religiosa.** In: Arcuri, I.G. e Ancona-Lopez, M. (Orgs). Temas em psicologia da religião. Vetor editora, 2007.

_____ **O sagrado e as necessidades da alma na situação clínica.** Em C. Bruscin & A. Savio (Orgs). Religiosidade e Psicoterapia (pp. 101-110). Roca, 2008b.

_____ **Investigação psicanalítica de experiências de self.** Editora Sobornost, Curso da série Visão Clínica de Gilberto Safra, 2010. Encontrado em: <http://www.livrariareposta.com.br/v2/cursocompleto.php?tipo=2&id=41> Acessado em 04.03.2022

_____ **Disponibilidades para a realidade psíquica não sensorial: fé, esperança e caritas.** Ide, 36(56), 91-104, 2013. Recuperado em 02 de fevereiro de 2022, de http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-31062013000200006&lng=pt&tlng=pt.

_____ **Religiosidade e espiritualidade na prática clínica.** X Seminário de Psicologia e Senso Religioso, Curitiba, PUCPR, 2015.

_____ **A espiritualidade no adoecimento e na terminalidade.** In Espiritualidade e oncologia. Atheneu, 2018.

SANTOS, B. S. **Um discurso sobre as Ciências.** Afrontamento, 1995.

SANTOS, M. A. **A transferência na clínica psicanalítica: a abordagem freudiana.** Temas em psicologia, n. 2, 1994.

SEGAL, H. **Introduction to the work of Melanie Klein.** Karnac, 2002.

SIMANKE, R. **A psicanálise freudiana e a dualidade entre ciências naturais e ciências humanas.** *Scientiae studia*, São Paulo, v. 7, n. 2, p. 221-35, 2009.

SORIA, A. C. **Freud, Binswanger e a concepção de homo natura.** Revista Dois pontos, volume 13, número 3, p. 125-141, 2016.

SULLOWAY, F. **Freud, biologist of the mind: beyond the psychoanalytic legend.** Basic Books, Inc, 1979.

SYMINGTON, N. **A psicologia da pessoa.** Blucher, 2017.

SZECSÖDY, I. **Sándor Ferenczi—the first intersubjectivist.** The Scandinavian Psychoanalytic Review, 30:1, 31-41, 2007. DOI: 10.1080/01062301.2007.10592801

TORRANCE, A. **Precedent for Palamas' Essence-Energies Theology in the Cappadocian Fathers.** *Vigiliae Christianae* 63, pp. 47-70, 2009.

THOMPSON, C. **Sándor Ferenczi, 1873–1933.** Contemporary Psychoanalysis, 24:2, 182-195, 1988.

TSUNEMOTO, Y. **Hagakure: o livro do samurai.** Conrad Ed. Brasil, 2004.

VORSATZ, I. **O sujeito da psicanálise e o sujeito da ciência: Descartes, Freud e Lacan.** *Psicanálise Clínica*, Rio de Janeiro, vol. 27, n. 2, p. 249-273, 2015.

WARE, K. **God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction.** *Eastern Churches Review*, 7/2, pp. 125-136, 1975.

WEIL, S. **O peso e a graça.** Chão de feira, 2021.

WINNICOTT, D. W. **Desenvolvimento emocional primitivo.** Em: *Da pediatria à psicanálise. Obras escolhidas. Imago.* 1945d/2000.

_____ **Further Thoughts on Babies as Persons.** The child, the family, and the outside world. Persus Publishing, 1947b/1987.

_____ **Mais ideias sobre o bebê como pessoa.** Em: *A criança e seu mundo.* LTC editora, 1947b/1982.

_____ **Objetos Transicionais e Fenômenos Transicionais. Em: Da pediatria à psicanálise.** Obras escolhidas. Imago. 1953c/2000

_____ **A Mente e sua Relação com o Psicossoma.** Em: *Da pediatria à psicanálise. Obras escolhidas. Imago,* 1954a/2000.

_____ **Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão dentro do setting psicanalítico.** Em: *Da pediatria à psicanálise. Obras escolhidas. Imago,* 1955d/2000.

_____ **Formas clínicas de transferência.** Em: *Da pediatria à psicanálise. Obras escolhidas. Imago,* 1956a/2000.

_____ **A Agressividade em relação ao desenvolvimento emocional.** Em: *Da pediatria à psicanálise. Obras escolhidas. Imago,* 1958b/2000.

_____ **A capacidade para estar só.** Em: *O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed.* 1958g/1983

_____ **Sobre a contribuição da observação direta da criança para a psicanálise".** Em: *O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed,* 1958i/1983.

_____ **Preocupação materna primária.** Em: *Da pediatria à psicanálise. Obras escolhidas. Imago,* 1958n/2000.

_____ **Teoria do relacionamento paterno-infantil.** Em: *O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed.* 1960c/1983.

_____ **Dependência no cuidado do lactente, no cuidado da criança e na situação psicanalítica.** Em: *O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed,* 1963a/1983.

_____ **O desenvolvimento da capacidade de se preocupar.** Em: O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed. 1963b/1983.

_____ **The child, the family, and the outside world.** Persus Publishing, 1964a/1987.

_____ **Os objetivos do tratamento psicanalítico.** Em: O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed. 1965d/1983.

_____ **Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos.** Em: O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed, 1965j/1983.

_____ **A distorção do ego em termos de falso e verdadeiro self.** Em: O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed. 1965m/1983.

_____ **A integração do ego no desenvolvimento da criança.** Em: O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed. 1965n/1983.

_____ **“Classificação: existe uma contribuição psicanalítica à classificação psiquiátrica?”** Em: O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed, 1965h/1983.

_____ **Enfoque pessoal da contribuição kleiniana.** Em: O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed. 1965va/1983.

_____ **Atendimento hospitalar como complemento de psicoterapia intensiva na adolescência.** Em: O Ambiente e os Processos de Maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Artmed. 1965u/1983.

_____ **O Uso de um Objeto e o Relacionamento através de Identificações.** Em: Explorações Psicanalíticas. Artes Médicas, 1968c/1994.

_____ **A dependência nos cuidados infantis.** Em: Os bebês e suas mães. Martins Fontes, 1970a/2002.

_____ **O brincar e a realidade.** Ubu. 1971a/2019.

_____ **Resposta a comentários.** Em: D. W. Winnicott, Explorações psicanalíticas. Artes Médicas, 1972c/1994.

_____ **O medo do colapso.** Em: D. W. Winnicott, Explorações psicanalíticas. Artes Médicas, 1974/1994.

_____ **Privação e delinquência.** Martins Fontes, 1984a/1987.

- _____ **Gesto espontâneo.** Martins Fontes, 1987b/2005.
- _____ **A mãe dedicada comum.** Os bebês e suas mães. Martins Fontes, 1987e/2002.
- _____ **Natureza humana.** Imago, 1988/1990.
- _____ **Thinking About Children.** Karnac, 1996b.
- YANNARAS, C. **Freedom of morality.** St. Vladimir's Seminary Press, 1984.
- _____ **Elements of Faith.** T&T Clark, 1991.
- _____ **Orthodoxy And The West Hellenic.** Self-Identity In The Modern Age. Holy Cross Orthodox Press, 2006.
- _____ **Person and Eros.** Holy Cross Orthodox Press, 2007.
- _____ **Against Religion, the Alienation of the Ecclesial Event.** Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2013.
- _____ **The Schism in Philosophy.** The hellenic perspective and its western reversal. Holy Cross Orthodox Press, 2015.
- _____ **Metaphysics as a Personal Adventure.** Christos Yannaras in Conversation with Norman Russell. St Vladimir Seminary Press, 2017.
- YOUNG, G. **Nikolai F. Fedorov: An Introduction.** Notable & Academic Book, 1979.
- ZIZIOULAS, I. **Being as communion: Studies in Personhood and the Church.** St Vladimirs Seminary. 1997
- _____ **The eucharistic communion and the world.** T&T Clark International. 2011