

**Eder Soares Santos**

**D. W. Winnicott e Heidegger**

**A teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana**

**Unicamp  
2006**

Eder Soares Santos

D. W. Winnicott e Heidegger  
A teoria do amadurecimento pessoal e a acontecência humana

Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) sob orientação do Prof. Dr. Zeljko Loparic.

Este exemplar corresponde à redação final da tese julgada e aprovada pela comissão julgadora em 25/09/2006.

---

Prof. Dr. Zeljko Loparic (orientador)

---

Profª. Dra. Elsa Oliveira Dias

---

Prof. Dr. André de Macedo Duarte

---

Prof. Dr. Osvaldo Giacóia Júnior

---

Prof. Dr. Richard Theisen Simanke

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA  
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

So11d Santos, Eder Soares  
D. W. Winnicott e Heidegger: a teoria do  
amadurecimento pessoal e a acontecência humana / Eder  
Soares Santos. - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Zeljko Loparic.  
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Winnicott, D. W. (Donald Woods), 1896 - 1971.  
2. Heidegger, Martin, 1889 - 1976. 3. Psicanálise e filosofia.  
4. Fenomenologia existencial. 5. Teoria do conhecimento.  
I. Loparic, Zeljko, 1939 -. II. Universidade Estadual de  
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
III. Título.

Título em inglês: D. W. Winnicott and Heidegger: maturation and historicity theories.

Palavras-chave em inglês (keywords) :

Psychoanalysis and philosophy  
Existencial phenomenology  
Knowledge, Theory of

Área de Concentração: Epistemologia.

Titulação: Doutor em Filosofia.

Banca examinadora:

Zeljko Loparic, Elsa Oliveira Dias, André de  
Macedo Duarte, Oswaldo Giacoia Junior e. Richard  
Theisen Simanke.

Data da defesa: 25 de setembro de 2006.

Programa de Pós-Graduação: Filosofia.

À Dona Dê, minha mãe, que nunca esmorece.

## **Agradecimentos**

A minha família: Derlice, José Lima, Silmar, Márcia, Sidney, Alexander, Yvone e Christian, que sempre apoiaram o meu trabalho.

A Victória Júlia e André Vinícius, que deram nova vida às nossas vidas.

Aos amigos Adriana Delbó, Adriano Correa, Beatriz Antunes, Cláudia e Valter (os corações), Cristina Paschoal, Heloisa, Henry Burnet, Heron Lins, Janaina Damaceno, João José, Magal (vulgo Maurício Borges), Marília, Pedro Bahia, Renato, Ruth, Sérgio Fernandes, Suely Aires, Victor Epfânio, Victória.

Aos amigos, outrora ou ainda além-mar, Guilherme e Cinthia, Cleo e Carla, André Messias, Roberto Portz, Sebastian e Cláudia, Alexandre e Alicja, Flora Simone.

Aos alunos com quem tive a oportunidade de trabalhar na graduação da Unicamp, que me proporcionaram discussões muito ricas.

A Lílian Miranda por ter me ensinado muito através de sua experiência clínica e pela sincera amizade.

A Jean Rodrigues pelos intermináveis “E aí, já acabou a tese?” e por ter sido sempre o amigo que compartilhou todas as minhas angústias e alegrias.

A Caroline Vasconcelos Ribeiro pelas leituras e sugestões de algumas partes da tese e pela amizade estimulante.

A Yvone e Christina Greis pelo apoio, carinho e as várias aulas de línguas, cujo aprendizado é impagável.

A Josiane Orvatich por sempre ter estado presente.

A Luiza Sklarz pelo carinho com que me acolheu quando tudo era frio.

A Nelma Cristina pelo carinho e pelos gestos espontâneos.

A Leopoldo Fulgencio e José Carlos Michelazzo pela participação na banca de defesa.

Ao Prof. Dr. Osvaldo Giacóia Júnior pelas estimulantes questões levantadas em relação a esse trabalho.

À Profa. Dra. Elsa Oliveira Dias que, através de seu interesse e críticas sinceros, trouxe-me muitos esclarecimentos para a realização da etapa final da tese.

À Profa. Dra. Ute Guzzoni pela gentil orientação no período em que estive na Albert-Ludwigs Universität Freiburg.

Ao Prof. Dr. Zeljko Loparic que, já há dez anos, vem orientando e acompanhando, de forma sempre estimulante, o amadurecimento do meu trabalho.

À FAPESP pelo auxílio essencial a esta pesquisa.

Ao CNPq pela bolsa de doutorado-sanduíche em Friburgo – Alemanha.

Ao DAAD pela bolsa de estudo de língua e cultura alemã em Mannheim.

## Resumo

Objetiva-se investigar, nesta tese, uma possibilidade de articulação entre a teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott e a teoria da acontecência (*Geschichtlichkeit*) de Heidegger. Utiliza-se a noção de paradigma de Kuhn para, no quadro do desenvolvimento histórico da psicanálise, distinguir a psicanálise de Winnicott da psicanálise tradicional (Freud e Klein). Destaca-se que, em relação à tradicional, a winnicottiana promove uma mudança paradigmática em todos os elementos que compõem a matriz disciplinar da teoria psicanalítica. O estabelecimento desta distinção permitiu tomar um dos componentes dessa matriz para tema de estudo, a saber, o componente ontológico. Essa escolha pretende mostrar, por um lado, que a ontologia presente na teoria de Winnicott aproxima-se de um modo de pensar a natureza humana, que é muito próximo às concepções pós-metafísicas de Heidegger, podendo a teoria da acontecência desse filósofo iluminar a compreensão dos elementos ontológicos que compõem a teoria winnicottiana. Por outro lado, esse movimento de aproximação aponta para um distanciamento, que permite notar que a psicanálise de Winnicott apresenta várias questões instigantes e suplementares a uma fenomenologia existencial. A investigação sobre as possíveis aproximações e distanciamentos entre essas duas teorias fez com que se questionasse a localização da psicanálise de Winnicott em relação a um pensamento pós-metafísico e deu margem à discussão sobre as possibilidades de se erigir uma ciência do homem.

**Palavras-chaves:** psicanálise, fenomenologia existencial, ontologia, mudança de paradigmas, amadurecimento, acontecer humano, ciência, Kuhn, Freud, Winnicott, Heidegger.

## Abstract

The aim of the present work is to investigate the possibility of establishing a bond between Winnicott's theory of personal maturation and Heidegger's theory of *Geschichtlichkeit* (historicity). We used Kuhn's notion of paradigm to distinguish Winnicott's psychoanalysis from traditional psychoanalysis (Freud and Klein) within the framework of historical development of psychoanalysis. What stands out is that in comparison to traditional psychoanalysis, Winnicott's psychoanalysis promotes a paradigm shift in all elements that compose the disciplinary matrix of psychoanalytical theory. The establishment of that distinction allowed us to single out one of the components of that matrix for our study, i.e., the ontological component. By this choice, we intend to show, on one hand, that the ontology found in Winnicott's theory approaches a way of thinking human nature which is very close to Heidegger's post-metaphysical conceptions so that his theory appropriation could illuminate the comprehension of the ontological elements that compose Winnicott's theory. On the other hand, that movement of approximation points towards a distancing, which shows that Winnicott's psychoanalysis contains several instigating and additional issues in relation to existential phenomenology. The investigation of the possible nearness and farness between those two theories leads us to question Winnicott's psychoanalysis in relation to a post-metaphysical thinking and gave way to the discussion on the possibilities of creating a science of man.

**Key-words:** psychoanalysis, existential phenomenology, ontology, paradigm shift, maturation, human occurrence, science, Kuhn, Freud, Winnicott, Heidegger.



## Lista de abreviaturas

- Structure of Scientific Revolutions, The* - **SSR**
- Die Grundprobleme der Phänomenologie* - **GpPh**
- Einleitung in die Philosophie* - **Einph**
- Einführung zu “Was ist Metaphysik?”* - **EzWiM**
- Kant und das Problem der Metaphysik* - **KPM**
- Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* - **Prol**
- Sein und Zeit* - **SuZ**
- Wegmarken* - **Weg**
- Zollikoner Seminäre* - **ZS**
- Deprivation and Delinquency* - **DD**
- Family and Individual Development, The* - **FID**
- Holding and Interpretation* - **HI**
- Home is Where We Start From* - **HWSF**
- Human Nature* - **HN**
- Maturational Processes and the Facilitating Environment, The* - **MPFE**
- Playing and Reality* - **PR**
- Psycho-analytic Explorations* - **PE**
- Talking to Parents* - **TP**
- O Gesto Espontâneo* - **GE**
- Os Bebês e suas Mães* - **BM**
- Textos selecionados: da Pediatria à Psicanálise* - **TPP**
- Gesammelte Werke* – **GW**
- Gesamtausgabe* - **GA**

## Sumário

I. Introdução .....	17
I. 1 – Por que Winnicott e qual o interesse filosófico no estudo de sua teoria psicanalítica .....	20
I. 2 - O que se pretende estudar em Winnicott .....	22
I. 3 – Por que se escolheu a filosofia de Heidegger para um estudo da psicanálise winnicottiana .....	23
I. 4 - O que se pretende estudar em Heidegger: a acontecência humana .....	24
I. 5 - Teoria kuhniana da ciência como instrumento metodológico .....	26
I. 6 - Articulação dos capítulos .....	27
Capítulo I – Paradigmas da Psicanálise .....	31
1. Introdução .....	31
2. A noção de paradigma de Kuhn .....	31
3. Algumas críticas à noção de paradigma de Kuhn .....	36
4. A noção de paradigma aplicada à psicanálise .....	38
4.1. O estatuto da psicanálise .....	40
4.2. Da possibilidade de interpretação da psicanálise a partir de Kuhn .....	46
5. O paradigma da psicanálise de Freud .....	52
6. O paradigma da psicanálise de Melanie Klein .....	61
7. O paradigma da psicanálise de Winnicott .....	72
7.1. O bebê no colo da mãe .....	73
7.2. Os componentes da matriz disciplinar winnicottiana .....	75
7.3. Mudanças paradigmáticas trazidas por Winnicott .....	78
Capítulo II – Teoria do amadurecimento pessoal .....	87
1. Introdução .....	87
2. Os momentos iniciais do existir .....	89
3. Ser na solidão essencial .....	92
4. Requisitos iniciais e essenciais para o ser .....	95
4.1. O Ambiente e a dependência absoluta .....	95
4.2. Preocupação materna primária .....	97
4.3. Cuidado Materno .....	99
5. A Criatividade e o brincar para poder-ser .....	101
6. Requisitos físicos para ser .....	108
6.1. Integração .....	112
6.1.1. Conquista do tempo .....	114
6.1.2. Conquista do espaço .....	117
6.1.3. Conquista de um primeiro sentido de realidade .....	118
7. Transicionalidade: ponte entre os dois sentidos de realidade .....	120
8. Eu Sou .....	122
9. Ameaça ao sentido de ser: angústias impensáveis .....	123
Capítulo III – Sobre a Acontecência .....	135
1. Introdução .....	135
Parte I – A teoria da acontecência em Heidegger .....	137
2. Analítica do ser-o-aí .....	138
2.1. A essência do homem .....	138

2.1.1. Angústia.....	140
2.1.2. Morte e o poder-ser-inteiro.....	142
2.1.3. Temporalidade.....	146
2.1.4. Angústia e Temporalidade.....	149
2.1.5. Abertura da espacialidade através do trato.....	151
2.1.6. Compreensão do ser.....	153
3. Acontecência.....	155
Parte II – Aproximações e distanciamentos.....	161
1. Introdução.....	161
2. Aproximação entre os componentes ontológicos da teoria do amadurecimento e a fenomenologia existencial.....	162
3. Ser-acontecente em Winnicott e Heidegger.....	168
4. Instigações winnicottianas a uma fenomenologia existencial.....	173
4.1. Ser-para-o-início e a solidão essencial.....	177
4.2. Poder-ser questão de criatividade.....	182
4.3. Transicionalidade e o alcance da cotidianidade mediana.....	187
5. A psicanálise de Winnicott no permeio da diferença.....	190
Capítulo IV – Esboços Teóricos.....	197
1. Introdução.....	197
2. Pesquisa do psiquismo e acontecência.....	198
3. Crítica de Heidegger à ciência natural.....	203
4. Indicações para uma ciência do homem.....	208
5. Seria a psicanálise uma ciência do homem?.....	211
5.1. Psicanálise freudiana e a ciência do fenômeno psíquico.....	217
5.2. Psicanálise winnicottiana e a ciência dos fenômenos psíquicos.....	223
Considerações Finais.....	231
Bibliografia.....	235

## I. Introdução

Em algumas de suas aulas, proferidas após a publicação de *Ser e Tempo* (1927), Heidegger destaca a necessidade de se pensar no ser-o-aí (*Dasein*) do ponto de vista da infância (*Das kindliche Dasein*), dizendo ser necessário se fazer uma revisão (*Revision*) nas teses centrais da psicologia, psicanálise, antropologia e etnografia. Motivo: essas disciplinas deixaram de perceber que suas pesquisas sobre o homem deveriam ser conduzidas pela idéia de que o ser-o-aí é, fundamentalmente, humano e que seu caráter essencial é ser acontecente.<sup>1\*</sup>

Nessa mesma década em que Heidegger está discutindo estas idéias na universidade de Friburgo na Alemanha, Winnicott inicia, em Londres, a sua aproximação com a psicanálise. Entretanto, já desde o início de sua formação analítica, em que todas as psiconeuroses eram tratadas em termos de angústias pertencentes à vida pulsional no período de idade relativa aos 4-5 anos das crianças e que tinham o complexo de Édipo como seu corolário, Winnicott desconfiava, em função dos casos com que havia se deparado em sua prática médica, de que alguma coisa estava “errada” na teoria psicanalítica e de que era preciso se estudar os problemas mais iniciais da infância.<sup>2</sup>

Esses dois momentos nos colocam em uma linha de aproximação entre Winnicott e Heidegger. Ambos vêem a necessidade de se elaborar uma teoria que consiga refletir sobre o ser-o-aí, o homem, de uma maneira em que o que lhe é essencial ganhe maior relevância. Heidegger vai passar os anos seguintes a essas aulas procurando refletir sobre essa essência e Winnicott vai se dedicar a fazer um estudo sobre a natureza humana que leve em conta o seu amadurecimento desde os estágios mais iniciais do existir humano até a sua morte, procurando compreender e explicar como surgem e qual o papel que os distúrbios emocionais desempenham no decorrer desse amadurecer.

O foco de discussão de ambos os autores era diferente. Heidegger está discutindo com toda a tradição filosófica que se esquecera da questão do ser e só pensava o ente.

---

<sup>1</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Einleitung in die Philosophie*. GA 27, Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1996, § 15, p. 124.

\* As traduções presentes neste trabalho são de nossa inteira responsabilidade.

<sup>2</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1962): A personal view of the kleinian contribution. *The Maturation Process and the Facilitating Environment*. Madison/Connecticut: International Universities Press, 1996, p. 172.

Winnicott estava em debate com a tradição psicanalítica, que tomava a teoria do complexo de Édipo como chave-mestra para abrir todas as portas do inconsciente. Heidegger revelou a necessidade de se “destruir” os conceitos e os pré-conceitos da metafísica. Winnicott mostrou – e realizou – a necessidade de se encontrar novas chaves que pudessem destrancar outras portas para a compreensão da natureza humana. Winnicott realizou o que Thomas Kuhn chama de mudança de paradigmas.

Esses pensadores nunca se encontram. Um não conheceu, ao que se sabe, a teoria do outro. Por que e como se poderia aproximá-los? Essa tese tem por intenção constituir-se como um solo para essa aproximação.<sup>3</sup> Como vimos, a necessidade de se fazer uma “revisão” nas teorias que tratam do homem era uma idéia comum a ambos e, tendo cada um realizado suas “revisões” ao seu modo, eles chegaram a idéias muito afins. Assim, a teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott nos leva a ver o homem em sua necessidade de chegar a ser e continuar-a-ser, chegar a se integrar como pessoa, tomar parte e responsabilidade junto à vida social e comum, procurando viver uma vida real e espontânea. A teoria da acontecência humana de Heidegger nos apresenta esse homem, ser-o-aí, nos seus diferentes modos de ser, apontando, sobretudo, que somos temporais e finitos.

Ao abordar a natureza humana a partir da idéia do amadurecimento inicial do homem, Winnicott viu-se não só obrigado a alterar a linguagem que descreve esses estágios iniciais, como também teve, conscientemente ou não, que alterar as bases ontológicas sobre as quais suas idéias se assentam – sendo esse um dos elementos que permite destacar a sua mudança paradigmática. Sua concepção sobre o ser e continuar-a-ser toca o tema essencial da teoria heideggeriana presente em *Ser e Tempo*, a saber: o existir humano é, no seu fundamento, um acontecer temporal e finito. Esse caráter fundamental do existir humano presente na psicanálise de Winnicott aponta, por um lado, que a fenomenologia existencial pode lançar alguma luz na compreensão dos componentes ontológicos dessa psicanálise. Por outro lado, também é possível perceber que certas discussões avançadas pela teoria winnicottiana instigam e aclaram indagações ainda pendentes na teoria heideggeriana como

---

<sup>3</sup> Podem-se encontrar outras tentativas de aproximação entre a fenomenologia existencial e a psicanálise, sobretudo a psicanálise de Freud. No entanto essas tentativas não deram a devida importância ao fato de que a ontologia da psicanálise tradicional e a da filosofia de Heidegger trabalham com perspectivas diferentes. A título de consulta, ver: Condrau, G. *Sigmund Freud und Heidegger*, 1992; Düe, M. *Ontologie und Psychoanalyse*, 1986; Holzhey-Kunz, A. *Leiden am Dasein*, 1994.

a questão da nascencialidade, da corporeidade do ser-o-aí e do chegar ao poder-ser do ser-o-aí. Por isso, teoria do amadurecimento e acontecência humana. Esse *e* enquanto um conectivo mostra que essas teorias podem se aproximar, isto é, indica que, em uma teoria do amadurecimento pessoal, deve estar contida a idéia de acontecer humano e, vive-versa, que uma teoria da acontecência humana deveria levar em consideração o amadurecimento psico-somático do ser humano. Porém esse *e* também aponta que elas não são as mesmas teorias e que cada uma deve manter o campo de suas especificidades, abrindo e mantendo as possibilidades de aproximação e de distanciamento.

Em suma, o que ensaiamos apresentar nesta tese são duas teorias, uma do campo da psicanálise e outra do domínio da filosofia, que nos apresentam uma forma não-naturalista de conceber o ser humano; em ambas, o ser humano tem sua importância pelo seu próprio existir no mundo.

É prática recomendável começar uma tese pelo recenseamento de tudo aquilo que já se escreveu de importante sobre o assunto que se quer discutir. A vantagem que essa prática oferece é clara: pela comparação com o que foi feito por outros autores, pode-se situar melhor qual é a originalidade da tese que se pretende defender.

De certo modo, a presente tese não tem como atender a essa norma. Boa parte dela pode ser considerada como uma tentativa modesta e inicial de desenvolver idéias originais presente, em relação à discussão psicanalítica, nos trabalhos de Elsa Oliveira Dias e, em relação à discussão filosófica, na série de publicações de Zeljko Loparic. Por isso, para realizar esse trabalho, nos apoiamos no estilo winnicottiano de tentar desenvolver suas próprias idéias:

O que faço é juntar isto e aquilo, aqui e acolá (...), formando minhas próprias teorias e, então, depois de tudo, me interesso em descobrir de onde roubei o quê. Talvez este seja um método tão bom quanto qualquer outro.<sup>4</sup>

Procuraremos esclarecer, no que segue, o porquê da escolha dessas teorias e desses autores.

---

<sup>4</sup> WINNICOTT, D. W. (1945): Desenvolvimento emocional primitivo. *Textos Selecionados: Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978, p. 269.

## ***I. 1 – Por que Winnicott e qual o interesse filosófico no estudo de sua teoria psicanalítica***

O interesse filosófico na teoria psicanalítica de Winnicott encontra-se no fato de que, em sua teoria, o ser humano não é apresentado como um objeto da natureza, mas sim como uma pessoa que, para existir, precisa do cuidado e atenção de um outro ser humano. Isso nos leva a pensar que a psicanálise de Winnicott não se enquadra mais na estrutura do pensamento científico-naturalista que toma o ser humano apenas como mais um objeto da natureza a ser investigado.

Pode-se indicar qual é a marca do pensamento científico-naturalista através da seguinte observação feita por Heidegger no livro intitulado *Seminários de Zollikon*: “o traço fundamental da natureza de que se fala no pensamento científico-natural é ser regida por leis. A calculabilidade é uma consequência de ser regida por leis. De tudo que existe [ist] só se considera aquilo que é mensurável, quantificável”.<sup>5</sup>

Curiosamente, Winnicott escreveu um livro que se intitula *Natureza Humana*. Do que se trata essa *natureza*? Ele conseguiu, realmente, superar esse naturalismo alvo das críticas de Heidegger?

A resposta parece-nos ser afirmativa. É preciso saber, então, o que Winnicott entende por natureza humana. Para ele, “o ser humano é uma amostra-no-tempo da natureza humana”<sup>6</sup> e a natureza humana “é quase tudo o que possuímos”.<sup>7</sup> Em Winnicott, isto significa dizer que o que está em jogo na natureza humana e o que a constitui é o seu acontecimento como ser humano, isto é, a sua continuidade de ser como pessoa. Ser de maneira contínua no tempo desde o início, ou seja, desde um pouco antes do nascimento, é o que lhe garante saúde o suficiente para alcançar algo que também nos constitui, a morte. A quebra dessa continuidade, principalmente no início da vida do ser humano, leva a uma existência difícil, que pode ser marcada por graves distúrbios psíquicos como, por exemplo, psicoses e esquizofrenias.<sup>8</sup> Essa interpretação da natureza humana não está marcada pela calculabilidade ou mensurabilidade do que é possível conhecer sobre o ser

---

<sup>5</sup> HEIDEGGER, M. *Zolliker Seminar*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1987, p. 30.

<sup>6</sup> A nosso ver, essa máxima winnicottiana é um dos pontos principais para se pensar a idéia de homem em sua psicanálise, por isso ela será recorrente neste trabalho. WINNICOTT, D. W. *Human Nature*. Nova York: Brunner/Manzel, 1988, p. 11.

<sup>7</sup> Id. *ibid.* p. 1

<sup>8</sup> Cf. id. *Ibid.*, parte IV, pp. 126-160.

humano. Ela está baseada na fragilidade e nas dificuldades que existem no ter que existir humano. Esse é um dos motivos principais pelos quais acreditamos que o estudo da teoria winnicottina é de grande importância não só para a psicanálise, mas também para a fenomenologia existencial de Heidegger.

Com efeito, se a natureza humana tal como concebida por Winnicott em sua obra não está baseada no naturalismo científico, então os fundamentos de sua teoria psicanalítica não podem ser mais os mesmos da psicanálise tradicional.<sup>9</sup> Essa parece ser também a opinião de Loparic (1995) ao dizer que, se em Freud podemos observar que os “fundamentos da psicanálise tradicional pertencem, todos eles, à *metafísica* da modernidade”, ou seja, “metafísica pós-cartesiana em que o sentido da realidade do real é um só, o da *presença constante representável*”, em Winnicott, percebemos que “a ‘tese da metafísica da psicanálise’ é rejeitada”. Por exemplo, “em Winnicott, o acesso representacional ao objeto passa a ser considerado como *derivado* e *fundamentado* em modos de acesso menos ‘realistas’, mais ‘brincalhões’, porém nem por isso menos significativos para a vida humana. A divisão de realidade em externa e interna não é tomada como pressuposta, mas considerada como adquirida”.<sup>10</sup>

O interesse filosófico pela teoria psicanalítica de Winnicott aumenta ainda mais quando se percebe, em sua obra, temas que foram tratados originalmente pela fenomenologia existencial de Heidegger, por exemplo: a tarefa de elaborar um sentido do ser – ignorada tanto pela metafísica como pela psicanálise tradicional – como consequência da conquista do poder continuar-a-ser; a idéia de que distúrbios psíquicos graves têm algo a ver com a temporalização do bebê; que o sentido de realidade não está sempre assegurado pelo fato da minha razão.

---

<sup>9</sup> Considera-se psicanálise tradicional toda aquela que se sustenta sobre o paradigma do complexo de Édipo. Sobre a questão dos paradigmas na psicanálise, ver alguns trabalhos de Zeljko Loparic como: Winnicott e Melanie Klein: conflito de paradigmas. In: CATAFESTA, I.F.M. 1997: *A Clínica e a Pesquisa no final de século: Winnicott e a Universidade*. São Paulo: Lemos Editorial; e Winnicott e o pensamento pós-metafísico. In: *Revista de Psicologia USP*, vol. 6, nº 2, São Paulo, 1995.

<sup>10</sup> LOPARIC, Z. Winnicott e o Pensamento Pós-metafísico, *Psicologia USP*, vol. 6, nº 2, 1995, p. 51. Ver também: WINNICOTT, *Playing and Reality*. Londres: Penguin Books, 1971, pp. 01-25.



## ***I. 2 - O que se pretende estudar em Winnicott***

O objeto de estudo, na teoria psicanalítica de Winnicott, serão os estágios iniciais da teoria do amadurecimento, que se inscreve na história da psicanálise como uma verdadeira *tournant* paradigmática. Diferentemente da psicanálise tradicional – referimo-nos principalmente a Freud e Klein –, Winnicott recusa decididamente o naturalismo e o determinismo, isto é, recusa a objetificação do ser humano. Ele não concebe o ser humano como um mero fato, um efeito de causas, uma coisa em conexão causal com outras coisas da natureza. O ser humano, principalmente no que tange ao que é psíquico, não é constituído por um aparelho que é movido pela força de certas pulsões, mas é um acontecimento temporal que tende a desenvolver-se até a sua morte.

O amadurecimento é marcado pela tendência do ser humano a desenvolver-se. A principal tendência no amadurecimento é a integração num si mesmo unitário.

A título de comparação, é possível fazer uma rápida oposição entre os pontos de vista de Freud e Winnicott, tomando como exemplo a noção de doença psíquica. Tal como descritas em termos da metapsicologia freudiana, as doenças psíquicas são distúrbios do funcionamento do “aparelho” que, por psíquico que seja, pertence ao mesmo âmbito que os objetos das ciências físicas: as forças e os mecanismos. “Quem” adoece na teoria freudiana é a libido. A teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott diz respeito ao somático e ao psíquico e, por isso, a doença psíquica tem a ver com a natureza humana e com a capacidade de existir. O aspecto biológico não é desconsiderado, mas a sua participação depende essencialmente do processo de integração do si mesmo (*self*) como uma unidade na psique e no soma (Dias, E. O. 1998, p. 53).

O paradigma da psicanálise de Winnicott diz respeito ao continuar-a-ser – diríamos ao poder acontecer – e não ao problema edípico. Winnicott – assim como Freud – estava preocupado, primeiramente, com os problemas clínicos apresentados pela psicanálise e, por isso, pôde constatar que existiam distúrbios graves muito precoces nas crianças e mesmo nos bebês, que em nada se relacionam com a angústia de castração decorrente da situação edípica. Winnicott constatou que havia angústias do início do existir humano que causavam graves danos ao “eu” da pessoa e que não são definíveis em termos de relações pulsionais de objeto. A essas angústias, ele deu o nome de impensáveis. O mais importante

a ser observado, no âmbito deste trabalho, no que diz respeito às angústias impensáveis, é que elas interrompem a continuidade-de-ser do bebê e que essa interrupção compromete as possibilidades que este tem de se integrar como um si-mesmo (*self*), uma unidade, ou seja, fica comprometido o seu amadurecimento enquanto continuidade do existir.<sup>11</sup>

A teoria do amadurecimento, em última instância, diz respeito ao poder continuar-a-ser da pessoa de forma ininterrupta. Esse amadurecimento não é automático, ele acontece na relação com outros seres humanos.

A teoria do amadurecimento traz consigo, ainda, questões relacionadas à conquista de tempo e espaço no início do existir humano (*holding*), aos modos de se lidar com esse ser humano (*handling*) e a como ele apreende a realidade (*object presenting*).<sup>12</sup>

### ***1.3 – Por que se escolheu a filosofia de Heidegger para um estudo da psicanálise winnicottiana***

Ao se perguntar pelo sentido do ser, Heidegger tornou possível colocar em questão a tradição metafísica da filosofia, que ganhou força com o surgimento da ciência moderna.

Tanto a filosofia quanto a ciência moderna perguntam pelo ente, a fim de saber o que ele faz e não o que ele é. O perguntar pelo fazer, principalmente na ciência moderna, significa tomar “a si mesmo como sujeito determinante para o qual todo ente pesquisável torna-se objeto”,<sup>13</sup> inclusive o próprio homem. Como consequência, o homem moderno criou um método científico que pudesse mensurar e calcular antecipadamente a natureza.<sup>14</sup>

Os questionamentos de Heidegger sobre a ciência, enquanto imposição de ser a única fonte segura de conhecimento sobre a natureza, parecem querer mostrar que não houve nenhum avanço — da perspectiva de um sentido de ser — em pensar o homem de uma maneira diferente que não fosse aquela de um objeto (ente) simplesmente dado na natureza. Esse modo de pensar antes de levar o homem a um conhecimento maior do seu ser leva-o, na verdade, ao esquecimento de si-mesmo e à sua própria destruição.

---

<sup>11</sup> Cf. SANTOS, E. S. *O conceito de angústias impensáveis em relação ao conceito de angústia de castração*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2001.

<sup>12</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1962): Ego Integration in Child Development. *MPFE*, pp. 59-60.

<sup>13</sup> HEIDEGGER, M. *ZS*, p. 123.

<sup>14</sup> Cf. id. *ibid.* p. 136.

Dessa forma, para que qualquer estudo sobre o homem possa ser realizado com algum sucesso, seria preciso antes que fosse analisada qual é a estrutura fundamental do seu sentido de ser. Tarefa que Heidegger procura realizar em *Ser e Tempo*.

Assim, por ter Heidegger tentado pensar o ser humano em seu sentido de ser e não enquanto objeto mensurável e calculável da ciência naturalista, ele se torna um interlocutor de extremo interesse para se pensar a psicanálise winnicottiana, já que consideramos que também Winnicott consegue escapar ao agulhão do naturalismo.

#### ***1. 4 - O que se pretende estudar em Heidegger: a acontecência humana***

O conceito do homem como um ser acontecente é resultado das análises empreendidas por Heidegger em *Ser e Tempo*<sup>15</sup>. Ao questionar a metafísica e com esses questionamentos voltar às origens dos fundamentos metafísicos, o filósofo se perguntou pelo sentido do ser. Essa pergunta é fundamental e fundante para a fenomenologia existencial, pois é a pergunta pelo homem destituído de seus afazeres, isto é, não pergunta pelo agir, pelo fazer. Para Heidegger, em *Ser e Tempo*, a questão que se coloca é a do ser (*Sein*) ou, mais propriamente, a pergunta é pelo sentido do ser.

O alvo das nossas preocupações aqui é o ente "que possui em seu ser a possibilidade de questionar".<sup>16</sup> Este pode ser designado pelo termo ser-o-aí (*Dasein*) ou por presença. A questão do sentido do ser é uma questão do ser do ente, isto é, uma indagação sobre o ser do homem. Em outras palavras, a pergunta é: o que é o homem?

O ser-o-aí é um modo de ser privilegiado, pois é o único que, em sendo, coloca em jogo o seu próprio ser e estabelece uma relação de ser com seu próprio ser, ou seja, do ponto de vista ôntico, o homem que é pode compreender a si mesmo, sendo. Essa compreensão remete o ser a um questionamento ontológico.

O ser acontecente é desvelado em seu poder-ser originário através da angústia, pelo qual o ser do ser-o-aí se mostra como cuidado (*Sorge*). Cuidado do meu próprio ser-o-aí como ser-no-mundo e o dos outros em geral. O cuidar é um fenômeno ontológico

---

<sup>15</sup> Os temas apresentados em *Ser e Tempo* já haviam sido trabalhados por Heidegger em preleções anteriores a 1927; essas preleções encontram-se em sua edição completa (*Gesamtausgabe*). A título de exemplo ver: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* (1925), e *Der Begriff der Zeit* (1924).

<sup>16</sup> HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 2001, p. 07.

fundamental, isto é, no fenômeno do cuidado, o homem preocupa-se (*Fürsorge*) com o seu próprio existir e com o existir em geral.<sup>17</sup> Isto porque o homem é um ser-no-mundo que, enquanto presença, é também um “ser-com os outros” e isto lhe permite a abertura para a convivência. Esse fenômeno do cuidado se dá em uma temporalidade finita do ser-o-aí, com que se é levado a pensar em início, fim e em um ‘entre’ esses dois extremos onde nós vivemos, acontecemos.

Concedido o fato da acontecência, esta não deve ser pensada de acordo com o modelo metafísico da ciência natural. Isso significa dizer que toda e qualquer explicação sobre o homem como um ser acontecente deve fugir do esquema do objetivismo e determinismo causal.

Como resultado, para se falar do homem como um ser acontecente, é preciso substituir a linguagem da mensurabilidade e calculabilidade dos objetos e dos entes usada pela ciência natural, assim como seu método hipotético-dedutivo, por uma linguagem e método descritivos.

Com essa mudança de linguagem e método, qualquer estudo sobre o homem ou sobre os diferenciados modos de conhecimentos científicos deveria ter como base a acontecência e não simplesmente o determinismo causal. Parafraseando Heidegger quando este fala da abertura historiográfica da história, é possível dizer que: “segundo a sua natureza e estrutura ontológica, toda abertura científica da ciência já está em si mesma, radicada na acontecência do ser-o-aí”.<sup>18</sup>

O que queríamos indicar, nesse momento, é que a questão do ser investigada por Heidegger nos obriga a pensar o ente, o homem ou o sujeito – como se costuma empregar no discurso psicanalítico – a partir de uma outra perspectiva. Nessa nova interpretação do ente, também é preciso repensar a questão do ser na psicanálise.

Pensamos que o modo de conceitualizar sobre o ser humano tanto em Heidegger como em Winnicott possui muitas afinidades que são plausíveis de serem estabelecidas quando se utiliza a noção kuhniana de paradigma, e que, embora suas análises se realizem em níveis teóricos diferentes, o sentido dado ao existir humano por ambos pensadores foge dos parâmetros do homem pensado cartesianamente, calculador e dominador da natureza,

---

<sup>17</sup> Id. *ibid.*, p. 122.

<sup>18</sup> Id. *ibid.* p. 392.

ou seja, o sentido do ser do homem não é mais o mesmo que aquele sustentado pela tradição metafísica.

### ***I. 5 - Teoria kuhniana da ciência como instrumento metodológico***

Utilizaremos nesta pesquisa as propostas de Thomas Kuhn<sup>19</sup> sobre a história e o desenvolvimento das ciências como um instrumento de trabalho para, por um lado, verificar as mudanças existentes na psicanálise winnicottiana em relação à psicanálise tradicional e, por outro lado, indicar que os componentes ontológicos observados na psicanálise de Winnicott guardam alguma relação com a fenomenologia existencial.

Para Kuhn, toda “matriz disciplinar” pode ser compreendida como um *paradigma* – um quadro de princípios, conceitos e modelos, alguns empíricos e outros *a priori* – que marca, delimita e guia a formulação dos problemas e os tipos de soluções a serem encontradas. Todavia, dadas certas situações ou condições, um paradigma pode entrar em crise – ou seja, não ser mais eficiente na formulação e resolução dos problemas próprios ao seu campo de ação – e estar sujeito a uma mudança radical, uma revolução que termina pela instauração de um paradigma mais eficiente, implicando, assim, na mudança de certos princípios, conceitos e modelos básicos que definem o paradigma da disciplina em questão.

Um novo paradigma significa um novo quadro teórico dentro do qual se encontra a solução tanto da maioria dos velhos problemas quanto dos novos problemas, até então insolúveis ou nem mesmo concebíveis. Assim, quando uma revolução ocorre e um outro paradigma começa a se instalar, é necessário redescrever os antigos problemas e soluções, visto que as bases do edifício teórico foram substituídas. Muito é aproveitado, mas numa perspectiva e com um valor diferente do que tinham no velho paradigma.

Com o auxílio da noção de paradigma de Kuhn, poderemos observar que os componentes teóricos da matriz disciplinar da psicanálise winnicottiana, quando comparados com a tradicional, são outros. Para isso, tomaremos, por exemplo, o paradigma exemplar da psicanálise de Freud e de Winnicott para constataremos tal fato.

---

<sup>19</sup> Cf. KUHN, Th. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.

O exemplar paradigmático da psicanálise de Freud é o complexo de Édipo. Este, como um problema concreto, serviu como critério para que vários problemas e quebra-cabeças em sua teoria pudessem ser resolvidos, bem como serviu para o estabelecimento de uma constelação de crenças e de uma comunidade de psicanalistas.

Os exemplos paradigmáticos de sofrimentos em Winnicott são os das “angústias impensáveis”. “Impensável” porque antecede a qualquer representação mental e “angústia” porque implica uma batalha para continuar-a-ser. São problemas que podem surgir da relação dual entre os bebês e suas mães e não de uma relação triangular.

Esse exemplo acima nos aponta que, entre a psicanálise winnicottiana e a tradicional, há rupturas conceituais importantes; em nosso exemplo: o abandono do complexo de Édipo como complexo nuclear.<sup>20</sup> Ter tomado as angústias impensáveis como paradigma exemplar levou Winnicott a solucionar questões que a psicanálise tradicional não conseguia resolver satisfatoriamente.<sup>21</sup>

## ***I. 6 - Articulação dos capítulos***

O trabalho se divide em quatro grandes capítulos. O primeiro dedica-se a fazer uma leitura da história da psicanálise através das idéias de mudanças de paradigmas em uma ciência desenvolvidas por Thomas Kuhn. Apresentamos a noção de mudança de paradigmas e discutimos as possibilidades de uso dessa noção aplicada à psicanálise. Utilizar dessa noção nos permitiu identificar com precisão sobre qual paradigma a psicanálise de Freud se sustenta – a saber, o do complexo de Édipo – e possibilitou analisar se, na teoria psicanalítica de Melainie Klein, houve alguma mudança paradigmática em relação a Freud que poderia ter influenciado a psicanálise inglesa e, por fim, serviu para mostrar, pontualmente, que o paradigma da psicanálise de Winnicott não é mais aquele que sustenta a psicanálise tradicional (neste caso, Freud e Klein). Qual a finalidade do uso dessa noção? Através dela, podemos identificar quais os componentes – tais como generalizações simbólicas, as bases ontológicas, heurísticas e valores compartilhados por um grupo – que formam a teoria psicanalítica tradicional e uma teoria em fase de mudança conceitual. O

---

<sup>20</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. *HN*, pp. 49-50.

<sup>21</sup> Este é o caso, por exemplo, das psicoses infantis.

que nos interessa é investigar a possibilidade de uma psicanálise pós-metafísica, por isso, a partir da identificação desses componentes, elegemos o componente que trata dos elementos ontológicos formadores da teoria de Winnicott, pois estes nos oferecem as bases para a aproximação de um pensar sobre o homem que procura fugir do determinismo científico naturalista, aproximando-se de um pensar sobre a natureza humana a partir de suas possibilidades de ser.

No segundo capítulo, começamos a trabalhar propriamente com a teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott, porém não com toda sua teoria; concentramo-nos sobre a parte que trata dos estágios iniciais. Fomos do conceito de solidão essencial à constituição da idéia de um *Eu sou*. Nossa intenção foi mostrar que essa fase não é apenas decisiva para se discutir a saúde psíquica dos bebês, mas que também aí há muitas questões filosóficas que podem ser investigadas quando se toma uma perspectiva de leitura que é fenomenológico-existencial. Lançamos mão de alguns conceitos de Winnicott, entendendo-os como formadores das bases ontológicas de sua teoria, a saber: solidão essencial, preocupação e cuidado maternos, criatividade, conquistas de tempo, espaço e realidade, transicionalidade, integração e angústias impensáveis. Esses conceitos são retomados no terceiro capítulo, momento em que os vislumbramos à luz da teoria heideggeriana. Trabalhamos com esses conceitos pensando na relação existente entre a idéia winnicottiana da necessidade humana de continuar-a-ser de forma ininterrupta e a possibilidade de se alcançar um sentido de ser a partir da sua própria continuidade. Nota-se, portanto, que a questão sobre o ser é o ponto central em torno do qual a discussão se desenrola. Os resultados de tal abordagem poderão ser vistos no capítulo seguinte.

Ao apresentar os componentes ontológicos da psicanálise de Winnicott, tomando as questões sobre o ser como ponto de partida, facilitou-se a aproximação com a fenomenologia existencial de Heidegger. O capítulo III dedica-se a tal aproximação. Heidegger investiga em *Ser e Tempo* a questão do sentido de ser, procurando mostrar que o ser é temporal e acontecencial. Sobretudo essa é a aproximação que nos interessa, pois acreditamos que o conceito de natureza humana presente na psicanálise winnicottiana guarda uma idéia de acontecencialidade afim àquela que se encontra presente na obra de 1927 do filósofo da floresta negra. Para mostrar essa afinidade, servimo-nos, primeiramente, da apresentação da analítica existencial do ser-o-aí, em que se expuseram

alguns conceitos chaves como angústia, morte e temporalidade, que nos levam à compreensão do conceito de acontecência. A partir dessa preparação, fomos para a aproximação entre os componentes ontológicos da teoria do amadurecimento pessoal e a fenomenologia existencial. Através desse movimento de aproximação, vimo-nos obrigados a proceder a um distanciamento, que nos permitiu notar que a psicanálise de Winnicott apresenta várias questões instigantes e suplementares a uma fenomenologia existencial, tais como o estudo sobre a nascencialidade ou sobre a criatividade e o poder-ser. A investigação sobre as possíveis aproximações e distanciamentos entre essas duas teorias nos levou a questionar como localizar a psicanálise winnicottiana em relação a um pensamento pós-metafísico, já que notamos que ela trata tanto de questões relativas ao ser como referentes ao ente. O esclarecimento de onde se encontra tal compreensão da natureza humana a partir dos questionamentos sobre ser e ente é oferecido pelo próprio Heidegger. Isto é, a análise da diferença ontológica proposta pelo filósofo nos ajuda a compreender que os assuntos que dizem respeito à natureza humana ganham relevância especial quando apresentados no permeio da diferença.

Tendo percorrido esse caminho, vimo-nos impelidos, no quarto capítulo, a refletir sobre os ganhos que tais idéias poderiam oferecer se voltássemos nosso olhar novamente para a psicanálise, tentando pensá-la como uma possível ciência do homem. Entenda-se por isso uma ciência que procurasse oferecer uma compreensão sobre o homem, em que este fosse tomado não apenas como um mero objeto da natureza passível de verificação tecnicista, mas que, primeiramente, fosse considerado a partir das suas possibilidades finitas de acontecer no mundo. Nesse sentido, ensaiamos um esboço, ainda muito inicial e superficial, de como poderia ser formulada uma ciência do psiquismo a partir do conceito de acontecência. Apresentamos algumas críticas heideggerianas à ciência natural e à psicanálise freudiana. E, por fim, tentamos indicar alguns pontos na psicanálise de Winnicott que apontariam que sua teoria psicanalítica poderia ser tomada como um ponto de partida para tal reflexão.



## **Capítulo I – Paradigmas da Psicanálise**

### ***1. Introdução***

Este capítulo tem por objetivo mostrar que a passagem da teoria de Freud para a winnicottiana implica em uma mudança de paradigmas. A indicação dessa mudança é importante, pois revelará que não só o exemplar paradigmático que constitui essas teorias é diferente, mas que também houve uma mudança nos “elementos ontológicos” que as compõem. Por consequência, poderemos mostrar que a psicanálise de Freud está ligada à tradição científico-naturalista e que a psicanálise de Winnicott deverá ser compreendida à luz de uma outra ontologia. Acreditamos que as afinidades existentes entre o pensamento de Winnicott e a fenomenologia existencial de Heidegger nos permitem indicar essa nova base ontológica. Todavia esse último passo só será realizado nos capítulos III e IV.

Para realizar esse trabalho, tomaremos como base a noção de paradigma de Thomas Kuhn, e, após tê-la desenvolvido, apresentaremos críticas que alguns filósofos da ciência direcionaram a Kuhn, a fim de mostrar que, apesar dessas críticas, essa noção pode ser utilizada como uma ferramenta para a interpretação do desenrolar da história da psicanálise. Tendo realizado esses primeiros movimentos, apresentaremos essa noção aplicada ao caso da psicanálise; questionaremos o seu estatuto científico e, então, passaremos a analisar o paradigma que constitui a psicanálise tradicional (tomaremos como modelos Freud e Klein) e aquele que constitui a psicanálise de Winnicott.

### **2. A noção de paradigma de Kuhn**

Já se tornou senso comum que o pensamento científico distingue-se de outros modos de pensamento pela sua “imunidade” às determinações sociais, ou seja, que esse tipo de pensamento é governado antes pela razão do que pela tradição ou, se se quiser, na medida em que é racional, escapa à determinação não-lógica das forças sociais (King, 1980,

p. 97). Com o aparecimento da obra *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Thomas Kuhn<sup>22</sup>, essa certeza científica começa a ser mais do que nunca colocada em jogo.

A análise kuhniana do desenvolvimento científico traz sérias dúvidas no que concerne à validade das relações entre prática e idéias científicas. Em particular, isso desafia a visão de que a prática científica está estruturada em torno de um procedimento universal lógico e a-social; todavia, em Kuhn, ela é tratada como sendo governada por tradições concretas, discretas e locais que de fato resistem à racionalização<sup>23</sup> (King, 1980, p. 99).

Kuhn classifica as descobertas científicas em dois tipos: a da ciência normal e a revolucionária. A normal diz respeito ao questionamento científico que tem como objetivo explicar os eventos da natureza a partir de um ponto de vista estabelecido, ou seja, essas descobertas são eventos circunscritos, controlados. Elas podem ser antecipadas à luz de um conhecimento já existente, em que os cientistas já sabem mais ou menos o que é aquilo que estão procurando. Existem também disputas nesse meio, mas elas não são muito prolongadas ou intensas, não provocando, portanto, nenhum tipo de ruptura no conhecimento já estabelecido.

A ciência normal não tem como objetivo trazer à tona novas espécies de fenômenos; na verdade, aqueles que não se ajustam aos limites do paradigma freqüentemente nem são vistos. Os cientistas também não estão constantemente procurando inventar novas teorias; freqüentemente mostram-se intolerantes com aquelas inventadas por outros. Em vez disso, a pesquisa científica normal está dirigida para a articulação daqueles fenômenos e teorias já fornecidos pelo paradigma.<sup>24</sup>

O outro tipo de descoberta é chamado de fases “revolucionárias” no desenvolvimento científico. Descobertas dessa classe não são, e não podem ser, previstas por uma teoria estabelecida. Elas surgem como anomalias, cuja significância e efeitos emergem lentamente e são assimiladas somente depois de ajustes radicais na teoria. Naturalmente, elas não são apenas ocasiões para conflitos, elas inevitavelmente os criam<sup>25</sup>.

---

<sup>22</sup> KUHN, Th. *Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed., The University of Chicago Press, 1970.

<sup>23</sup> Fato que não vai passar despercebido dos seus críticos e que vai ser um dos pontos de apoio para uma tentativa de “desmontagem” da teoria kuhniana.

<sup>24</sup> Id. *ibid.* p. 24.

<sup>25</sup> Cf. KING, M. D. Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science. In: *Paradigms and Revolutions*. Org. Gary Gutting. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1980, p. 102

(...) as revoluções científicas iniciam-se com um sentimento crescente, também seguidamente restrito a uma pequena subdivisão da comunidade científica de que o paradigma existente deixou de funcionar adequadamente na exploração de um aspecto da natureza, cuja exploração fora anteriormente dirigida pelo paradigma.<sup>26</sup>

Kuhn critica a conceituação positivista de que o desenvolvimento cognitivo da ciência é um processo racional governado por regras atemporais de procedimento. Ele prefere crer, segundo King, que a prática da ciência é constituída não por regras universais, mas por tradições “locais” do pensamento, que é definido por um grupo particular, cujos problemas, métodos e teorias devem figurar como científicas. Poder-se-ia dizer que essa é uma visão sócio-psicológica da ciência.<sup>27</sup> Tal visão enfureceria qualquer cientista ou filósofo da ciência que seja racionalista. E é justamente disso que se trata: saber se a racionalização presente nas ciências é critério suficiente para explicar a estrutura do desenvolvimento científico.

Em sua essência, Kuhn apresenta que o conhecimento científico não é alcançado simplesmente escapando-se do encanto da tradição e encarando o mundo “objetiva” ou “racionalmente”. Esse conhecimento deriva de um modo particular de se ver o mundo. Regras para se fazer ciência ou padronizações de julgamento científico não são absolutos, mas relativos a um ponto de vista teórico e particular. As escolhas científicas são racionais somente dentro de um contexto e a partir de um ponto de vista único de autoridade inquestionável; porém a escolha entre pontos de vistas alternativos, mesmo que limitados pela lógica e observação, envolve, necessariamente, “um elemento de arbitrariedade” (Kuhn, 1970, p. 4) que acaba tornando-se um ato social não-racional. A negação da racionalização por parte da tomada de atitude de alguns cientistas não invalida o fato de que a ciência se sustente em bases racionais nem de que não haveria avanços científicos. O que Kuhn parecer querer apontar é que existe sempre um fator humano, não totalmente objetivo, que, mesmo tentando ser o mais racional possível, implica em certa arbitrariedade.

---

<sup>26</sup> KUHN, Th. *SSR*, p. 92.

<sup>27</sup> Essa tentativa de querer explicar os procedimentos da ciência através de uma psicologia da comunidade científica foi alvo de crítica de vários filósofos da ciência como Shapere e Lakatos. Sobre esse tema, ver especialmente, Imre LAKATOS *Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes*, *Proceedings of the Aristotelian Society*, ns. 69 (1968-69) pp. 149-186; e Dudley SHAPER “The Structure of Scientific Revolutions”. *Paradigm and Revolutions*, 1980, p. 27-38.

Se isso faz algum sentido, a discussão em torno do tema comunidade científica ganha grande destaque. Distingue-se uma comunidade desse tipo pelo compromisso de seus membros em um modo particular de se fazer ciência, direcionados pela aceitação de exemplos da prática científica presente ou de um paradigma. A noção de paradigma desempenha um papel central na teoria kuhniana, cujo termo “paradigma” não denota uma visão de mundo, mas sim um exemplo específico da prática científica atual, que serve como modelo para essa comunidade e, implicitamente, define a legitimidade e métodos de um campo de pesquisa para as gerações sucessivas de praticantes (King, 1980, p. 109). Isso indicaria, segundo King, que paradigmas, e não regras metodológicas de teorias, são os repositórios finais de autoridade científica, ou seja, os alvarás de licença das comunidades científicas, o ponto focal do complexo de compromissos teóricos, metodológicos e instrumental que dão coerência ao campo científico.

Após a crítica de alguns de seus leitores que apontavam que o termo “paradigma” era usado em muitos diferentes sentidos, Kuhn decidiu precisar melhor essa sua noção, distinguindo dois diferentes sentidos para o termo. No primeiro, paradigma é o que nós encontramos “pelo exame do comportamento dos membros de uma comunidade científica determinada previamente por métodos sociológicos” (Kuhn, 1970, p. 175). Ele chama isto de o sentido sociológico do termo paradigma<sup>28</sup>. Deste modo, Kuhn propõe, a fim de não causar confusão com este termo, matriz disciplinar.<sup>29</sup> Esta última é formada por quatro componentes, sendo que o último deles é o que vai se remeter ao segundo sentido que o termo paradigma possui.

O primeiro deles é chamado de “generalizações simbólicas” (do tipo  $f = ma$ ). Elas podem funcionar, em parte, como leis e como definição de seus símbolos, dos quais a prática científica baseia-se em função do que eles estão realizando.

Rotularei de “generalizações simbólicas” um tipo importante de componente do paradigma, tendo em mente aquelas expressões, empregadas sem discussão ou dissensão pelos membros do grupo, que podem ser facilmente expressas numa forma lógica como  $(x) (y) \emptyset$

---

<sup>28</sup> Cf. MUSGRAVE, A. E. Kuhn's Second Thoughts. In: *Paradigms and Revolutions*. Org. Gary Gutting. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1980, p. 44

<sup>29</sup> Nesse ponto, Musgrave lança a dúvida quanto à validade dos elementos compartilhados da matriz disciplinar, pois há a possibilidade de se estar compartilhando elementos irrelevantes, assim como se pode falar em compartilhar elementos significativos cientificamente. A questão, portanto, é saber qual critério para isso. Cf. op. cit

(x,y, z). Falo dos componentes formais ou facilmente formalizáveis da matriz disciplinar.<sup>30</sup>

Um outro ponto a se observar é que as generalizações simbólicas são, em geral, mantidas como esboços de leis (*law-sketches*) e não enquanto lei propriamente, implicando isso que elas produzem leis diferentes quando são aplicadas em tipos variados de situação (Musgrave, 1980, p. 45).

O segundo componente apresentado por Kuhn são as “partes metafísicas do paradigma” ou “paradigmas metafísicos” – ou ainda componentes ontológicos do paradigma (Loparic, 1997) - tais como átomos, campos de força, pulsão (no caso da psicanálise). Elas desempenham um importante papel no trabalho científico na medida em que “fornecem soluções (...) e auxiliam na determinação dos quebra-cabeças restantes e também ajudam na avaliação da importância de cada um deles” (Kuhn, 1970, p. 184). A extensão dos compromissos coletivos de crenças em determinados modelos metafísicos pode ir desde a heurística até a ontologia:

Embora a intensidade do compromisso do grupo com determinados princípios varie (...) ao longo de um espectro que abrange desde modelos heurísticos até ontológicos, todos os modelos possuem funções similares. Entre outras coisas fornecem ao grupo as analogias ou metáforas preferidas ou permissíveis.<sup>31</sup>

Os “valores” compõem o terceiro componente da matriz disciplinar. Através deles, pode-se indicar a consistência e a habilidade dos cientistas (do grupo) em produzir predições exatas e sugestões de problemas férteis, ou seja, pode encontrar solução dentro de certo paradigma. Kuhn faz observar que os valores são “os mais amplamente compartilhados entre diferentes comunidades” (Kuhn, 1970, p. 184) do que os outros componentes da matriz.

O segundo sentido do termo paradigma tem a ver com o quarto componente da matriz disciplinar, ou seja, “solução concreta de quebra-cabeças [*concrete puzzle-solutions*] (...) empregado como modelos ou exemplos” (Kuhn, 1970, p. 175). Os exemplares desempenham um papel essencialmente importante na educação científica. Durante o seu período de formação, o estudante depara-se com manuais que tratam de problemas e

---

<sup>30</sup> KUHN, Th. *SSR*, p. 182.

<sup>31</sup> Id. *ibid.* p. 184.

soluções-modelos que deverão ser resolvidos pelo aprendiz de cientista. Isto é, “uma coleção de problemas típicos envolverão a aplicação da mesma generalização simbólica para diferentes tipos de situação. E, tendo adquirido a habilidade para solucionar problemas a partir dos exemplares, o estudante aprende, simultaneamente, o conteúdo da teoria física e sobre o mundo no qual ela é aplicada.”<sup>32</sup>. Nas palavras de Kuhn: “Os cientistas resolvem quebra-cabeças modelando-os com soluções anteriores, freqüentemente, com recursos mínimos a generalizações simbólicas.” (Kuhn 1970, p. 189-190)<sup>33</sup>

Para os propósitos desse nosso trabalho, esta exposição parece-nos ser o suficiente para se pensar uma possibilidade de aplicação dessa noção de paradigma à psicanálise. No entanto, antes de avançar sobre esse ponto, gostaríamos de apresentar algumas críticas à teoria kuhniana, a fim de mostrar, por um lado, que estamos cientes sobre certas dificuldades presentes no uso dessa noção e, por outro lado, para mostrar que, apesar desses empecilhos, pode-se fazer um uso legítimo da idéia de paradigma para se compreender a história da psicanálise.

### **3. Algumas críticas à noção de paradigma de Kuhn**

O livro *A Estrutura das Revoluções Científicas* de Kuhn trata, basicamente, dos processos de mudanças na ciência. Por um lado, o autor ataca a imagem dessas mudanças como desenvolvimento linear de acumulação de conhecimento e, por outro, tenta sugerir um caminho diverso e esclarecido para a ciência.

Em algumas passagens desse livro, se é levado, segundo Shapere, a acreditar que um paradigma é simplesmente “um conjunto de repetições [*a set of recurrent*] e de ilustrações quase-padrões [*quasi-standard*] de várias teorias”, que são “reveladas em manuais, conferências e exercícios de laboratório”<sup>34</sup> (Kuhn, 1970, p. 43). Todavia, para esse crítico, há mais coisas contidas nessa noção, pois estes exemplos aceitos da prática

---

<sup>32</sup> MUSGRAVE, A. E. Kuhn's Second Thoughts. In: *Paradigms and Revolutions*. Org. Gary Gutting. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1980, p. 46.

<sup>33</sup> O problema que surge aqui, segundo Musgrave, é que Kuhn iguala o tipo de trabalho realizado pelo cientista daquele feito pelo estudante; aos olhos de Musgrave, eles não parecem ser da mesma ordem. Cf. MUSGRAVE, A. op. cit.

<sup>34</sup> KUHN, Th. SSR, p. 43; apud Shapere, Dudley. The Structure of Scientific Revolutions. In: *Paradigms and Revolutions*. Org. Gary Gutting. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1980, p. 29.

científica “incluem leis, teoria, aplicação e instrumentação” [Kuhn, 1970, p. 10]. Um paradigma consiste de uma “forte rede de compromissos – conceitual, teórico, instrumental e metodológico” [Kuhn 1970, p. 42]. Às vezes, paradigmas parecem ser, para Shapere, padrões (*patterns*) (ora no sentido de arquétipos, ora no sentido de critérios de padronizações) sobre os quais modelamos nossas teorias ou diferentes trabalhos. Outras vezes parecem ser eles mesmos vagas teorias que ainda devem ser refinadas e articuladas. Portanto, para Shapere, o termo “paradigma” cobriria uma região de fatores no desenvolvimento científico que incluiria, ou ao menos envolveria, leis e teorias, modelos, padronizações e métodos, intuições vagas, crenças metafísicas implícitas ou explícitas.<sup>35</sup>

Para esse crítico, a primeira questão que surge é qual o ganho que se tem quando se recorre a tal noção de paradigma e se a diversidade ou alcance dessa noção não causa mais confusão do que ajuda.

Shapere prossegue dizendo que a certeza com que Kuhn apresenta seus argumentos daria a impressão de ser uma imposição de um método único de interpretação da ciência, por exemplo: “Nenhuma história natural pode ser interpretada na ausência de alguma (...) crença” (Kuhn, 1970, 16-17); “não existe uma tal coisa como pesquisa na ausência de algum paradigma” (Kuhn, 1970, p. 79); “nenhum experimento pode ser concebido sem algum tipo de teoria” (Kuhn, 1970, p. 87).

Ainda uma outra questão que se apresentaria é a seguinte: por que a identificação de um paradigma seria tão difícil? A distinção entre dois diferentes paradigmas está ligada, para esse crítico, à expressão de descontentamento explícito com os resultados do trabalho, proliferação de articulações competidoras, ou seja, está ligada à crítica dos fundamentos da ciência. O problema não consiste apenas na dificuldade de identificar tal paradigma, mas em que a procura por uma entidade unitária de elementos, guia da atividade científica, não é trivial: “não somente porque é difícil de ver, mas porque procurar elementos na atividade científica não é como procurar uma entidade unitária que já está lá ou não”. (Shapere, 1980, p. 32)

Dois outros pontos a serem identificados dentro da proposta teórica presente na *Estrutura das Revoluções Científicas* são as noções de mudança e de progresso. A questão

---

<sup>35</sup> Cf. SHAPERRE, Dudley. The Structure of Scientific Revolutions. In: *Paradigms and Revolutions*. Org. Gary Gutting. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press, 1980, p. 29.

é apresentada da seguinte forma: “mudanças nos padrões governam problemas permissíveis [*permissible*] conceitos e explicações” (Kuhn, 1970, p. 105). O que se altera quando se muda de um paradigma para outro? O significado, sentido dos termos usados por uma ciência ou sua aplicação? Para Dudley Shapere, “Kuhn não nos ofereceu uma análise clara de ‘sentido’ [*meaning*] ou, mais precisamente, nenhum critério de mudança de sentido; conseqüentemente, não fica claro porque ele classifica tais mudanças como mudanças de sentido ao invés de, por exemplo, como mudança de aplicação”.<sup>36</sup>

Quanto ao progresso, esse crítico questiona, que, levando-se em conta que Kuhn define dois paradigmas como incomensuráveis, poder-se-ia perguntar: sobre que eles discordam? E porque um deles deve sobrepujar o outro? Em suma, como é que se pode dizer que há um “progresso” quando um paradigma substitui um outro?

Apresenta-se aqui, então, um problema para os nossos propósitos de uso da teoria de paradigma de Kuhn quando aplicada à psicanálise? À primeira vista, poder-se-ia dizer que sim, pois a própria interpretação da história da ciência de Kuhn é posta em questão por alguns filósofos da ciência.

Todavia, como diz o próprio Thomas Kuhn, pode-se “ver diferentes coisas quando [se] olha a partir do mesmo ponto na mesma direção”,<sup>37</sup> o que implica em não se ser reducionista nem avaliar uma teoria através de uma ou outra passagem mais polêmica. Tentaremos mostrar, no que segue, uma possibilidade de leitura que não inviabiliza nem a teoria das revoluções científicas de Kuhn nem a própria psicanálise.

#### **4. A noção de paradigma aplicada à psicanálise**

Como se pode notar, a crítica kuhniana ao positivismo (racionalização da ciência), ou seja, crítica à procura de uma verdade última, universal e absoluta nas ciências não pode ser voltada à sua própria teoria. Queremos dizer com isso que Kuhn deixa um espaço aberto para que suas próprias idéias sobre o desenvolvimento da ciência sejam criticadas. Através de sua interpretação da história e da estrutura da ciência, ele põe em cena uma personagem que é de suma importância para que a atividade científica possa ser realizada e que, até

---

<sup>36</sup> Id. *ibid.* p. 34

<sup>37</sup> KUHN, Th. *SSR*, p. 149.



então, não havia sido devidamente considerada como fator determinante para as descobertas desse campo: trata-se da figura do cientista ou do pesquisador em geral. Ou, ainda melhor, da comunidade científica e seus membros, dos compromissos teóricos que estes últimos assumem quando ingressam em determinados grupos.

As críticas à teoria kuhniana mostram que esta não pode ser tomada como parâmetro único para a interpretação da história da ciência. Poder-se-ia perguntar, então, se existe alguma que poderia ocupar esse papel; e ainda se o fato de ela não poder ser – e não dever ser – assumida como fonte absoluta da interpretação epistemológica da ciência a leva a ser descartada enquanto ferramenta de uso interpretativo para as disciplinas que dizem respeito ao conhecimento.

Ainda que a teoria kuhniana, sobretudo a noção de paradigma, não satisfaça todas as exigências demandadas pelo rigor da filosofia da ciência, parece-nos legítimo o seu uso, principalmente quando se trata de estudar certas disciplinas e teorias que estão fortemente imiscuídas com a atividade de seus membros e com seu funcionamento em forma de comunidades ou escolas. Esse é, sem dúvida, o caso da psicanálise.

Aqui os problemas não dizem respeito, entretanto, somente ao uso da teoria kuhniana como ferramenta interpretativa da ciência, mas também refere-se à própria psicanálise ou, melhor dizendo, ao seu estatuto. A questão que se coloca: é a psicanálise uma ciência? Se sim, de que tipo? Se a resposta for não, como se poderia usar tal noção de paradigma, já que ela, em princípio, é usada para analisar as mudanças na ciência?

Para que possamos encontrar alguma resposta para essas questões, vamos nos ocupar primeiro com o problema do estatuto da psicanálise. Logo após, trataremos da sua possibilidade de ser interpretada de acordo com a teoria de Kuhn e, então, identificaremos quais paradigmas podem ser encontrados nas teorias psicanalíticas de Freud, Melanie Klein e Winnicott.

#### ***4.1. O estatuto da psicanálise***

A psicanálise não é uma ciência natural, pois ela não possui tal estatuto.<sup>38</sup> O que queremos significar com isso é que, quando se pensa em uma ciência, tem-se por modelo ideal o da Física. Portanto pensa-se em uma disciplina que, enquanto ciência, é capaz de dar provas e realizar demonstrações das suas descobertas, sendo estas passíveis de predição e reproduzíveis. Uma ciência pensada dessa forma tem seus fundamentos baseados em leis e causas, o que permite que os experimentos tenham resultados determinados, assim como uma garantia de preditibilidade.

Quando lidamos com psicologia e psicanálise tradicional, encontramos-nos no limiar entre uma aparente cientificidade e uma realidade encoberta por uma linguagem científica inconsistente. Isso porque ambas as disciplinas (psicologia e psicanálise tradicional), estando sob o domínio dos ideais modernos de como se fazer ciência, tentariam se comportar como se fossem uma ciência, adotando como modelo a Física. Essa visão é corroborada por Wittgenstein:

Quando estudamos Psicologia, talvez sintamos que há algo de insatisfatório, uma certa dificuldade no concernente a toda a matéria ou estudo - porque tomamos a Física como nossa ciência ideal.<sup>39</sup>

E ainda:

Ou suponhamos que queiramos falar da causalidade no processo das sensações. 'O determinismo se aplica à mente com tanta exatidão quanto às coisas físicas'. Tal afirmativa é obscura, porque, quando pensamos em leis causais em Física, pensamos em experimentos. Não temos nada que se assemelhe a isso no tocante a sensações e motivação. E, no entanto, os psicólogos desejam dizer: 'Deve haver uma lei', muito embora lei alguma tenha sido encontrada.<sup>40</sup>

É essa insistência por parte dos psicólogos que, parece-nos, levou Freud a se comportar da mesma maneira, levando-o a procurar leis, causas e regras que explicassem o funcionamento da mente humana, entendendo-a como um mecanismo capaz de ser

---

<sup>38</sup> Procuraremos mostrar, no início no capítulo IV, um encaminhamento para um outro estatuto da psicanálise enquanto uma ciência do homem.

<sup>39</sup> WITTGENSTEIN, L. Conversações sobre Freud. *Estética, Psicologia e Religião*. Cultrix, São Paulo, 1970, p. 74.

<sup>40</sup> Id. *ibid.* p. 75.

compreendido em suas diferentes instâncias psíquicas e oferecendo dados empíricos que possibilitassem suas "conclusões científicas". Essa pretensão à cientificidade encontra-se não só literalmente expressa em suas obras iniciais, mas também no modo como durante um bom tempo construiu suas teorias.

A intenção é prover uma psicologia que seja ciência natural, isto é, representar os processos psíquicos como estudos quantitativamente determinados de partículas materiais especificáveis, tornando assim esses processos claros e livres de contradição.<sup>41</sup>

Para ilustrarmos melhor nossas afirmações, poderíamos tomar a questão da universalidade do complexo de Édipo. Levando em conta algumas considerações epistemológicas, revelar-se-á incongruente considerar tal universalidade.

O complexo de Édipo só poderia ser considerado como universal se representasse uma lei, sendo aqui lei entendida como princípio fundamental da ciência natural que, assim como o conceito de causa, deve determinar uma constância possível de ser observada entre fenômenos ou comportamentos, assim como deve ser preditível. Logo, não sendo esse complexo uma lei, ele está preso a uma teleologia que nos leva a pensar em ações humanas explicadas pela razão.

Torna-se necessário, também, tentar esclarecer, antes de investigarmos as afirmações de Freud em relação à universalidade do complexo de Édipo, o que se entende por lei, causa, razão e regras. Pois estas distinções, principalmente no tocante à causa e razão, serão importantes no momento em que ensaiarmos explicar que a psicanálise não possui o estatuto de uma ciência, por estar fundamentada sobre razões e não sobre causas.

Entendemos "lei" como relações constantes entre fenômenos, com características universais e necessárias que, por isso mesmo, não são circunstanciais. São regularidades observadas em um fenômeno que nos permitem que sejam sintetizadas, podendo, a partir de certos fatores e de certas condições dadas, predizer o que acontecerá diante das mesmas condições no futuro. Isto significa que as leis "fornecem a ligação que permite explicar

---

<sup>41</sup> FREUD, S. Projeto para uma Psicologia Científica, *Ed. Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1980, Vol. I, p. 347.

pelas circunstâncias particulares a ocorrência de um acontecimento dado. Em outros termos, significa que, quando e onde se esteja, se as condições de determinado elemento F são reunidas, então, da mesma maneira, sempre e sem exceção, as condições de um outro elemento G serão igualmente reunidas”.<sup>42</sup>

Utilizaremos de algumas das distinções realizadas, com respeito aos conceitos de causa e razão, por L. Beck (1975) em seu livro intitulado *The Actor and the Spectator: Foundations of the Theory of Human Action*. Vejamos o que, segundo Beck, os filósofos consideram como causa e razão.

Recentemente os filósofos preferem usar causa para dar explicações de mudanças em objetos físicos, incluindo eventos comportamentais em corpos vivos; e usam razões para explicações das ações das pessoas (...).<sup>43</sup>

Diz-se que um evento é causa de um outro quando é possível identificá-lo e explicá-lo, independentemente de sua identificação com um outro evento ou estado; e, ainda, da independência do conhecimento de que o primeiro evento ou estado é causa do segundo. A preditibilidade não chega a ser uma certeza, sendo, portanto, probabilidade. No entanto ela é condição de necessidade para toda explicação que se diz científica. (Beck, L. W., 1975)

Todas as explanações científicas que explicam tipos específicos de eventos, recorrendo a uma lei causal ou funcional da natureza, vão ao encontro dessas condições, e é, no mínimo, esperado que todo evento singular que é explicado causalmente seja assumido como uma lei universal que o abrigue.<sup>44</sup>

Apesar das ações humanas ou das razões dessas ações poderem ser presumíveis, elas não estão sob o escopo de uma lei. O que vai diferenciar causa de razão é o ponto de vista assumido por cada espectador na descrição de um evento, ou seja: se o espectador relata o evento a partir de conhecimentos científicos específicos para fazer sua descrição ou se ele justifica o evento a partir de seu conhecimento e aprendizado humano e cotidiano. A distinção entre um conceito e o outro leva à evidência de que, nas explicações causais, há

---

<sup>42</sup> HEMPEL, C. G. *Éléments d'épistémologie*. Trad. Bertrand Saint-Sernin. Armand Colin, Paris V, 1972.

<sup>43</sup> BECK, L. W. *The Actor and the Spectator: Foundations of the Theory of Human Action*. Thoemmes Press, Virginia - USA, 1998, p. 72.

<sup>44</sup> Id. *ibid.* p. 74.

uma independência reconhecível entre os eventos imediatos ou futuros, enquanto, ao contrário, para as explicações pela razão, esta dependência é necessária para dar conta das ações humanas.

Explicações causais dependem de um contingente estabelecido empiricamente, porém com conexão universal ou provável entre dois eventos reconhecidos independentemente. As explicações por razões são tão empíricas quanto às explicações por causas, mas a conexão não é entre dois eventos reconhecíveis independentemente ou entre aspectos dos eventos. ‘O que significa uma situação’ e ‘quais razões tem o agente’ não são variáveis independentes, mas devem ser averiguadas juntamente interpretando a transação como um episódio na história da situação e a história de vida do agente.<sup>45</sup>

Subjacente à razão pela qual alguém fez ou deixou de fazer algo, encontram-se desejos, inclinações, impulsos, aspirações etc. inteligíveis para um espectador que imputa ao agente explicações de suas ações que ele, enquanto espectador, é capaz de compreender como ações humanas inteligíveis e significativas.

Ambos os conceitos, o de causa e o de razão, estão determinados por regras, as quais nos permitem reconhecer uma causa como sendo causa e uma razão como sendo uma razão. A causa é reconhecida enquanto tal, na medida em que as regras nos fazem ver que o evento satisfaz propriedades formais de causas e as razões, quando observadas, são reconhecidas como um critério de seleção dos motivos que levam a uma ação que nos tornam clara sua compreensão (Beck, 1975, p. 95).

Acerca das regras, podemos dizer que são gerais, pois correspondem a conceitos igualmente gerais, que podem ser quebrados ou seguidos. Essas regras podem ser também apropriadas ou inapropriadas, legítimas ou ilegítimas, mas não falsas ou verdadeiras, como sensações, sentimentos ou causas. Elas são universais na medida em que podem ser conhecidas exatamente do mesmo modo por muitas pessoas, mesmo que aplicadas para algumas coisas de uma maneira e, para outras, de maneiras diferentes (Beck, 1975, p. 96).

---

<sup>45</sup> Id. *ibid.* p. 78.

Retornemos à psicanálise. Esse problema da cientificidade da psicanálise também interessou a Ludwig Wittgenstein. Utilizaremos, aqui, dos comentários desse filósofo e de seus discípulos apenas como uma outra possibilidade de crítica ao estatuto científico da psicanálise.

Ora, é no seu intento de dar à psicanálise um *status* científico que Freud, intencionalmente ou não, acabou considerando as razões para a constituição das doenças psiconeuróticas como causas, podendo, assim, universalizar alguns de seus conceitos. Assoun, comentando as críticas que Wittgenstein faz à metapsicologia freudiana, diz:

Compreendemos que eles repousariam sobre um tipo de gramaticalização da experiência, isto é, um curto-circuito entre a experiência e a ‘regra’ – Freud falando de regras e acreditando e dizendo que fala de ‘causa’.<sup>46</sup>

E acrescenta:

Wittgenstein contesta em Freud um ‘causalismo’, uma tendência a querer encontrar a ‘lei’ que ordena os fenômenos (psíquicos), segundo ‘um tipo de explicação’ comum, generalizador de uma explicação unitária.<sup>47</sup>

Assim, sendo simplista, o que Freud parece fazer é encontrar uma série de casos clínicos exemplares, reuni-los (ou forçá-los a se reunir) sobre um mesmo referencial e concluir, a partir daí, universalidades. Recorremos, novamente, a Wittgenstein, através dos comentários de Assoun, para confirmar esse ponto de vista:

O que Wittgenstein admite é que se ‘vê’ hoje elementos e relações que, antes de Freud, não estavam na ordem do dia, ao alcance do olhar. Isto procede do fato de Freud ter conseguido ordenar uma ‘massa’ de fatos, e o que é mais impressionante, no caso de Freud, é a ‘enorme quantidade de fatos psíquicos que ele ordena’. É, realmente, admirável e dá legitimamente essa ‘impressão’, porém, precisa-se compreender, isto não implica que ele encontrou a causa universal desses fatos, ele só fez torná-los mais ‘evidentes’.<sup>48</sup>

O que Freud faz, segundo Wittgenstein, é usar uma linguagem ambígua. Linguagem essa, afirma Bouveresse, que, por fazer uso de conceitos derivados da dinâmica e da

---

<sup>46</sup> ASSOUN, P. L., *Freud et Wittgenstein*, PUF - Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 1988, p. 148.

<sup>47</sup> Id. *ibid.* p. 151.

<sup>48</sup> Id. *ibid.* p. 152.

energética, dão a impressão de estar oferecendo explicação causal para um problema, quando, na verdade, do que mais ela se aproxima é de uma explicação estética.

Utilizando-se das observações de Wittgenstein à psicanálise, Bouveresse nos indica que a explicação psicanalítica tem estas peculiaridades:<sup>49</sup>

1. Isto com o qual o doente pode eventualmente estar de acordo é a razão ou o motivo, e não a causa de seu comportamento;
2. A "correção" da explicação é, por conseqüência, algo que não pode ser testado independentemente do fato de que se aceite a explicação, que ela seja capaz de persuadir;
3. A explicação tem, ao menos em certos casos, um efeito terapêutico: a explicação correta não é somente aquela que você reconhece, mas igualmente aquela a qual o reconhecimento pode te curar.

Os itens 2) e 3) desses apontamentos de Bouveresse ainda nos permitem destacar mais um motivo além desse da diferenciação entre causa e razão, deixando claro porque a psicanálise não é uma ciência no sentido rigoroso, como a Física. As teorias científicas, enquanto tal, não precisam persuadir ou serem aceitas por ninguém. Elas se fundamentam sobre leis e causas que qualquer cientista pode comprovar por si mesmo em seu laboratório, sem ter a necessidade de ser convencido por outrem. Ao contrário, o que a psicanálise oferece é especulação,<sup>50</sup> fundada em motivos e razões das ações humanas, dependendo de que outros, em se persuadindo, aceitem-na como uma explicação plausível.

Freud alega constantemente que está sendo científico. Mas o que fornece é especulação - algo anterior, inclusive, à formação de uma hipótese. (...) Mas não existe maneira de demonstrar que o resultado todo da análise não possa ser uma 'ilusão'. É algo que as pessoas se inclinam a aceitar e que lhes torna fácil seguir certos caminhos: torna certas maneiras de agir e de pensar naturais para elas.<sup>51</sup>

---

<sup>49</sup> Id. *ibid.* p. 191.

<sup>50</sup> Um estudo sobre especulação na psicanálise pode ser encontrado em FULGENCIO, L. *O método especulativo em Freud*. Tese de Doutorado, PUC-SP, 2001.

<sup>51</sup> WITTGENSTEIN, L. *Conversações sobre Freud. Estética, Psicologia e Religião*. Cultrix, São Paulo, 1970, p. 78.

Se olharmos a psicanálise somente por esta perspectiva, ou seja, a de que ela não possui um estatuto científico, pode parecer que não há motivos para se estudar tal disciplina em uma perspectiva kuhniana. Contudo é o próprio Wittgenstein, de quem viemos nos utilizando até agora para levar essas críticas a cabo, que nos revela a necessidade de seu estudo:

Então, alguns anos mais tarde, aconteceu-me ler algo de Freud, e eu me endireitei na cadeira surpreso. Ali estava alguém que tinha alguma coisa a dizer<sup>52</sup>

Portanto, agora que pensamos ter esclarecido porque consideramos que a psicanálise não é uma ciência, em sentido estrito, vamos avançar um passo que nos parece um pouco mais difícil de ser dado e que, entretanto, consideramos possível de ser realizado, qual seja: o de que podemos utilizar certa noção de paradigma de Thomas Kuhn para facilitar o entendimento de alguns conceitos da psicanálise.

#### ***4.2. Da possibilidade de interpretação da psicanálise a partir de Kuhn***

Considero ‘paradigmas’ as realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante algum tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes de uma ciência.<sup>53</sup>

Não teríamos dificuldade alguma em utilizar o conceito de paradigma de Thomas Kuhn, se não fosse por esta frase: "realizações científicas universalmente reconhecidas". Isto porque consideramos que a psicanálise não é uma ciência em sentido restrito e, conseqüentemente, não pode ter o estatuto de universalidade em suas formulações teóricas, pois se baseiam sobre razões e motivos e não sobre argumentos causais.

---

<sup>52</sup> Id. *ibid.* p. 73.

<sup>53</sup> KUHN, Th. *SSR*, Preface, p. 8.



No entanto acreditamos ser legítimo o uso da noção de paradigma de Kuhn aplicada à psicanálise, pois pensamos que ela não se restringe necessária e estritamente à ciência.<sup>54</sup>

Um paradigma também é formado, segundo o próprio autor, por uma comunidade ou uma sociedade que garante a manutenção do paradigma, através da resolução de quebra-cabeças e da formação de novos discípulos, de acordo com as exigências teóricas de uma especialidade.

O termo ‘paradigma’ é usado em dois sentidos diferentes. De um lado, indica toda a constelação de crenças, valores, técnicas etc. (...), partilhadas pelos membros de uma comunidade determinada. De outro lado, denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas como modelos ou exemplos, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos restantes quebra-cabeças da ciência normal.<sup>55</sup>

E ainda:

Um paradigma é aquilo que os membros de uma comunidade partilham e, inversamente, uma comunidade científica consiste em homens que partilham um paradigma.<sup>56</sup>

O empenho de Freud e do grupo que o rodeava, em tentar fazer do seu descobrimento uma disciplina científica – que mais tarde veio a ser representado por uma comunidade e depois por uma sociedade – e manter a validade das suas teorias, apontam para um tipo de atitude bastante sublinhada por Kuhn, denotando o mesmo tipo de atitude dos cientistas diante da manutenção de seus paradigmas científicos.

Ora, o que nos parece é que podemos considerar a psicanálise tradicional como uma pseudo-ciência, pois, por um lado, possui teorias aparentemente científicas e, por outro, possui uma comunidade que as afirma e as mantém. Afirma Kuhn: “*Um paradigma*

---

<sup>54</sup> Um exemplo de uso dos paradigmas de Kuhn aplicados à Filosofia se encontra no livro *Descartes Heurístico* (1997) de Zeljko Loparic. Este fez uso desses paradigmas para contestar as interpretações das obras de Descartes realizadas por M. Gueroult.

<sup>55</sup> KUHN, T. *SSR*, Postscript, p. 175.

<sup>56</sup> Id. *ibid.* *Postscript*, p. 176.

*governa, em primeiro lugar, não um objeto de estudo, mas um grupo de praticantes da ciência”.*<sup>57</sup>

No que concerne à teoria freudiana, todas as possibilidades constituidoras da noção de paradigma estão presentes, salvo a mais premente, que é a de se constituir uma ciência em sentido estrito, problema que parece ser contornado por esse seu disfarce de ciência. Portanto, se essas possibilidades estão presentes, é justamente pela psicanálise freudiana se apresentar, diante de olhares incautos, como uma disciplina científica e, também, pelo fato de que seus integrantes, pesquisadores, colaboradores e mesmo os seus pacientes assumirem a postura de que lidam com questões de cunho científico.

Freud criou não só uma nova disciplina, que traz consigo novas teorias para a compreensão do funcionamento psíquico do ser humano, mas também determinou os parâmetros de aplicação dessas teorias, bem como o comportamento ou atitude que os seus seguidores deveriam ter diante da situação clínica e da psicanálise.

Todavia não é só a atitude de Freud e seus seguidores que possibilitaram o sucesso da psicanálise. É por Freud ter sido um grande solucionador de quebra-cabeças, e por seus discípulos terem-no ajudado resolvendo outros, que se pôde garantir a existência da psicanálise.

Outra atitude com relação à psicanálise tradicional que faz com que ela se encaixe às descrições kuhnianas de ciência, ainda que não seja formalmente uma, é o esforço que realizaram alguns seguidores das teorias freudianas para mantê-las vivas e dar-lhes continuidade.

Se voltarmos à obra *Estrutura das Revoluções Científicas*, mesmo realizando um resumo grosseiro, vamos ver que ciência é entendida por Kuhn como uma atividade de resolução de problemas dentro de uma matriz disciplinar, isto é, resolução de problemas geridas por um paradigma.

Uma ciência é constituída, por um lado, de problemas bem definidos e já resolvidos ou a serem resolvidos e, por outro lado, por uma matriz disciplinar que contém as hipóteses

---

<sup>57</sup> Id. *ibid.* p.180.

teóricas que servem de base para a resolução de problemas em curso ("pesquisa normal"), além de orientar o ensino e permitir a organização institucional (Loparic, 1997). Isto é o que podemos chamar de atividade normal de uma ciência. Para resolver e ultrapassar estes problemas já bem definidos, deve-se partir de valores compartilhados e de exemplares e, além disso, estar de posse dos componentes teóricos que constituem tal ciência. Estes componentes teóricos se dividem em quatro categorias, as quais mencionaremos novamente:

1. Generalizações simbólicas (ou generalizações guia) - servem de fio condutor para o desenvolvimento de uma ciência;
2. Componentes ontológicos ou metafísicos - em geral herdados da tradição filosófica;
3. Componentes heurísticos - pode-se entender como uma teoria da busca ou da descoberta dentro de uma ciência;
4. Valores gerais e específicos - valores compartilhados por um grupo.

A partir do esboço exposto acima, é possível entender qual é o processo que leva à constituição de um novo paradigma em uma ciência. Como vimos, esta procura resolver problemas bem definidos, sustentados por uma matriz disciplinar, que, em última instância, é representante de um paradigma. O próximo passo em uma pesquisa normal é a articulação interna do paradigma, ou seja, o aperfeiçoamento da matriz teórica. Desse momento em diante, uma ciência pode deparar-se com problemas que a sua atual matriz disciplinar não consegue resolver; a estes problemas dá-se o nome de anomalias. O acúmulo de anomalias em escala crescente leva a um período de crise. Por sua vez, esse período dá margem ao tipo de pesquisa que Kuhn chama de revolucionária, portanto a pesquisa de uma ciência em crise deixa de ser "normal" e passa a ser "revolucionária" quando não mais busca soluções desses ou daqueles problemas particulares, mas tenta inventar uma nova matriz disciplinar que seja capaz de dar conta tanto de problemas antigos, como de problemas anômalos. Em outras palavras, a pesquisa revolucionária conduz a um novo paradigma, que, para ser aceito, tem que solucionar os problemas antigos e as novas anomalias, o que implica na aceitação da comunidade científica, ou pelo menos parte dela, deste novo paradigma. Por

fim, o que se tem como resultado é a possibilidade de escolha entre o novo e o velho paradigma. Em geral, a opção pelo primeiro vai ser feita pelas novas gerações de pesquisadores que acabarão por deixar de lado o velho paradigma.

No caso da psicanálise freudiana, acreditamos que o complexo de Édipo é o paradigma que a define, pois Freud parte de um problema empírico definido, resolve-o e, a partir de então, define-o como um fato. Desse problema resolvido, Freud faz com que todas as outras questões relativas às afecções psíquicas se enquadrem em seu modelo ou, kuhnianamente falando, em seu *exemplar*. A idéia de um complexo de Édipo atravessa toda a obra de Freud, como veremos logo a seguir.

Por fim, se quisermos acompanhar mais de perto algumas definições de Kuhn para mostrar que a psicanálise tradicional, mesmo não sendo uma ciência, no sentido rigoroso do termo, ajusta-se a elas e que por isso é possível utilizar a noção de paradigma nessa área de conhecimento, então poderemos observar que Freud:

- proporciona uma revolução em seu tempo quando se propõe ao estudo do mecanismo e do funcionamento do aparelho psíquico, analisando todas as conseqüências advindas de tal conhecimento e propondo uma teoria da sexualidade na infância, alterando, assim, os paradigmas psicológicos de sua época: *“Para mim, uma revolução é uma espécie de mudança envolvendo um certo tipo de reconstrução dos compromissos do grupo”*.<sup>58</sup>
- cria novos paradigmas que entraram em choque com as teorias psicológicas de sua época, e que serão seguidos por seus discípulos e por psicanalistas posteriores.

Os paradigmas adquirem seu status porque são bem mais sucedidos que seus competidores na resolução de alguns problemas... O sucesso de um paradigma... é, em grande parte, uma promessa de sucesso que pode ser descoberta em exemplos selecionados e ainda incompletos.<sup>59</sup>

- Cria uma "matriz disciplinar" que é usada, ainda hoje, como modelo de como se faz uma análise psicanalista, assim como determina a atitude do analista frente às questões da teoria e da clínica.

---

<sup>58</sup> Id. *ibid.* p. 181.

<sup>59</sup> Id. *ibid.* *Capítulo II*, p. 23.

Para o presente propósito eu sugiro ‘matriz disciplinar’: ‘disciplinar’ porque se refere à posse comum por praticantes de uma disciplina particular, ‘matriz’ porque é composta de elementos ordenados de várias espécies, cada uma requisitando uma determinação mais pormenorizada.<sup>60</sup>

- Estabelece tanto valores éticos, como psicanalíticos que asseguram a coesão do grupo, assim como a aderência destes valores à psicanálise.

Primeiramente, valores compartilhados podem ser determinantes importantes do comportamento de um grupo, mesmo quando os membros do grupo não aplicam esses determinantes da mesma maneira.<sup>61</sup>

- Fez uso de casos clínicos exemplares como o do *Pequeno Hans* e *Homem dos Lobos*, entre outros, que ainda hoje são usados pelas sociedades psicanalíticas como referência para a formação de novos candidatos à carreira psicanalítica.

‘Exemplares’... Com essa expressão quero indicar, antes de qualquer coisa, as soluções concretas de problemas que os estudantes encontram desde o início de sua educação científica...<sup>62</sup>

Portanto parece-nos ser possível o uso da noção de paradigma de Kuhn, pois, como já sublinhamos várias vezes, apesar da psicanálise não ser uma ciência, ela encarna, em sua atitude e comportamento, os requisitos acima identificados por Kuhn, para constituir-se ciência.

A seguir, gostaríamos de exemplificar quais os paradigmas que constituem a psicanálise de Freud, Klein e Winnicott, a fim de fazer notar quais mudanças aconteceram no interior da teoria de cada um desses autores e de confirmar se elas constituem uma mudança paradigmática na história da psicanálise.

---

<sup>60</sup> Id. *ibid. Postscript*, p.182.

<sup>61</sup> Id. *ibid.* p. 186.

<sup>62</sup> Id. *ibid.* p. 187.

## 5. O paradigma da psicanálise de Freud

Gostaríamos, agora, de tentar confirmar a hipótese de que o complexo de Édipo pode ser considerado um paradigma para o estudo da obra de Freud e, conseqüentemente, que a sua psicanálise pode ser entendida como paradigmática<sup>63</sup>. Para tanto, faremos um percurso rápido pelas suas obras, que será marcado por várias citações de diversos momentos da evolução desse complexo, a fim de mostrar que a idéia dele como ponto nodal na constituição das neuroses sempre esteve presente e que, com o passar do tempo, Freud estava cada vez mais seguro da posição central desse complexo em sua teoria.

Um bom ponto de partida é a *Carta 69*, enviada ao seu amigo Fliess, que data de 21 de setembro de 1897. Nesta veremos que é com o abandono da teoria da sedução que Freud se conscientiza da importância da fantasia para o estudo dos eventos psíquicos, o que lhe permite a descoberta da sexualidade infantil e do complexo de Édipo. Em conseqüência da teoria da sedução, Freud assegura:

Atribuí ao fato da sedução uma importância e universalidade [Allgemeingültigkeit] que ele não possui. Depois que esse erro [Irrtum] foi superado, tornou-se possível alcançar um discernimento das manifestações espontâneas da sexualidade da criança que descrevi em *Três Ensaios sobre a Teoria da Sexualidade*.<sup>64</sup>

O abandono dessa teoria ocorreu, principalmente, por causa do início de sua auto-análise em 1897, que lhe proporcionou novos elementos para a compreensão dos mecanismos das neuroses. É nessa época que aparece a idéia do complexo de Édipo. Percebemos, no entanto, que ela não está bem alicerçada nas reflexões de Freud, sendo, ainda, uma desconfiança. Ele mesmo o declara: "*não cheguei a nenhum ponto conclusivo*".<sup>65</sup> Assim, é uma possibilidade que, apesar de já julgada universal, precisa ser

---

<sup>63</sup> Um estudo sobre o paradigma freudiano também foi realizado por Judith M. Hughes. Todavia, ela usa a idéia de paradigmas apenas como simples "modelos", não conseguindo oferecer, com precisão, o que torna esses modelos diferentes. Ver: Cf. Hughes, J. M. *Reshaping the psychoanalytic domain*. Berkley/Los Angeles/London: University of California Press, 1989, pp. 27-43.

<sup>64</sup> FREUD, S. Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen. Zusatz 1924. *GW*. Band I, nota 1. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1991, p. 385.

<sup>65</sup> FREUD, S. Extratos dos Documentos Dirigidos a Fliess. Carta 71. *Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, v. I, 1980, p. 315.

confirmada no futuro, tarefa que será realizada e que se apresentará como o ponto de apoio da teoria psicanalítica.

Verifiquei, também no meu caso, a paixão pela mãe e o ciúme pelo pai, e agora considero isso como um evento universal do início da infância... a lenda grega [do Édipo Rei] capta uma compulsão que toda pessoa reconhece porque sente sua presença dentro de si mesma.<sup>66</sup>

As certezas de Freud em relação à posição primordial que o complexo de Édipo desempenha na sua psicanálise têm seu início, propriamente dito, com a sua obra capital: *A Interpretação dos Sonhos*. É no capítulo V, seção D, no tópico “*Sonhos sobre a Morte de Pessoas Queridas*”, que se desenvolve a sua teoria sobre esse complexo.

Em minha experiência, que já é extensa, o papel principal na vida mental de todas as crianças que depois se tornam psiconeuróticas é desempenhado por seus pais. Apaixonar-se por um dos pais e odiar o outro figuram entre os componentes essenciais do acervo de impulsos que se formam nessa época e que é tão importante na determinação das neuroses posteriores.<sup>67</sup>

A questão do complexo de Édipo, com certeza, preocupava Freud. Tanto o preocupava que a idéia de um complexo de Édipo universal começa a se tornar cada vez mais consistente. Relatando um erro médico seu, que foi o de administrar algumas gotas de morfina ao invés de colírio nos olhos de uma senhora idosa, afirma:

Absorto em tais pensamentos [sobre as incongruências que aparecem em fantasias que oscilam entre dois períodos e se tornam conscientes], fui ver minha paciente (...) e devo ter estado a caminho de apreender a aplicação humana universal [allgemein] do mito de Édipo como um correlato do destino que se revela nos oráculos.<sup>68</sup>

A partir de então, percebemos que os casos clínicos analisados por Freud vão estar ligados a uma explicação que passa, impreterivelmente, pelo complexo de Édipo. Encontramos exemplos bastante claros nos casos clínicos do Pequeno Hans, do Homem dos Lobos e do Homem dos Ratos.

---

<sup>66</sup> Id. *ibid.* p. 316.

<sup>67</sup> FREUD, S. *Die Traumdeutung*. *GW*. Bände II/III. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1987, p. 267.

<sup>68</sup> FREUD, S. *Zur Psychopathologie des Alltagslebens*. *GW*. Band IV. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1987, p. 197.

Com o passar do tempo, as idéias de Freud a respeito desse complexo foram se tornando mais acuradas. Os primeiros passos para a explicação de como é formado estão ligados ao conflito psíquico, que surge por a criança desconfiar dos adultos e suspeitar que estes lhe escondem algo que é proibido ao seu conhecimento.

Esse conflito psíquico logo pode transformar-se numa 'desconfiança psíquica'. O conjunto de concepções consideradas 'boas', mas que resultam numa cessação da reflexão, torna-se o conjunto das concepções dominantes e conscientes, enquanto o outro conjunto, a favor do qual o trabalho de investigação infantil coligiu novas provas, as quais, entretanto, não devem ser consideradas, torna-se o conjunto das opiniões reprimidas e inconscientes. Está assim formado o complexo nuclear [Kernkomplex] de uma neurose.<sup>69</sup>

O complexo de castração é outro conceito que está necessariamente ligado ao complexo de Édipo. Junto a este primeiro complexo, está sempre presente uma ameaça, percebida pela criança ao verificar as diferenças existentes entre os sexos e ao ser alvo de sentenças castrativas por parte dos adultos.

É-nos suficiente perceber que a criança, em sua imaginação, capta uma ameaça desse tipo, com base em indícios e com a ajuda de um vago conhecimento de que a satisfação auto-erótica lhe é proibida, e sob a impressão de sua descoberta dos genitais femininos.<sup>70</sup>

Freud, contudo, sente a necessidade de avançar na fundamentação deste complexo. Desse modo, vai tentar fazer uma escavação na pré-história do ser humano, procurando em hipóteses filogenéticas a justificação desse seu conceito.

A concepção baseada na existência de uma cena originária de sedução havia sido descartada como produto da imaginação. Embora a noção de fantasia estivesse ligada a uma estrutura considerada universal, o complexo de Édipo não havia, até aquele momento, 1912, nenhuma tentativa de justificar a sua existência (...) *Totem e Tabu* pode ser descrito como a necessidade de recorrer à hipótese filogenética com o objetivo de construir uma série de estruturas que deveriam tomar o lugar da cena da sedução na constituição do psíquico.<sup>71</sup>

---

<sup>69</sup> FREUD, S. Über infantile Sexualtheorien. *GW*, Band VII. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1976, p. 177.

<sup>70</sup> FREUD, S. Conferência XXIII: Die Wege der Symptombildung. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *GW*. Band XI, Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1986, p. 384.

<sup>71</sup> GABBI JR., Osmyr Faria. *Racionalidade, Sentido e Referência*. Coleção CLE, Vol. 13, 1994, p. 149.



Por sua vez, essas justificativas filogenéticas também servirão para fundamentar e ligar o complexo de castração ao complexo de Édipo.

Pode-se com justiça dizer que nessas fobias de crianças reaparecem algumas das características do totemismo, mas invertidas para o negativo (...). O mesmo papel é desempenhado pelo pai tanto no complexo de Édipo quanto no complexo de castração, ou seja, o papel de um inimigo terrível dos interesses sexuais da infância.<sup>72</sup>

Desse momento em diante, notamos que o complexo de Édipo é assumido como nuclear e constituidor dos fatores etiológicos das neuroses, fato claramente percebido na análise de *O Homem dos Lobos*, que traz o homossexualismo como implemento a esse conceito de um complexo de Édipo negativo ou invertido.

Com a publicação da obra *Além do Princípio de Prazer*, Freud e suas concepções auferidas até esse momento começam a tomar outro rumo. Nesta obra, recheada de dificuldades, revê a sua teoria a respeito das pulsões. Sem querermos entrar na discussão do problema, pode-se dizer que ele introduz às idéias pulsão de morte e pulsão de vida, nas quais estarão contidos os problemas relacionados ao prazer e desprazer, compulsão à repetição, processos primário e secundário. Compartilhando desse ponto de vista, Monzani esclarece:

Afinal de contas, *Além do princípio de prazer* é, talvez, de todos os escritos de Freud o mais confuso, o mais contraditório, o mais cheio de 'vaivém', o mais oscilante, o que mais parece apresentar brechas e ser mais dificilmente conciliável consigo mesmo.<sup>73</sup>

Diante desses problemas, também o complexo de Édipo começa a tomar novos rumos dentro da teoria psicanalítica, como se pode notar nos textos posteriores a 1920. Mas, ainda assim, percebemos que este continua ocupando uma posição central nas obras de Freud. Em *Além do Princípio de Prazer*, deixa de falar de repetições dos eventos psíquicos para começar a falar de reproduções desses eventos em sua ligação com o complexo de Édipo.

---

<sup>72</sup> FREUD, S. Totem und Tabu. *GW*. Band IX. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1986, pp. 157-158.

<sup>73</sup> MONZANI, L. R. *Freud: O movimento de um pensamento*. Editora da Unicamp, Campinas - SP, 1989, p. 150. As dificuldades que aparecem em *Além do Princípio de Prazer* são discutidas em detalhes de maneira aprofundada neste livro de Monzani.

Essas reproduções, que surgem com tal exatidão indesejada, sempre têm como tema alguma parte da vida sexual infantil, isto é, do complexo de Édipo, e de seus derivados e são invariavelmente atuadas [gespielt] na esfera da transferência, da relação do paciente com o médico.<sup>74</sup>

Em *O Ego e o Id*, o complexo de Édipo vai ser condição de possibilidade para o aparecimento do ideal do ego, o superego. Este vai ser o herdeiro desse complexo.

O ideal do ego, portanto, é o herdeiro do complexo de Édipo, e assim, constitui também a expressão dos mais poderosos impulsos e das mais importantes vicissitudes libidinais do id. Erigindo esse ideal do ego, o ego dominou o complexo de Édipo e, ao mesmo tempo, colocou-se em sujeição ao id. Enquanto que o ego é essencialmente o representante do mundo externo, da realidade, o superego coloca-se em contraste com ele, como representante do mundo interno, do id.<sup>75</sup>

Freud reformula sua primeira tópica. Podemos dizer, de modo muito simplista, que nessa segunda tópica os investimentos objetivos procedem do id e o ego, por ainda ser fraco, sujeita-se a eles, desviando-os pelo processo de repressão. Essa sujeição às exigências do id é o que garante ao ego obter certo controle sobre esse id, mantendo suas relações com ele. Quanto ao superego, ele é produto das primeiras identificações efetuadas na primitiva infância: a identificação com os pais. O superego é uma modificação do ego, um precipitado que se forma, por um lado, a partir do "resíduo das primitivas escolhas objetivos do id"<sup>76</sup> e, por outro, como uma formação reativa a essas escolhas. Pode-se dizer ainda que ele é constituído por um fator biológico, devido à prolongada dependência da criança durante a infância e, por um fator histórico, devido ao complexo de Édipo. (Freud, S. *O Ego e o Id*, 1923)

Reconhecemos que ele [superego] é o resultado de dois fatores altamente importantes, um de natureza biológica e outro de natureza histórica, a saber: a duração prolongada, no homem, do desamparo e dependência de sua infância, e o fato de seu complexo de Édipo, cuja repressão demonstramos achar-se vinculada à interrupção do desenvolvimento libidinal pelo período de latência e, assim, ao início bifásico da vida sexual.<sup>77</sup>

---

<sup>74</sup> FREUD, S. *Jenseits des Lustprinzips. GW. Band XIII.* Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1987, p.17.

<sup>75</sup> FREUD, S. *Das Ich und das Es. GW. Band XIII.* Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1987, p. 264.

<sup>76</sup> Id. *ibid.* p. 267.

<sup>77</sup> Id. *ibid.* p. 263.

Freud, entretanto, ainda está partindo de pressupostos de um complexo de Édipo positivo, aplicado ao caso dos meninos.

Em sua forma simplificada, o caso de uma criança do sexo masculino pode ser descrito do seguinte modo. Em idade muito precoce o menininho desenvolve um investimento objetal pela mãe, originalmente relacionada ao seio materno, e que é o protótipo de uma escolha do objeto segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe tornam-se mais intensos e o pai é percebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo.<sup>78</sup>

Apesar de tratar o complexo de Édipo dessa perspectiva masculina, Freud começa a introduzir ingredientes novos para uma melhor compreensão do seu sistema edipiano. Introduce, por exemplo, a importante idéia de que a dissolução (*Untergang*) do complexo fixaria o caráter da escolha do objeto sexual por parte da criança, não considerando, porém, as diferenças de função que esse complexo vai ter no caso dos meninos e das meninas. Considerava ainda que, no caso das meninas, bastava inverter as regras aplicadas ao complexo de Édipo positivo dos meninos.

Dessa maneira, a dissolução [Untergang] do complexo de Édipo consolidaria a masculinidade no caráter de um menino. De maneira precisamente análoga, o desfecho da atitude edipiana numa menina pode ser uma intensificação de sua identificação com a mãe (ou a instalação de tal identificação pela primeira vez) - resultado que fixará o caráter feminino da criança.<sup>79</sup>

Outra questão importante, para um entendimento mais completo do complexo de Édipo, diz respeito à descoberta da bissexualidade presente nas crianças.

(...) Um estudo mais aprofundado geralmente revela o complexo de Édipo mais completo, o qual é dúplice, positivo e negativo, devido à bissexualidade originalmente presente nas crianças. Isto equivale a dizer que um menino não tem simplesmente uma atitude ambivalente para com o pai e uma escolha objetal afetuosa pela mãe, mas que, ao mesmo tempo, também se comporta como uma menina e apresenta

---

<sup>78</sup> Id. *ibid.* p. 260.

<sup>79</sup> Id. *ibid.*

uma atitude afetuosa feminina para com o pai e um ciúme e uma hostilidade correspondentes em relação à mãe.<sup>80</sup>

No final do Capítulo III de *O Ego e o Id*, observamos Freud dar forma ao que seriam suas preocupações posteriores. A mais premente era resolver o complexo de Édipo nas meninas, já que esse era um problema que insistia em não se encaixar nessa sua teoria de que, com a destruição do complexo, teria lugar o aparecimento do superego.

Vejamos, um pouco melhor, a dissolução do complexo de Édipo para chegarmos ao caso das meninas.

A dissolução do complexo de Édipo ocorre entre dois períodos sexuais da criança, a saber: a primeira infância e o período de latência. Diante de sua impossibilidade interna de permanecer presente no ego, o conflito causado pelo complexo sucumbe à repressão, efetuando-se, então, sua dissolução. Nesse entremeio de períodos, a fase presente e marcante é a fálica, na qual o que prepondera é o órgão genital masculino.

Ultimamente nos tornamos mais claramente cômnicos de que o desenvolvimento sexual de uma criança avança até determinada fase, na qual o órgão genital já assumiu o papel principal. Esse órgão genital é apenas o masculino, ou, mais corretamente, o pênis; o genital feminino permaneceu irrevelado. Essa fase fálica, que é contemporânea do complexo de Édipo, não se desenvolve além, até a organização genital definitiva, mas é submersa, e sucedida pelo período de latência.<sup>81</sup>

A destruição dessa organização genital fálica será levada a cabo pela ameaça de castração. Diante de tal ameaça, o ego da criança é obrigado “a tomar alguma atitude” a fim de se resguardar. Normalmente, segundo Freud, a criança abre mão do seu objeto de amor ou, se quiser, afasta o objeto de seus investimentos libidinais para manter o seu órgão genital, o pênis, a salvo.

Se a satisfação do amor no campo do complexo de Édipo deve custar à criança o pênis, está fadado a surgir um conflito entre seu interesse narcísico por esta parte de seu corpo e o investimento libidinal de seus

---

<sup>80</sup> Id. *ibid.* p. 261.

<sup>81</sup> FREUD, S. *Untergang des Ödipuskomplex.* *GW.* Band XIII. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1987, p. 296.

objetos parentais. Nesse conflito, triunfa normalmente a primeira dessas forças: o ego da criança volta as costas ao complexo de Édipo.<sup>82</sup>

Freud parece se sentir seguro em afirmar a destruição do complexo de Édipo através da ameaça de castração.

A observação analítica capacita-nos a identificar ou adivinhar essas vinculações entre a organização fálica, o complexo de Édipo, ameaça de castração, formação do superego e o período de latência. Essas vinculações justificam a afirmação de que a destruição do complexo de Édipo é ocasionada pela ameaça de castração.<sup>83</sup>

Percebe-se que a partir desse ponto começa o problema com relação ao complexo de Édipo nas meninas, pois elas, segundo o próprio Freud, já estariam castradas e a ameaça tão temida por parte dos meninos, logicamente, não poderia produzir o mesmo efeito sobre elas. Entretanto continuemos a perseguir os passos do psicanalista.

Em consequência da destruição do complexo de Édipo, surge o superego que defenderá o ego do retorno do investimento libidinal. O superego, desta forma, personifica as duas proibições totêmicas que subjazem no complexo de Édipo: não matarás o seu pai e não esposarás a sua mãe.

A autoridade do pai ou dos pais é introjetada no ego e aí forma o núcleo do superego, que assume a severidade do pai e perpetua a proibição deste contra o incesto, defendendo assim o ego do retorno do investimento libidinal".<sup>84</sup>

Freud levanta muitas questões a respeito de tudo aquilo que, até então, aprendera com o conhecimento do complexo de Édipo nos meninos.<sup>85</sup> No texto que escreve sobre as considerações psíquicas da distinção anatômica entre os sexos, surgem alguns problemas, dentre eles destacamos: será que a masturbação está ligada ao complexo de Édipo desde o início ou surge espontaneamente, como uma atitude de um órgão corporal que entra em relação com o complexo posteriormente? As "fantasias primitivas" possuem valor universal no que se refere ao complexo de Édipo? Contudo a importância do complexo na

---

<sup>82</sup> Id. *ibid.* p. 398.

<sup>83</sup> Id. *ibid.* p. 399.

<sup>84</sup> Id. *ibid.*

<sup>85</sup> Cf. FREUD, S. Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds. *GW.* Band XIV. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1991, p. 21.

sua teoria psicanalítica permanece inabalável. É preciso, porém, que Freud resolva-o no caso das meninas. E, aqui, teremos mais uma inovação nesse seu conceito.

A saída que Freud encontra para solucionar o problema do complexo de Édipo nas meninas passa pela explicação da *inveja do pênis*. Assim, não é, como no caso dos meninos, a relação da masturbação com os investimentos objetivos do complexo que possibilitará a formação do superego. É, segundo ele, a descoberta dura, impiedosa e humilhante de que os meninos têm um pênis e elas não que vai pôr em movimento o seu complexo de Édipo. Pois, diferentemente dos meninos, elas não fogem à realidade da percepção, nem as amenizam.

Elas notam o pênis de um irmão ou companheiro de brincadeiras, notavelmente visível e de grandes proporções, e imediatamente identificam-no com o correspondente superior de seu próprio órgão pequeno e imperceptível, dessa ocasião em diante caem vítimas da inveja do pênis.<sup>86</sup>

Freud, portanto, é forçado a expandir suas concepções a respeito do complexo de Édipo e ver que o de castração, no caso das meninas, é um fator precedente, que tem a função de forçar a entrada delas no complexo de Édipo, logo, é o contrário do que acontece no caso dos meninos.

Nas meninas, o complexo de Édipo é uma formação secundária. As operações do complexo de castração precedem-no e reparam-no. A respeito da relação existente entre os complexos de Édipo e de castração, existe um contraste fundamental entre os dois sexos. Enquanto, nos meninos, o complexo de Édipo é destruído pelo complexo de castração, nas meninas ele se faz possível e é introduzido através do complexo de castração.<sup>87</sup>

No que se refere às meninas, segundo Freud, o superego vai surgir por força da repressão, que lentamente vai levar ao abandono do complexo de Édipo.

Assim, esse complexo foge ao destino que encontra nos meninos, ele pode ser lentamente abandonado ou lidado mediante a repressão, ou

---

<sup>86</sup> Id. *ibid.* p. 23.

<sup>87</sup> Id. *ibid.* p. 28.

seus efeitos podem persistir com bastante ênfase na vida mental normal das mulheres.<sup>88</sup>

Finalmente, podemos verificar a estabilidade dessas novas concepções a respeito do complexo de Édipo na teoria freudiana em um de seus últimos escritos, mais precisamente na Conferência XXXII da obra *Novas Conferências Introdutórias sobre Psicanálise*:

O que acontece à menina é quase o oposto [do que acontece no caso dos meninos]. O complexo de castração prepara para o complexo de Édipo, em vez de destruí-lo; a menina é forçada a abandonar a ligação com sua mãe através da influência de sua inveja do pênis, e entra na situação edípica como se esta fora um refúgio. Na ausência do temor de castração, falta o motivo principal que leva o menino a superar o complexo de Édipo. As meninas permanecem nele por um tempo indeterminado; destroem-no tardiamente e, ainda assim, de modo incompleto.<sup>89</sup>

Estamos cientes de que esse nosso trajeto, no que diz respeito a todas as problematizações que poderiam ser levantadas com relação ao complexo de Édipo e à teoria psicanalítica freudiana, foi bastante ligeira. Apesar disso, acreditamos que tal apresentação já é o suficiente para sustentar a nossa hipótese de que o complexo de Édipo constitui o paradigma da obra de Freud, servindo, por isso, como espinha dorsal das explicações dos fatos clínicos e de suas formulações teóricas.

## **6. O paradigma da psicanálise de Melanie Klein**

Escolhemos apresentar o “paradigma” da psicanálise de Melanie Klein, pois, por um lado, ela direcionou sua atenção para os fatos clínicos que ocorreram antes do período apresentado por Freud para a formação do complexo de Édipo e, por isso, poder-se-ia ser levado a pensar que ela alterou o paradigma freudiano. Por outro lado, a escolha se deve ao fato de Winnicott ter feito supervisão clínica com Klein, o que poderia levar alguns a pensar que ambos compartilham do mesmo paradigma. No primeiro caso, veremos que Klein não alterou o paradigma freudiano e, no segundo caso, veremos que Winnicott e

---

<sup>88</sup> Id. *ibid.* p. 29.

<sup>89</sup> FREUD, S. Vorlesung XXXII: Angst und Triebleben. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, *GW*, Band XV. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1990, p. 138.

Klein não compartilham das mesmas concepções teóricas. Apenas para já acentuar essa idéia, observe o seguinte comentário de Winnicott:

(...) ela [Klein] dizia acreditar na importância da provisão ambiental, mas nunca reconheceu plenamente que, justamente com a dependência do início da primeira infância, há um período no qual não é possível descrever o lactente sem descrever a mãe de quem ainda não se tornou capaz de se separar em termos do si-mesmo. Klein afirmou ter dado atenção total ao fator ambiental, mas minha opinião é de que ela, por temperamento, era incapaz de fazê-lo.<sup>90</sup>

Com a publicação do artigo “Estágios iniciais do conflito edipiano” de 1928, Melanie Klein propõe um avanço teórico no paradigma da psicanálise freudiana. Esse avanço vai implicar, necessariamente, em uma mudança na constituição do aparelho psíquico freudiano da segunda tópica, sobretudo no que diz respeito ao superego. A proposta do projeto kleiniano é a seguinte:

Pretendo nos capítulos seguintes fazer uma contribuição para o nosso conhecimento e estrutura do superego. As conclusões teóricas que apresento se baseiam em análises reais de crianças pequenas que me possibilitaram ter uma visão direta dos processos mais arcaicos do desenvolvimento mental. Essas análises mostraram que as frustrações orais liberam os impulsos edipianos e que o superego começa a se formar ao mesmo tempo.<sup>91</sup>

As análises de crianças pequenas que ela realizou fizeram-na ver que havia algo que escapava à teoria freudiana no que diz respeito à origem do superego.

Para realizar a sua empreitada, tornava-se absolutamente necessário fazer algumas mudanças no exemplar da matriz disciplinar da teoria freudiana e é por esse motivo, já que Klein quer situar um superego desde o início, que ela vai sustentar que são as frustrações orais que liberam os impulsos edipianos e que, conseqüentemente, o superego começa a se formar ao mesmo tempo.

Note-se que Klein se refere aos “processos mais arcaicos do desenvolvimento mental”, não levando em conta qualquer possibilidade de diferenciação entre o mental e o

---

<sup>90</sup> WINNICOTT, D. W. (1962): A personal view of the kleinian contribution. *MPFE*, p. 177.

<sup>91</sup> KLEIN, M. Estágios iniciais do conflito edipiano e da formação do superego. *Psicanálise de Crianças*. Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 145.



psíquico. Ao se referir ao “processo mental”, ela se mantém dentro da dicotomia da metafísica moderna que separa corpo e mente, e que tem sua origem em Descartes.<sup>92</sup>

Klein, assim como Freud e Winnicott, utiliza-se de um procedimento muito legítimo nas ciências, que é o de procurar respostas a partir da observação da natureza, neste caso, observação direta e análises reais de crianças pequenas. Isto dá certo sabor de verdade às conclusões teóricas, porém, como as conclusões que esses autores encontram não são unívocas entre si, poder-se-ia questionar seus procedimentos em vários pontos, como, por exemplo, o método utilizado para se alcançar certos resultados. Nesse caso, há a possibilidade de se pensar que esse método já estaria preso à aceitação de certos compromissos, de certos componentes ontológicos e de valores teóricos do grupo. Todavia, de momento, digamos que eles não podem chegar às mesmas conclusões, porque ou estão ampliando e revisando o paradigma que sustenta a matriz disciplinar, como é o caso de Klein, ou a mudança de paradigma, como a proposta por Winnicott, torna as matrizes incomensuráveis.

Além das frustrações externas, devido às condições de alimentação desfavoráveis, Klein também fala de frustrações internas. Vejamos:

A incapacidade deles [bebês] de obter satisfação de sugar é, creio eu, a consequência de uma frustração interna e deriva, na minha experiência, de um sadismo oral anormalmente aumentado. Ao que tudo indica, esses fenômenos do desenvolvimento arcaico já são a expressão da polaridade entre as pulsões de vida e as pulsões de morte.<sup>93</sup>

Klein trabalha com a teoria freudiana da segunda tópica, em que surgem conceitos “novos” como os de ego, id, superego, pulsão de vida e pulsão de morte. Essa suposição de Klein, quanto às pulsões, são necessárias por dois motivos: a) ela precisa justificar a necessidade de morder e destruir da criança desde o seu início e, por isso, pensar que existe força destrutiva tal como a pulsão de morte torna-se muito adequado; quanto à pulsão de vida necessária para o equilíbrio da de morte, ela pode remetê-la a uma expressão de força da libido da criança; b) o segundo motivo é que para se manter dentro dos limites da teoria freudiana – e, nos anos em que escreveu esse texto, ela era ainda muito obediente às

---

<sup>92</sup> Esse tema será mais bem explorado no capítulo IV.

<sup>93</sup> Id. *ibid.* pp. 145-6.

formulações de Freud e Abraham – era preciso trabalhar com os valores conceituais propostos pela única teoria psicanalítica possível de se utilizar naquele momento.

Para tratar das defesas e controle dos impulsos destrutivos, Klein volta e defende por essa época (anos 30) uma teoria da angústia que Freud em 1932, na Conferência XXXII, já havia abandonado por completo, qual seja, a da angústia como transformação direta da libido.

Ela está consciente disso. Mas do mesmo modo que um advogado lida com os processos jurídicos, procurando uma falha ou brecha na interpretação, ela também o faz com o texto freudiano “Inibição, Sintomas e Angústia”. Por isso ela “distorce” a formulação freudiana da segunda tópica. A fim de poder encaixar a formulação da primeira, ela assegura:

O exemplo mais claro de transformação de libido não satisfeita em angústia é, creio, a reação do lactente a tensões causadas pelas necessidades físicas. Tal reação, contudo, é sem dúvida não apenas de angústias, mas também de fúria. É difícil dizer em que momento a fusão das pulsões destrutivas e libidinais ocorre. Existe uma boa quantidade de evidência para a visão de que ela existiu desde o nascimento e que a tensão causada pela necessidade serve meramente para fortalecer as pulsões sádicas do bebê. Sabemos, contudo, que a pulsão destrutiva se dirige contra o próprio organismo e deve, portanto, ser encarada como um perigo pelo ego. Acredito que é esse perigo que é sentido pelo indivíduo como angústia. Portanto, a angústia se origina da agressão.<sup>94</sup>

Nessa discordância de Klein com Freud, há não apenas a adoção da primeira teoria da angústia, como também uma nova interpretação do termo “perigo”. Na segunda tópica, em relação à angústia, ele diz respeito ao perigo de castração e aqui, em Klein, está relacionado à agressão.

Outro modo de defesa e controle dos impulsos destrutivos está ligado a uma cisão que o id sofreria, possibilitando, assim, “o primeiro passo na formação das inibições pulsionais e do superego”.<sup>95</sup> Essa cisão seria viabilizada pelo fato de que “tão logo o processo de incorporação tenha se iniciado, o objeto incorporado se torna o veículo de defesa contra os impulsos destrutivos dentro do organismo”.<sup>96</sup>

---

<sup>94</sup> Id. *ibid.* pp. 147-8.

<sup>95</sup> Id. *ibid.* p. 148.

<sup>96</sup> Id. *ibid.* p. 149.

Klein, tentando se manter de acordo com os parâmetros oferecidos pela teoria freudiana e tentando justificar as alterações que propõe a esse modelo, procura explicar o sadismo oral nas crianças da seguinte forma:

Se o que intensifica o sadismo é a frustração libidinal, podemos prontamente compreender que os anseios destrutivos que estão fundidos com os libidinais e não podem ser gratificados – isto é, em primeiro lugar, os anseios sádico-orais – devem levar a uma maior intensificação do sadismo e a uma ativação de todos os seus métodos.<sup>97</sup>

Alguns outros pontos que são necessários para as alterações que Klein quer propor para a teoria psicanalítica parecem derivar seja de uma profunda fé na teoria freudiana seja numa obstinada determinação de ajustar suas inovações à psicanálise de Freud. Percebe-se, na longa, porém elucidativa, citação que se segue, que, por não ter sido colocado o problema mente e corpo, em que necessariamente deve aparecer o que é psíquico e o que é mental, Klein parece supor uma criança que já possui certas estruturas e capacidades de entendimento que já lhe são inatas, asseguradas e acabadas desde o seu início.

Encontramos, além disso, nas análises de crianças pequenas, que a frustração oral desperta na criança um conhecimento inconsciente de que os pais desfrutam prazeres sexuais mútuos e uma crença inicial de que eles são do tipo oral. Sob a pressão da sua própria frustração, ela reage a essa fantasia com inveja dos pais e isso, por sua vez, reforça o ódio que sente por eles. Seus anseios de escavar e sugar até esvaziar levam-na agora a sugar e devorar todos os líquidos e outras substâncias que os pais (ou melhor, os órgãos deles) contém, incluindo o que eles receberam um do outro durante a cópula oral. Freud mostrou que as teorias sexuais das crianças são uma herança filogenética e, do que foi dito acima, parece-me que um conhecimento inconsciente desse tipo sobre o ato sexual entre os pais junto com fantasias a ele relacionadas já emerge nesses estágios muito iniciais do desenvolvimento. A inveja oral é uma das forças motivacionais que fazem as crianças de ambos os sexos querer se forçar para dentro do corpo da mãe e que despertam o desejo de conhecimento aliado a isso. Seus impulsos destrutivos, no entanto, logo deixam de ser dirigidos contra a mãe apenas e se estendem ao pai. Pois elas imaginam que o pênis do pai é incorporado pela mãe durante a cópula oral e permanece dentro dela (estando o pai equipado de muitos pênis), de modo que os

---

<sup>97</sup> Id. *ibid.* p. 152.

ataques contra o corpo da mãe são também dirigidos contra o pênis no seu interior.<sup>98</sup>

Essas formulações – diríamos fantásticas e fantasiosas – apresentadas acima, grosso modo, preparam o caminho para a instauração de um conflito edipiano precoce e, por conseqüência, de um superego. Vejamos a descrição kleiniana:

O conflito edipiano se instaura no menino assim que ele começa a ter sentimentos de ódio pelo pênis do pai e a querer realizar a união genital com a mãe e destruir o pênis do pai que ele supõe estar dentro do corpo dela. Considero que esses impulsos e fantasias genitais arcaicos, que se instalaram durante a fase dominada pelo sadismo, constituem nas crianças de ambos os sexos os estágios iniciais do conflito edipiano, porque eles satisfazem os critérios aceitos para ele.<sup>99</sup>

Quais critérios? Poder-se-ia perguntar. Continuando, Klein responde:

Embora os impulsos pré-genitais da criança ainda sejam predominantes, esta já começa a sentir, além dos desejos orais, uretrais e anais, desejos genitais pelo progenitor do seu sexo oposto e ciúmes e ódio do progenitor do mesmo sexo e a vivenciar um conflito entre o seu amor e o seu ódio por este último, mesmo nesse estágio tão arcaico.<sup>100</sup>

Klein tenta, então, ampliar os critérios de descrição e justificação do conflito edípico. Ela localiza “melhor” o ódio que a criança sente e diz, no caso dos meninos, que ele está referido ao pênis do pai e ao desejo de destruir esse pênis que ele supõe estar dentro do corpo da mãe. Introduce idéias de impulsos e fantasias genitais arcaicos, isto é, desejos genitais que já começam a existir desde muito cedo. Embora ela apresente essas alterações conceituais, o essencial desse pressuposto teórico, que é o complexo de Édipo, mantém-se, ou seja, continua a ser o ódio pelo pai e o desejo pela mãe.

Já que o exemplar freudiano está assegurado, Klein pode continuar apresentando suas (re)formulações à teoria psicanalítica, sendo preciso, portanto, dar conta do sentimento de culpa e, conseqüentemente, do superego.

Ela parte, assim, das fantasias masturbatórias das crianças que teriam por núcleo as fantasias sádicas arcaicas que, por sua vez, se organizariam em torno da idéia do coito dos pais. Essas fantasias gerariam impulsos destrutivos que estariam ligados aos impulsos

---

<sup>98</sup> Id. *ibid.* p. 152.

<sup>99</sup> *Ib. ibid.*

<sup>100</sup> *Ib. ibid.* p. 154.

libidinais, diante dos quais o superego erigiria defesas contra essas mesmas fantasias. Desse modo, segundo Klein, as fantasias masturbatórias conteriam a essência do conflito edipiano e poderiam, portanto, ser tomadas como o ponto focal de toda a vida sexual da criança e, sendo assim, o sentimento de culpa que a criança tem em função de seus impulsos libidinais é, na realidade, uma reação aos impulsos destrutivos que estão fundidos com eles (Klein, 1997, pp. 155-156). A partir dessas idéias, Klein pode pressupor que:

Se assim é, então, não seriam apenas as tendências incestuosas que dão origem a um sentimento de culpa em primeiro lugar, mas o próprio horror ao incesto derivaria em última instância dos impulsos destrutivos que estão permanentemente ligados com os desejos incestuosos mais arcaicos da criança.<sup>101</sup>

Isso posto, Klein pode concluir:

Se estamos certos em supor que as tendências edípicas da criança se manifestam quando o sadismo acha-se no auge, somos levados à conclusão de que são principalmente os impulsos de ódio que iniciam o conflito edipiano e a formação do superego e que governam os estágios mais arcaicos e mais decisivos de ambos.<sup>102</sup>

E antes que se diga que, nesse ponto, Klein não está mais nas cercanias dos pressupostos da teoria freudiana, ela mesma corre em defesa desta, apresentando dois momentos de textos de Freud em que há brechas para a possibilidade de sua interpretação.

Tal visão, embora possa à primeira vista parecer alheia à teoria estabelecida da psicanálise, não obstante, se encaixa com o nosso conhecimento do fato de que o desenvolvimento da libido procede do estágio pré-genital para o estágio genital. Freud assinalou repetidas vezes que o ódio precede o desenvolvimento do amor. Escreve: ‘O ódio como uma relação com objetos é mais antigo que o amor. Ele deriva do repúdio primordial do ego narcísico pelo mundo externo com a sua torrente de estímulos’, e novamente: ‘O ego odeia, abomina e persegue com a determinação de destruir todos os objetos que são para ele uma fonte de sentimentos desprazerosos, sem levar em consideração se eles representam uma frustração da satisfação sexual ou da satisfação das necessidades de autopreservação’ (in Freud, S. “Instincts and their Vicissitudes (1915), pp. 138-139).<sup>103</sup>

---

<sup>101</sup> Id. *ibid.* p. 156.

<sup>102</sup> Id. *ibid.*

<sup>103</sup> Id. *ibid.* p. 156.

E, ainda em sua própria defesa, em uma das notas de rodapé que se segue a essa citação acima, ela assegura: “Minha própria visão de que o conflito edípico começa sob o primado do sadismo me parece complementar o que Freud diz.”<sup>104</sup>

Isso não a impede de considerar que a fase em que se dá a formação do superego, isto é, a fálica, esteja incorreta. Pois acredita que ele se inicia a partir dos impulsos pré-genitais, sobretudo os sádicos-orais. Note-se que Klein não aceita o momento em que se creditava o início do superego, porém ela não nega ou recusa a estrutura de formação do desenvolvimento sexual da criança criada pela psicanálise freudiana. Aliás, ela é muito afim às idéias de novas subdivisões nessas fases, tal como propôs Abraham. Quanto à formação do superego, ela escreve:

Segundo minhas observações, a formação do superego é um processo mais simples e mais direto [do que o exposto por Freud em “A dissolução do complexo de Édipo (1924)”. O conflito edípico e o superego iniciam-se sob a supremacia dos impulsos pré-genitais, e os objetos que foram introjetados na fase sádico-oral – as primeiras catexias de objetos e identificações – formam os primórdios do superego. Além disso, o que inicia a formação do superego e governa os seus estágios mais remotos são os impulsos destrutivos e a ansiedade por eles despertada.<sup>105</sup>

A partir de então será preciso a Klein apresentar, para essa posição teórica, mais algumas justificativas que se baseiam sempre, e em todo momento, na sua prática clínica com crianças. Algo sobre o qual, talvez, Freud teria que se calar, pois não fizera nenhuma análise de criança, tendo apenas supervisionado o caso do Pequeno Hans. Há também a necessidade de apresentar as nuances que esse superego precoce revela. Digo nuances, pois não se trata de modo algum de um superego diferente daquele pensado por Freud. Trata-se apenas de uma ampliação temporal e conceitual na cadeia do desenvolvimento mental (para usar os termos de Klein). Apenas para citar um exemplo de um texto de 1932:

Parece-me produtivo chamar as identificações arcaicas feitas pelas crianças de ‘estágio iniciais da formação do superego’, da mesma maneira que usei o termo ‘estágios iniciais do conflito edípico’. Já nos estágios mais arcaicos do desenvolvimento da criança, os efeitos dessas catexias de objetos exercem uma influência de um tipo que as caracterizam como um superego, embora difiram em qualidade e tipo de influência das identificações precedentes a

---

<sup>104</sup> Id. Ibid, nota 4.

<sup>105</sup> Id. ibid. p. 157.

estágios posteriores. Por cruel que possa ser esse superego formado sob a supremacia do sadismo, ele, não obstante, torna-se, mesmo nesse estágio tão arcaico, a agência de onde procedem as inibições pulsionais, na medida em que assume a defesa do ego contra a pulsão destrutiva.<sup>106</sup>

Logo após “A psicanálise de crianças” (1932), que tem por base a aceitação da interação entre amor e ódio assentados sobre o funcionamento mental, Klein lança em 1935 o artigo “Uma contribuição à psicanálise dos estados maníacos-depressivos”, em que inaugura o seu conceito de posição depressiva.

A partir desse artigo, Klein começa a rever várias de suas posições conceituais. Entre elas a do complexo de Édipo, apontando, por exemplo, que “a hipótese de que o sadismo declina ao invés de crescer nos seis primeiros meses de vida, somada à opinião de que as relações estão presentes desde o nascimento, significa que as afirmações anteriores de que o complexo de Édipo começa na fase narcisista, como declarou em 1932, ou quando o sadismo está no auge estão incorretas e devem ser abandonadas”. Isto é, continua seu comentador, “ela não acredita mais que a frustração oral do desmame libera os impulsos edipianos, nem que o complexo de Édipo começa principalmente sob o impulso do ódio, como afirmou algumas vezes. Pelo contrário, agora sustenta que o início do complexo de Édipo coincide com o início da posição depressiva, quando a ansiedade persecutória diminui e os sentimentos amorosos passam a ocupar o primeiro plano.”<sup>107</sup>

Podemos observar que embora Klein mude os seus próprios pontos de vista com relação a esse conceito edipiano ou à sua teoria em geral, ela ainda se mantém fiel, mesmo com algumas discordâncias, ao paradigma freudiano.

Para Klein, o complexo de Édipo começa durante o primeiro ano de vida da criança, funcionando, de início, de igual modo em ambos os sexos. Para ela, está claro que os primeiros estágios desse complexo, comparados às fases posteriores do seu desenvolvimento, são ainda muito obscuros. No primeiro ano de vida da criança, um dos fatores essenciais que determinam o desenvolvimento emocional e sexual é a relação da criança com a mãe e, por isso, ela toma “a relação com o seio como ponto de partida para a

---

<sup>106</sup> Id. *ibid.* p. 160.

<sup>107</sup> Nota do editor, in: KLEIN, M. *Amor, Culpa e Reparação e outros trabalhos* (1921-1945). Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 413-4.

descrição (...) do início do complexo de Édipo em ambos os sexos”.<sup>108</sup> Para ela, agora, a constituição do complexo de Édipo se dá da seguinte forma:

A satisfação obtida no seio da mãe permite ao bebê voltar seu desejo para novos objetos, antes de mais nada para o pênis do pai. No entanto, esse novo desejo recebe um ímpeto especial pela frustração na relação com o seio (...) A frustração sentida no seio da mãe faz com que tanto o menino quanto a menina se afastem dele e estimula na criança o desejo de obter gratificação oral com o pênis do pai. O seio e o pênis são, portanto, os objetos primários dos desejos orais do bebê.<sup>109</sup>

Como consequência, a interação entre frustração e gratificação daria início na relação do bebê com um seio bom, amado, e um seio mau, odiado, assim levariam à idealização do seio bom e da mãe boa e ao ódio e ao medo do seio mau e da mãe má. Klein continua a sua descrição:

Uma vez que, sob o domínio da libido oral, o bebê introjeta seus objetos desde o início, as imagens primárias possuem seu equivalente no mundo interior da criança. As imagens do seio da mãe e do pênis do pai se estabelecem dentro do ego e formam o núcleo do superego. À introjeção do seio e da mãe bons e maus correspondem a introjeção do pênis do pai bons e maus.<sup>110</sup>

Há ainda um arranjo a ser feito. Embora já não seja mais novidade, pois Klein já expressara essa idéia em textos anteriores, será preciso dar conta do problema de que o complexo de Édipo, segundo Freud, está marcado pelos períodos de desenvolvimento sexual da criança que correspondem às fases fálica e genital. Quanto a essa questão, ela prossegue:

Apesar de ainda serem dominados pela libido oral, uretral e anal, desejos genitais logo se misturam aos impulsos orais da criança. Desejos genitais arcaicos se voltam para a mãe e o pai, juntamente com desejos orais. Isso se encaixa na minha pressuposição de que há um conhecimento inconsciente da existência do pênis e da vagina inerente a ambos os sexos (...) Tudo indica, portanto, que os desejos genitais pelo pênis do pai, misturados a desejos orais, estão na raiz dos estágios iniciais do complexo de Édipo positivo na menina e dos invertidos, no menino.<sup>111</sup>

---

<sup>108</sup> KLEIN, M. *Amor, Culpa e Reparação e outros trabalhos* (1921-1945). Rio de Janeiro: Imago, 1996, pp. 452.

<sup>109</sup> Id. *ibid.* pp. 452-3.

<sup>110</sup> Id. *ibid.* p. 453.

<sup>111</sup> Id. *ibid.* p. 454.



Para concluir sua descrição, Klein insere, na descrição do complexo de Édipo, a sua inovação teórica de 1935:

O curso do desenvolvimento libidinal é influenciado em cada estágio pela ansiedade, culpa e sentimentos depressivos. Nos dois artigos anteriores [“Amor, Culpa e Reparação” (1937) e “O luto e suas relações com os estados maníacos-depressivos” (1940)], referi-me diversas vezes à posição depressiva infantil como a posição central do desenvolvimento inicial. Agora gostaria de propor a seguinte formulação: o núcleo dos sentimentos depressivos infantis, i.e., o medo que a criança tem de perder seus objetos amados como consequência do seu ódio e agressividade, participa das suas relações de objeto e de seu complexo de Édipo desde o início.<sup>112</sup>

Cabe, neste momento, duas indagações. Haveria uma mudança radical em relação à apresentação que Klein faz do complexo de Édipo e a do conceito formulado por Freud já desde 1897 em sua carta 69 a Fliess? Deixa de ser esse complexo a espinha dorsal da teoria psicanalítica kleiniana, ou seja, o modelo para se pensar num alargamento da teoria?

Como é possível notar pelo exposto acima, Klein trouxe muitas e novas contribuições importantes para a psicanálise. Sem dúvida, é um de seus grandes méritos ter olhado para as crianças como sendo essas possíveis de serem analisadas e ter apresentado um método para fazê-lo. Outra atenção especial que dera foi ao complexo de Édipo no caso das meninas, tentando buscar explicações teóricas que pudessem aprofundar mais o entendimento desse conceito a partir do ponto superficial que Freud o deixara.

Todavia, mesmo com essas novas contribuições e a inserção de conceitos novos e, desde então, muito úteis para a expansão da teoria psicanalítica, como o de posição depressiva, podemos observar que Klein segue o paradigma freudiano, ou seja, sua teoria se organiza em torno do exemplar paradigmático da teoria de Freud, que é o complexo de Édipo.

Percebe-se que, nos textos anteriores a 1932 e nos contemporâneos a esses, bem como no texto sobre o complexo de Édipo de 1945, Melanie Klein tenta adequar as suas descobertas relacionadas à agressividade, culpa, amor e ódio ao modelo da psicanálise de Freud. Ela percebeu que, se quisesse continuar a fazer teoria psicanalítica, era preciso,

---

<sup>112</sup> Id. *ibid.*

mesmo apresentando descobertas que ainda não haviam sido trabalhadas, que se mantivesse fiel aos pressupostos que sustentavam essa área do conhecimento chamada psicanálise.

Acreditamos que por isso, mesmo antecedendo o período e a idade em que se instalaria o complexo de Édipo, a formulação essencial desse conceito se mantém a mesma: no caso dos meninos, grosso modo, amor pela mãe e ódio pelo pai; no caso das meninas: ódio pela mãe, passando pela inveja do pênis, e amor pelo pai. Para manter essa formulação, Klein teve que, sobretudo, trabalhar com o conceito de superego, já que, como Freud afirmara em *O ego e o id*, o superego era herdeiro do complexo de Édipo. Já que ela pressupunha que havia esse complexo em idade tão precoce, era forçoso supor que também existia já um superego nesse período inicial da vida da criança. Klein, nos seus textos, se esforça muito por fundamentar essas hipóteses e poder-se-ia dizer que, se se acreditar que as coisas na vida dos infantes se passam dessa forma, ela consegue, através de uma excelente escrita, dar provas de suas inovações conceituais.

Não é nosso interesse pôr em questão o mérito das descobertas kleinianas. Não interessa aqui saber se suas descobertas e inovações conceituais fazem sentido ou não, se estão certas ou erradas. O que pretendemos mostrar é que, mesmo que tenha proposto uma expansão da teoria freudiana, tendo trazido contribuições sobre assuntos e temas que ainda não haviam sido objeto de estudos sistemáticos pela psicanálise, Klein, em suas formulações teóricas, mantém-se presa aos pressupostos fundamentais de sustentação da teoria psicanalítica de Freud, tendo somente melhorado e expandido a matriz disciplinar dessa disciplina.

## **7. O paradigma da psicanálise de Winnicott**

Apresentaremos o paradigma da psicanálise de Winnicott procurando mostrar, por um lado, a idéia que sustenta a sua teoria, a saber: a do “bebê no colo da mãe” (Loparic, 1997). Por outro lado, apresentaremos de que modo o exemplar paradigmático freudiano, o complexo de Édipo, é utilizado na teoria do amadurecimento pessoal. Poderemos notar que Winnicott dá grande importância a esse conceito, porém não o considera universal,

assumindo este um papel importante apenas quando certas condições iniciais já foram asseguradas.

### **7.1. O bebê no colo da mãe**

Assumir que o paradigma winnicottiano é o do “bebê no colo da mãe” (Loparic<sup>113</sup> 1997) implica em se considerar esse bebê sendo segurado pela mãe, ou seja, deve-se levar em conta o conceito de *holding* de Winnicott, que, em última instância, leva-nos à idéia de cuidado – poder-se-ia dizer paradigma do cuidado, porém não há necessidade de se criar mais uma terminologia. Implica em pensar na idéia winnicottiana de que não existe um bebê sozinho, isto é, nos estágios iniciais, quando se pensa em um bebê, também se deve pensar em uma mãe que se encontra junto com ele. Essa noção de paradigma traz consigo uma questão, qual seja: se na psicanálise freudiana os fatos clínicos são organizados e explicitados em função da centralidade ocupada pelo complexo de Édipo, como se pode pensar agora esses fatos clínicos a partir dessa idéia de um “bebê no colo da mãe”? Tentaremos responder essa questão no desenrolar dessa secção.

Destacaremos duas das mudanças que o paradigma winnicottiano nos apresenta em relação ao da psicanálise tradicional: a mudança de linguagem e a de investigação do campo da natureza humana. Procuraremos apresentar primeiro a implicação trazida por este paradigma.

“ *Holding*, sustentação, é uma forma de amar”. Dito simplesmente dessa forma, Winnicott torna-se um autor piegas e sentimentalista. Mas é, justamente, do contrário que se trata e tentaremos fazer observar que há muitas mudanças paradigmáticas ocorrendo aqui. A citação completa é a seguinte:

---

<sup>113</sup> Deve-se fazer notar aqui que essa formulação é um “insight” de Loparic de como poderia ser apresentada as idéias de Winnicott. Desde, pelo menos, 1995, Loparic vem trabalhando com a tese de mudança de paradigmas na psicanálise, tomando como contraponto de sua discussão o paradigma freudiano do complexo de Édipo e o paradigma winnicottiano do “bebê no colo da mãe”. Conferir seus artigos em LOPARIC, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2003, 2004, 2005.

*Holding*  inclui, especialmente, a sustentação [holding] física do bebê, que é uma forma de amar. Talvez, esta seja a única maneira pela qual a mãe pode mostrar o seu amor.<sup>114</sup>

O que Winnicott quer fazer notar com essa sentença, parece-nos, é que esse “amor” não diz respeito nem a relações objetais, pulsionais, nem a relações instintuais. Trata-se de uma questão de realização que inclui, gradativamente, tempo e espaço como aspectos centrais. Isso é possível de ser percebido pela definição que ele nos oferece de *holding*:

O termo “holding” é usado aqui não somente para denotar a sustentação física real [actual] do bebê, mas também a provisão ambiental total anterior ao conceito de *viver com*. Em outras palavras, ele se refere à relação tri-dimensional ou à relação de espaço e tempo que é gradualmente adicionada. (...) é iniciado antes das experiências instintuais que, num momento específico, determinariam as relações de objeto. Holding inclui o lidar com experiências que são inerentes à existência, tais como a realização [completion] (e, portanto, a não-realização) (...).<sup>115</sup>

*Holding*  é, com efeito, um aspecto possibilitador da existência, mas nem por isso é o que constitui a existência nem se encontra nela como um algo pré-dado, já disponível ao bebê. No estágio inicial de dependência absoluta, este precisa que suas necessidades<sup>116</sup> (*needs*) sejam providas, aquele(a) que está em melhor condição de cuidar do bebê é a própria mãe.<sup>117</sup> Assim, *holding* e cuidado materno têm a ver com o poder existir que, por sua vez, diz respeito a certas necessidades por parte do bebê providas pelo ambiente, a saber:

Este [o ambiente] vai ao encontro de necessidades fisiológicas. Aqui fisiologia e psicologia ainda não se tornaram distintas, ou ainda estão em processo de fazê-lo; e [o ambiente] é confiável. Mas a provisão ambiental não é mecanicamente confiável. Ela é confiável de uma maneira que implica a empatia da mãe.<sup>118</sup>

---

<sup>114</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The theory of the parent-infant relationship. *MPFE*, p. 49.

<sup>115</sup> Id. *ibid.* p. 44

<sup>116</sup> Note-se que Winnicott fala de necessidade e não de satisfação das pulsões ou desejos, pois, para ele, para se poder usar essa linguagem de pulsões ou desejos, o bebê já teria que ter atingido certa sofisticação, um amadurecimento, muito grande.

<sup>117</sup> Winnicott está ciente de que nem sempre a mãe é a melhor pessoa para cuidar do bebê, pois ela pode, por vários motivos, estar doente física e/ou emocionalmente, podendo, por exemplo, o pai se sair muito melhor na realização das tarefas de maternagem. Cf. Winnicott, D. W. (1966): Autism. *Thinking about Children*. London: Karnac Books, 1996, p. 207.

<sup>118</sup> Id. *ibid.* p. 48.

Em última instância, a função materna seria proporcionar um sentimento de segurança ao bebê.<sup>119</sup> Não se trata de uma questão de perfeição. Mães são perfeitas no seu essencial modo de ser, ou seja, sendo humanas, logo: imperfeitas. Por isso, ela pode estimar mal em proporcionar esse sentimento de segurança. Alguns bebês podem ser mais rápidos, outros mais devagar, ou aquilo que ela sente que o bebê necessita em determinado momento pode não estar “certo”. Entretanto, diz Winnicott, mães que não estão perturbadas por doenças psíquicas ou pelo estresse cotidiano do ambiente tendem, em geral, na sua maioria, a saber suficientemente bem quais são as necessidades de seus bebês e gostam de prover essas necessidades.<sup>120</sup>

Esse é o ponto em que gostaríamos de chegar. O paradigma winnicottiano tem a ver, antes de tudo, com a questão da existência<sup>121</sup> que, por consequência, pode trazer, desde o início, questões sobre o “ser-saudável” ou sobre problemas como esquizofrenias, psicoses, autismo, tendências anti-sociais, neuroses etc. Eis como Winnicott apresenta essa questão:

Com “cuidado que o bebê recebe de sua mãe” cada bebê está capaz de ter uma existência pessoal, e assim começar a construir o que pode ser chamado *uma continuidade de ser*.<sup>122</sup>

Tendo apresentado esse pano de fundo, queremos agora, antes de discutir quais mudanças o paradigma winnicottiano traz em relação ao tradicional, apresentar quais os componentes de sua matriz disciplinar. Seguiremos o modelo de Kuhn e as várias indicações já apresentadas por Loparic em seus diversos artigos.

## **7.2. Os componentes da matriz disciplinar winnicottiana**

Pode-se notar que o componente da matriz disciplinar que Kuhn chamou de “generalização simbólica” em Winnicott é diferente daquele de Freud. Neste a

---

<sup>119</sup> Cf. WINNICOTT (1952): Ansiedade associada à insegurança. *TPP*, p. 206.

<sup>120</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1960): Parent-infant relationship. *MPFE*, p. 54.

<sup>121</sup> Não estamos querendo dizer com isso que Winnicott seja um existencialista. Queremos apontar que a psicanálise winnicottiana trabalha com questões que lançam luz sobre as investigações do existir humano. Teremos a oportunidade de aprofundar esse ponto na parte II do capítulo III.

<sup>122</sup> Id. *ibid.* p. 54

generalização está baseada na teoria da sexualidade<sup>123</sup> e, naquele, a idéia guia é a da progressão da dependência em direção à independência, tomando como base a consideração do amadurecimento emocional. Winnicott deixa isso muito claro quando declara:

Eu escolhi neste capítulo descrever o crescimento individual em termos da jornada da dependência à independência. Se vocês me pedissem para realizar essa tarefa há trinta anos atrás, eu teria, isso é quase certo, referido a essas mudanças através de imaturidade cedendo lugar à maturidade em termos de progressão da vida instintual individual.<sup>124</sup>

Winnicott concebe o amadurecimento humano, na opinião de Loparic, antes como um desenvolvimento que se inicia pelo que ele [Winnicott] chama “gesto espontâneo”, que é a fonte do “si-mesmo verdadeiro pessoal”.<sup>125</sup>

Quanto aos componentes ontológicos – no desenvolvimento ulterior desta tese, nos concentraremos, sobretudo, sobre esse componente –, eles se baseiam sobre uma concepção do ser humano em que a “natureza humana é, em si mesma, a negação de qualquer essência fixa. A única coisa que um ser humano pode ter, enquanto amostra no tempo da natureza humana, é a sua própria história, que acontece devido a uma tendência a ‘começar a existir, a ter experiências, e construir um ego pessoal, a cavalgar os instintos, e [...] a ter um si-mesmo que em algum momento pode se dar ao luxo de sacrificar a espontaneidade, e mesmo de morrer’ (Winnicott, 1958: *Through Paediatrics to Psycho-Analysis*, p. 304)”.<sup>126</sup>

Pode-se dizer que há aí nessa ontologia uma mudança radical. Se em Freud o desenvolvimento humano segue as leis da causalidade – pense, por exemplo, no princípio de prazer –, em Winnicott, para se chegar a ser uma pessoa, é necessária a presença devotada de um outro ser humano; chegar a ser, que não está baseado em uma necessidade causal.

---

<sup>123</sup> Cf. LOPARIC, Z. Heidegger and Winnicott. *Natureza Humana*, v.1, n.1, 1999, p. 122.

<sup>124</sup> WINNICOTT, D. W. (1963): From dependence towards independence in the development of the individual. *MPFE*, p. 83.

<sup>125</sup> Cf. LOPARIC, Z. loc. cit.

<sup>126</sup> LOPARIC, Z. Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas – CLE – Unicamp, série 3, v. 11, n. 2, 2001, 47.

Outro componente da matriz são as regras heurísticas, que em Winnicott não são as mesmas de Freud. O método de pesquisa deste último está baseado nas transferências e na especulação. Ainda que Winnicott considere a transferência um método com o qual os psicanalistas podem contar, ele “restringe” o domínio de aplicação e a importância da associação livre.<sup>127</sup> Algo sobre essa posição de Winnicott pode ser observado na seguinte passagem sobre o silêncio no *setting* analítico:

No momento, a base para o tratamento é o meu silêncio. A semana passada toda permaneci totalmente em silêncio, exceto por uma observação feita no início. Para a paciente isso parece algo que ela conseguiu: fazer com que eu fique em silêncio.<sup>128</sup>

Winnicott faz uso de descrições cuidadosas e da interpretação dos fenômenos normais e clínicos da vida, levando em conta seu lugar no amadurecimento ao longo da vida.

A psicanálise de Winnicott não compartilha dos *valores* da ciência natural, tais como mensurabilidade, calculabilidade ou produção de fenômenos.<sup>129</sup> A relação doença-saúde psíquica é pensada em termos não-causais: “a questão básica para os seres humanos é se a vida vale a pena de ser vivida, não importando o quanto isso pode custar, e não se ela está adaptada ao mundo externo ou ao prazer”.<sup>130</sup> Winnicott deixa claro essa posição já no início do seu livro *Natureza Humana*, quando diz:

Escolhendo a abordagem que estuda o desenvolvimento como a mais capaz de focalizar os diversos pontos de vista, espero deixar claro [como] inicialmente, a partir de uma união [merging] primária do indivíduo ao ambiente, surge um emergente, o indivíduo que procura fazer valer os seus direitos, tornando-se capaz de ser em um mundo não reivindicado (...)<sup>131</sup>

Resta ainda apresentar um último componente dessa matriz disciplinar. Talvez o mais importante, pois, parece-nos, é o elemento que ofereceu fundamento para que os outros componentes pudessem ser alterados. Estamos falando sobre o *exemplar* dessa

---

<sup>127</sup> Cf. *ib. ibid.* p. 126.

<sup>128</sup> WINNICOTT (1963): Two notes on the use of silence. *PE*, p. 81

<sup>129</sup> No capítulo IV, teremos a oportunidade de observar as críticas e análises que Heidegger faz à psicanálise e à ciência natural.

<sup>130</sup> LOPARIC, Z. Heidegger and Winnicott. *Natureza Humana*, v. 1, n.1, 1999, p. 127

<sup>131</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 08.

matriz disciplinar, a saber: as angústias impensáveis.<sup>132</sup> Essas angústias não são típicas das relações triangulares e sim das relações duais, a dois corpos. Tendo observado que essas angústias estão presentes nos estágios mais iniciais da relação mãe-bebê, Winnicott teve que procurar outras explicações para os problemas do início – como as psicoses infantis – e também suas soluções. Contrapondo o exemplar de Winnicott ao de Freud, Loparic apresenta os pontos principais dessa mudança da seguinte maneira:

Enquanto Freud assume como paradigmático os “problemas a três corpos” gerados nas crianças ou adultos na situação edípica triangular, o exemplar de Winnicott são as angústias impensáveis, isto é, “problemas a dois corpos” que surgem da relação dual entre bebês e suas mães. Enquanto os pacientes de Freud sofrem de reminiscências libidinais, os bebês de Winnicott tornam-se doentes devido a interrupções na continuidade de ser e por outras necessidades que se originam durante o amadurecimento.<sup>133</sup>

Diríamos que esse é o “diagrama” kuhniano da mudança de paradigma de Winnicott. Devem-se investigar, na seqüência, quais as ressonâncias dessa mudança.

### ***7.3. Mudanças paradigmáticas trazidas por Winnicott***

Pensar os problemas clínicos – psicanalíticos – a partir dessa idéia “do bebê no colo da mãe” talvez tenha sido um dos grandes desafios de Winnicott que se manteve, incansavelmente, em discussão com a sociedade britânica de psicanálise por todo seu período profissional.<sup>134</sup> Pensar desde essa perspectiva é levar em conta que as relações iniciais não são pulsionais, representacionais, de projeção e introjeção de objetos. Aliás, nos estágios mais iniciais, não cabe nem mesmo falar de “relação”, pois “bebê é uma coisa que não existe”. (...) se uma pessoa me mostra um bebê, certamente também me mostrará

---

<sup>132</sup> Esse tema encontra-se discutido no capítulo II, item 9., deste trabalho.

<sup>133</sup> LOPARIC, Z. Heidegger and Winnicott. *Natureza Humana*, v.1, n.1, 1999, p 128.

<sup>134</sup> Entre as várias cartas escritas por Winnicott, pode-se destacar uma de suas últimas, de 24 de junho de 1969, em que critica Willian Sargant por não ter compreendido bem nem a psicanálise tradicional nem suas [de Winnicott] próprias contribuições. Cf. WINNICOTT, D. W. *Gesto Espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1987, p. 167.



alguém cuidando do bebê, ou pelo menos um carrinho, no qual os olhos e ouvidos de alguém estarão grudados. O que se vê é um ‘par lactante-lactente’.”<sup>135</sup>

Com isso, a idéia freudiana de que os sintomas do psiquismo são derivados do reprimido ou, de outra forma, que são representantes do reprimido – território estrangeiro para o ego – perante o ego,<sup>136</sup> precisa ser, numa chave de interpretação winnicottiana, repensada.

É possível se pensar, por exemplo, nos sintomas de uma outra forma em Winnicott, porque houve uma mudança de linguagem e, conseqüentemente, uma mudança no domínio de fatos e percepção dos fenômenos – o que Kuhn chama de *Gestalt swicht*. Por exemplo, se em Freud é possível dizer que a situação edípica se encerra – na perspectiva empírica de *Totem e Tabu* – com a internalização da lei, explicando como, doravante, o próprio sujeito poderá reprimir-se sem necessidade de coerção externa, estabelecendo suas próprias metas em função de um desejo que, embora tenha origem externa, também já é assumido como próprio;<sup>137</sup> em Winnicott, essa linguagem não serve para discutir as questões relativas ao psiquismo – principalmente nos estágios iniciais –, quando se admite que problemas podem aparecer desde os momentos iniciais do existir. Passa-se da linguagem da legalização – da procura por leis – para uma linguagem do realizar-se no cuidado. Essa parece-nos ser a tese geral do seu paradigma, como é possível observar quando comenta:

Deixe-me referir a provisão maternal. Nós sabemos que é uma questão importante como é sustentado [held] e manejado [handled], e que importa quem está cuidando do bebê, e se este é sua mãe ou outra pessoa qualquer. *Em nossa teoria do cuidado infantil, a continuidade do cuidado tornou-se um aspecto central do conceito de ambiente facilitado*, e nós entendemos que através da continuidade de provisão ambiental, e somente através disso, o novo bebê em dependência pode ter uma continuidade na linha de sua vida, e não um padrão de reações

---

<sup>135</sup> WINNICOTT, D. W. (1952): Ansiedade associada à insegurança. *TPP*, p. 208.

<sup>136</sup> Cf. FREUD, S. Conferência XXXI: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, *GW*. Band XV. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1990.

<sup>137</sup> Em outras palavras, mas na mesma linguagem, internalização da lei = normalidade. Todavia, isso nunca ocorreria perfeitamente. Nunca se abandonaria radicalmente a reivindicação de amor absoluto e incondicional, núcleo da paixão amorosa. Em conseqüência, a neurose e a perversão passariam a ser consideradas como decorrentes de modos específicos de internalização falha da lei. Cf. FREUD, S. Untergang des Ödipuskomplex. *GW*. Band XIII. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1987.

ao imprevisível e ao ter que iniciar-se de novo para sempre.<sup>138</sup> (itálicos nossos)

Winnicott, entretanto, não descarta os impulsos e as experiências instintuais do ser humano; pelo contrário, tais fatores são importantes para ele. Todavia é preciso notar que só tem sentido falar desses instintos quando o bebê já alcançou o estatuto de um eu unitário, já sabendo diferenciar o que é “eu” do que é “não-eu”. Lidar com os próprios instintos implica em se desenvolver em um ambiente confiável, tolerar sentimentos de angústia e saber que se tem a oportunidade de reparar e reconstruir aquilo que foi atacado. Isto quer dizer que "para cada estágio do amadurecimento, uma certa integração se realiza, porém é só a partir de uma posição em que o si-mesmo é sentido mais firmemente como uma unidade, é que ele se torna capaz de sentir-se preocupado e de assumir a responsabilidade para com os aspectos agressivos inerentes à vida instintiva".<sup>139</sup>

Tendo sido provido pela mãe (ou mãe-substituta), nesse ambiente de confiabilidade, o bebê dá a sua contribuição através de um gesto impulsivo, recebido pela mãe no momento em que ele é produzido. Esse gesto não é apenas uma reação instintiva; ele deve ser visto como parte da criança, o que significa dizer que ela chegou a certo grau de desenvolvimento e integração.

A mãe está lá no momento certo, e receberá os gestos espontâneos que o bebê faz para ela. Estes gestos têm um significado muito importante para a mãe, porque eles, realmente, são uma parte do lactente e não simplesmente reações. (...) Por causa disso, o lactente é capaz de fazer um novo desenvolvimento e integração; de aceitar de maneira nova e completa a responsabilidade pela maldade [nastiness] e destrutividade sentidas em momentos de excitação, ou seja, na experiência dos instintos.<sup>140</sup>

Por integração entende-se que o lactente alcançou certo amadurecimento e que adquiriu um dado sentido de responsabilidade, isto é, o lactente atingiu um estágio em que ele pode estar preocupado (*concerned*), preocupado.

---

<sup>138</sup> WINNICOTT, D. W. (1968): Adolescent Imaturity. *MPFE*, p. 154.

<sup>139</sup> Id. *ibid.*

<sup>140</sup> Id. *ibid.*, p. 107.

O estágio de concernimento é anterior ao período do complexo de Édipo. A capacidade de preocupação (*capacity to be concerned*) envolve um relacionamento entre dois corpos e, mais do que isso, implica duas pessoas inteiras se relacionando: o bebê e a mãe; cenário que vai ter como pano de fundo um ambiente facilitador, provido pela maternagem suficientemente boa<sup>141</sup> desde o nascimento do bebê.

Há razão o suficiente para se acreditar que o concernimento [concern](...) surge no desenvolvimento emocional precoce da criança em um período anterior àquele do clássico complexo de Édipo.<sup>142</sup>

Atingir tal capacidade, segundo Winnicott, é uma questão de saúde. Deve-se pressupor, para tanto, segundo este autor, que uma complexa organização do ego esteja estabelecida, o que não deve ser pressuposta de qualquer maneira, mas sim como uma realização levada a cabo pelo cuidado do bebê, isto é, realização em termos de processo de crescimento pessoal.<sup>143</sup>

No estágio de concernimento, por já haver certa organização integrativa, é possível pressupor que o bebê já é capaz de lidar com a experiência de ambivalência, ou seja, é capaz de combinar experiências eróticas e agressivas em relação a um objeto, o que quer dizer que o bebê começa a relacionar-se com os objetos de modo objetivo e não como fenômenos subjetivos, de forma que os objetos não é mais ele ou parte dele, como eram no início, através de sua elaboração imaginativa.<sup>144</sup> Isto significa, afirma Winnicott, que:

Ele começou a estabelecer um si-mesmo [self], uma unidade que está contida fisicamente na pele corporal [body's skin] e que está psicologicamente integrada.<sup>145</sup>

Para melhor compreender esse processo de desenvolvimento integrativo que leva à experiência de ambivalência, é preciso ter em mente que estão presentes, ao mesmo tempo, para o bebê, tanto uma mãe-objeto como uma mãe-ambiente. Esta é responsável pelo senso de co-existência do bebê; é quem o capacita, em seu início, a ter estabilidade interior e

---

<sup>141</sup> Maiores detalhes sobre a expressão “suficientemente boa” podem ser encontrados em DIAS, E. O. A *Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC/São Paulo, 1998, p. 76.

<sup>142</sup> WINNICOTT, D. W. (1963): *The Development of the Capacity for Concern*. *DD*, p. 101.

<sup>143</sup> Id. *ibid.*

<sup>144</sup> Sobre a “elaboração imaginativa”, remeta-se ao capítulo II, item 6.

<sup>145</sup> Id. *ibid.*, p. 102.

procurar desenvolver sua independência e é quem satisfaz as urgentes necessidades do bebê, provendo-o de cuidados e manejos corporais.

A contínua provisão ambiental, suficientemente boa, e o alcance do estágio do concernimento fazem com que o bebê possa lidar com tão sofisticada experiência de ter de combinar a existência de uma mãe-objeto e de uma mãe-ambiente.

Desta feita, o bebê começa a fazer uso dos objetos sem observar as possíveis conseqüências, ou seja, eles são usados incompassivamente (*ruthlessly*).<sup>146</sup> Tal uso é direcionado à mãe que precisa continuar viva e disponível para ele. Assim, a mãe-objeto deve sobreviver aos episódios de impulsos que podem aparecer como fantasias de sadismo oral e, além disso, a mãe-ambiente deve continuar a ser ela mesma, ser empática e estar lá para receber o gesto espontâneo de seu bebê.<sup>147</sup>

Nesse estágio do concernimento, surge a ambivalência e, com ela, também um resultado. A ambivalência consiste em que o bebê "consome" sua mãe e, ao mesmo tempo, lhe dá sua contribuição enquanto mãe-ambiente. Isto faz com que o bebê experiencie angústia, porém esta não é do tipo impensável, pois o lactente conquistou sua integração, e só vai poder ser suportada porque existe a confiança provida por essa mãe-ambiente. O resultado desse processo é o aparecimento do sentimento de culpa (*sense of guilt*) e, mais do que isso, é o fundamento da moralidade.

Como se percebe, Winnicott concorda, de certo modo, com a descrição que Freud oferece para o complexo de Édipo, isto é, que o objetivo que se apresenta na fantasia é o amor libidinal do filho pela mãe e que envolve a morte de alguém, a morte do pai. A punição vem em forma de castração, representada simbolicamente. Essa castração simbólica é uma espécie de alívio para a criança: "A angústia de castração é o que capacita a criança a continuar a viver, ou o que permite ao pai continuar vivo."<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Cf. id. *ibid.*, p. 103.

<sup>147</sup> Cf. id. *Ibid.*

<sup>148</sup> Winnicott, D. W. *HN*, p. 49.

Embora Winnicott aceite essa formulação freudiana do complexo de Édipo, a perspectiva a partir da qual ele vai ser encarado é totalmente outra. Há muitas coisas, como nos aponta Elsa O. Dias, que antecedem a chegada à fase do Édipo.

Firmemente estruturada como uma unidade e tendo-se tornado uma pessoa total, pela integração dos instintos e da responsabilidade acerca dos resultados da vida instintual, pode-se dizer que a criança não está mais sujeita ao risco de psicose. Ela tem agora saúde suficiente para enfrentar – e até para sucumbir – as dificuldades que são inerentes à administração da instintualidade no quadro das relações triangulares.<sup>149</sup>

Só faz sentido usar o termo “complexo de Édipo”, para Winnicott, quando este descreve relações entre pessoas totais (*whole persons*). Portanto, para se alcançar a fase deste complexo, é preciso que a pessoa tenha sido bem cuidada e tenha tido um bom começo, para que seja capaz de lidar com relações triangulares, ou seja, esteja preparada para aceitar a inteira força da capacidade de amar e as suas complicações.<sup>150</sup>

Não é possível, segundo Winnicott, usar o termo “complexo de Édipo” aplicado às relações de apenas duas pessoas, ainda mais quando uma delas, no caso, a criança, ainda não atingiu a capacidade de perceber as pessoas que a rodeiam, nem a si mesma como uma pessoa completa.

Acredito que alguma coisa se perde quando o termo ‘complexo de Édipo’ é aplicado às etapas anteriores em que só estão envolvidas duas pessoas, e a terceira pessoa ou objeto parcial está internalizado, é um fenômeno da realidade interna. 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. No complexo de Édipo, ao menos do meu ponto de vista, cada um dos componentes do triângulo é uma pessoa total, não apenas para o observador, mas principalmente para a própria criança.<sup>151</sup>

O complexo de Édipo é um acontecimento normal e significa saúde em uma criança que vem, desde o seu nascimento, tendo um desenvolvimento suficientemente bom. As dificuldades pertinentes ao estágio edípico não são, explica Elsa. O. Dias, "resultado de

---

<sup>149</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC/São Paulo, 1998, p. 180.

<sup>150</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1963): *The Development of the Capacity for Concern*. *DD*, p. 101.

<sup>151</sup> Winnicot, D. W. loc.cit.

falhas ambientais ou de negligência, mas dificuldades próprias à vida e às relações interpessoais. A criança tem agora suas próprias dificuldades e elas não podem ser prevenidas por cuidado materno adequado."<sup>152</sup> Neste período, desenvolvimento suficientemente bom quer significar, para a criança, que sua família permaneça intacta, que seus pais, que já lhe são bem conhecidos, sejam capazes de tolerar e continuá-la amando, mesmo que ela os ataque com sentimentos que variam entre amor e ódio. No caso contrário, isto é, um desenvolvimento que não teve sucesso suficiente, o que surgem "são defesas contra a angústia que advêm do conflito pulsional. A principal dessas defesas é a repressão, momento em que surge um tipo especial de inconsciente: o inconsciente reprimido"<sup>153</sup>. Antes de indicar saúde, essas defesas podem nos remeter a sintomas que indicam doenças psíquicas causadas por um conflito de ambivalência que não conseguiu chegar a uma boa resolução.

O complexo de Édipo representa assim a descrição de um ganho em saúde. A doença não deriva do complexo de Édipo, mas da representação das idéias e inibição das funções que seguem ao doloroso conflito expresso pelo termo ambivalência, como, por exemplo, quando o menino se percebe odiando, desejando matar e temendo o pai que ele ama e em quem confia, porque está apaixonado pela esposa do pai.<sup>154</sup>

Desta forma, poder-se-ia pensar que, também em Winnicott, o complexo de Édipo é universal, já que é um acontecimento normal da saúde do ser humano. Mas isso não é verdade. O próprio autor nos desautoriza esse tipo de conclusão, pois se esse complexo é saúde, isso pressupõe um certo desenvolvimento do processo de amadurecimento para se chegar até lá e, como se sabe, são muitos os que não conseguem chegar a um momento, em princípio, tão simples quanto este.

Poderia-se ver que no caso neurótico mais ou menos puro o material pré-genital era regressivo e a dinâmica pertencia ao período dos quatro anos, mas, por outro lado, em muitos casos havia doença e uma organização de defesas pertencentes a períodos anteriores da vida do lactente e muitos lactentes na verdade nunca chegaram a uma coisa tão simples como o complexo de Édipo na meninice.<sup>155</sup>

---

<sup>152</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC/São Paulo, 1998, p. 181.

<sup>153</sup> Id. *ibid.* p. 182.

<sup>154</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 50.

<sup>155</sup> WINNICOTT, D. W. (1962): A personal view of the kleinian contribution. *MPFE*, p. 175.

Em outros momentos, Winnicott reafirma esse seu ponto de vista de que não é possível assumir a universalidade do complexo de Édipo. Por exemplo, falando sobre o uso do objeto no contexto de *Moisés e Monoteísmo* de Freud, afirma:

Não é que Freud esteja errado sobre o pai e a quantidade libidinal que se tornou reprimida. Porém, deve-se observar que uma proporção de pessoas no mundo não alcançou o complexo de Édipo. Elas nunca chegaram tão longe no seu desenvolvimento emocional. Portanto, para elas, a repressão da figura paterna libidinizada tem pouca relevância.<sup>156</sup>

Winnicott é da opinião que, caso se queira obter algum avanço, é preciso tomar outro ponto de partida para se estudar teorias como a da psicose, esquizofrenia e paranóia, pois o complexo de Édipo não consegue responder às questões trazidas por esses tipos de problemas psíquicos.

Para se fazer progressos em direção de uma teoria das psicoses utilizável [workable], os analistas devem abandonar a completa [whole] idéia de esquizofrenia e paranóia entendidas em termos de regressão a partir do complexo de Édipo.<sup>157</sup>

Os enfoques, as perspectivas e os pontos de partida mudaram. Winnicott, assim como muitos psicanalistas, trata de pacientes com problemas de ordem psíquica, usando termos e conceitos que estão presentes na psicanálise de Freud e de Klein. No entanto não está mais falando das mesmas coisas que esses autores. A psicanálise de Winnicott não é mais a mesma que a de Freud. Onde residem, afinal, as diferenças entre um e outro e o que isso implica?

As diferenças parecem surgir quando vários pontos da teoria freudiana e winnicottiana aparecem contrastados. As abordagens teóricas de ambos tomam rumos diferentes, pois cada um tinha preocupações diferentes (por exemplo, Freud queria que a sua psicanálise fosse entendida como uma teoria científica nos parâmetros da Física, enquanto que, em Winnicott, essa preocupação já não aparece) e viam o indivíduo que estava sob suas análises de modos diversos.

---

<sup>156</sup> WINNICOTT, D. W. (1969): The use of an Object in the Context of Moses and Monotheism. *PE*, p. 241.

<sup>157</sup> Id. *ibid.* p. 246.

Tentamos, acima, elucidar algumas questões conceituais que nos levam a pensar que algumas, senão muitas, mudanças e rupturas com a psicanálise tradicional foram feitas por parte de Winnicott. Parece-nos, com efeito, que as mudanças que podem ser encontradas nessa psicanálise não apontam apenas para uma alteração do exemplar que servia de base à psicanálise tradicional, mas também implicam, aqui em especial, em uma mudança dos componentes ontológicos de sua teoria. Nesse sentido, devemos, no capítulo seguinte, preparar o terreno para poder mostrar que os elementos filosóficos que subjazem à psicanálise winnicottiana já não são aqueles encontrados na teoria de Freud.



## Capítulo II – Teoria do amadurecimento pessoal

Sei bem que algumas pessoas acharão esta abordagem pouco convincente. No entanto, tentei chamar a atenção para o trabalho que está sendo realizado, do qual vocês poderiam não ter ouvido falar, uma vez que faz parte de uma disciplina de natureza diferente da que praticam. (Winnicott, D. W. Os Bebês e suas Mães. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 42)

### ***1. Introdução***

Apresentamos, neste capítulo, a teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott, formada pelo conjunto de conceitos e idéias que se encontram em suas diversas obras sobre teoria e prática psicanalíticas.<sup>158</sup>

Por ser muito ampla, decidimos adotar certo ponto de vista para a sua leitura. Apresentamos alguns momentos dessa teoria que nos permitem vislumbrar qual ontologia<sup>159</sup> encontra-se aí indicada, com vistas a alcançar a continuidade de ser e sua relação com sentido de ser na teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott.

Constitui-se preocupação da psicanálise tradicional alguns dos seguintes temas: as pulsões, a forma de relacionamento do sujeito com os objetos (bons ou maus), os significados e/ou significantes que o sujeito pudesse produzir em seu discurso. Isso, com efeito, fez com que, mesmo quando o estudo psicanalítico se referisse a crianças muito novinhas, nunca se chegasse ao momento inicial do existir humano, ou melhor, fez com que nunca se olhasse esse momento como sendo decisivo para o trabalho que estava sendo realizado, como indica o próprio Winnicott:

Gradualmente, a psicanálise foi ampliada, de modo a abranger até mesmo as crianças muito novas, digamos de dois anos e meio de idade. Isto,

---

<sup>158</sup> No Brasil, pode-se encontrar uma apresentação muito clara e minuciosa destas idéias e conceitos no livro *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott* escrito por Elsa. O. Dias (2003).

<sup>159</sup> “Ontologia” aqui está referida à idéia de Kuhn que, em sua teoria da mudança de paradigmas da ciência, é chamada de “componentes metafísicos”. Tentaremos mostrar, nas secções seguintes, alguns destes componentes da teoria do amadurecimento de Winnicott.

entretanto, não foi suficiente para o objetivo que temos em vista aqui, uma vez que as criancinhas de dois anos e meio estão, surpreendentemente, muito distantes de seus primeiros meses de vida, a menos que sejam doentes e imaturas.<sup>160</sup>

Otto Rank e Melanie Klein são autores que, à primeira vista, poderiam ser citados como dois daqueles que tentaram trazer alguma contribuição para os momentos iniciais. Porém só à primeira vista. Rank, em sua teoria sobre o trauma do nascimento, estava preocupado com a etimologia da angústia e não com o bebê em seu momento inicial. Ademais, suas concepções já foram criticadas inclusive pelo próprio Freud, que as colocou em dúvida, pois considerava-as altamente contestáveis (*höchst anfechtbar*) teoricamente.<sup>161</sup>

Quanto a Klein, embora ela tenha voltado sua atenção para os relacionamentos iniciais entre mãe e bebê, ela não chegou a investigar a possibilidade de que problemas psíquicos pudessem estar ligados aos estágios mais iniciais do existir e não encerrados nas fantasias do bebê com relação a um seio bom ou mau.<sup>162</sup>

A psicanálise, todavia, continuou avançando na constituição da sua história. E foi Winnicott quem chamou a atenção para a importância desses primeiros momentos da vida do ser humano através da apresentação dos estágios iniciais da vida do bebê.

Assim, torna-se importante investigar esses momentos, uma vez que, parece-nos, remetem à problemática ontológica do início do sentido de ser. Esta, na teoria do amadurecimento de Winnicott, vai nos levar a uma discussão anterior, relativa à continuidade de ser.

Para que tal estudo seja possível, é preciso atentar para o fato que o paradigma a conduzir essa investigação não é mais o mesmo que conduziu Freud em suas pesquisas, ou seja, aquele da teoria das pulsões reforçado pela da sexualidade, tendo como exemplar paradigmático o complexo de Édipo.<sup>163</sup> O que estamos nos referindo aqui é o da teoria do

---

<sup>160</sup> WINNICOTT, D. W. *BM*, p. 33.

<sup>161</sup> Cf. FREUD, S. *Hemmung, Symptom und Angst*. *GW*. Band XIV. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1991, p. 166.

<sup>162</sup> Para Winnicott, suas idéias sobre os estágios iniciais e as fantasias dos bebês teorizadas por Klein são conceitos completamente diferentes. Sobre essas idéias de Klein, ele diz, com certa ironia, que é “um ponto de vista interessante, do tipo extremo”. Cf. WINNICOTT, D.W. Carta a Betty Joseph, 13 de abril de 1954. In: *GE*, P. 52.

<sup>163</sup> Note-se que a questão dos instintos (*instincts*), da sexualidade ou do complexo de Édipo não deixou de ter sua importância na psicanálise winnicottina, mas eles não possuem a mesma centralidade que têm na teoria

amadurecimento pessoal, que tem, como exemplar, o bebê no colo da mãe.<sup>164</sup> Esta teoria é formada pelo conjunto das concepções e idéias que Winnicott usa para constituir a sua teoria e prática psicanalíticas e diz respeito ao desenvolvimento emocional e psíquico do ser humano desde o seu nascimento. Tentamos fazer uma apresentação dela, no que segue, que não pretende ser completa. Abordamos a fase que vai da solidão essencial ao Eu sou, dedicando a última secção deste capítulo às angústias impensáveis. A apresentação será feita tendo como enfoque a continuidade do ser e o alcance da discussão sobre o sentido de ser.

## 2. Os momentos<sup>165</sup> iniciais do existir

A discussão sobre os momentos iniciais está diretamente ligada com a questão do ser. Por isso, poder-se-ia perguntar: Quando o bebê nasce, já existe um sentido de ser? Esta pergunta não questiona se ele é um ser humano ou não, já que a resposta é evidente, podendo somente ser afirmativa. Sabe-se que, já no útero, o bebê é capaz de ter experiências pessoais, devendo-se observar que “a capacidade para a experiência, e a natureza muito peculiar do que quer que seja experiência, está em consonância com o grau extremo de imaturidade do bebê”.<sup>166</sup>

Dizer que alguém é um ser humano ainda não é o suficiente para dizer o que é ser, mesmo que ser humano seja a condição de possibilidade para que essa questão possa ser colocada. Ao que é humano é atribuído ser e, desde Aristóteles,<sup>167</sup> sabe-se que o ser se diz de diferentes modos.

O ser é ao mesmo tempo o mais vazio e o mais pleno, o mais geral e o mais único, o mais compreensível e o mais resistente ao conceito, o mais usado e o que sempre está em advento, o mais familiar e o mais

---

freudiana. Para uma discussão sobre esse tema, ver SANTOS, E. S. *As angústias Impensáveis em relação à Angústia de Castração*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2000.

<sup>164</sup> Cf. LOPARIC, Z. Winnicott e Melanie Klein: conflito de paradigmas”. In: CATAFESTA, 1997, p. 58.

<sup>165</sup> Optamos aqui pelo termo “momentos” ao invés de “estágios iniciais”, tal como é utilizado por Winnicott, pois gostaríamos de indicar a idéia, já avançada na tese de doutorado de DIAS, “A Teoria das Psicoses em Winnicott” (1998), de que existe um caráter temporal premente em certos distúrbios emocionais graves, como, por exemplo, na esquizofrenia.

<sup>166</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das psicoses de D. W. Winnicott*. Tese de doutorado, PUCSP, 1998, p. 103.

<sup>167</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *SuZ*, p. 03.

abissal, o mais esquecido e o mais lembrado, o mais pronunciado e o mais silenciado.<sup>168</sup>

Por isso, no que diz respeito à psicanálise, a título de exemplo, poder-se-ia dizer que há o modo de ser saudável, de ser neurótico, de ser psicótico (não se deve pensar que o modo de ser é uma opção de se ser de certo jeito ou de outro, não é uma escolha de modo de vida; ele não indica uma opção, mas sim indica, na abertura das várias possibilidades, como se é). No caso dos bebês em estado de dependência absoluta, poder-se-ia citar os modos de ser que Winnicott denomina de estados excitados e tranqüilos.

Assim, já que pretendemos abordar a teoria do amadurecimento a partir dos seus componentes ontológicos, tomando para isso os momentos iniciais do existir, será preciso tentar responder o que significaria ser para Winnicott nesse início.

Deve-se fazer notar, entretanto, que, depois do advento de *Ser e Tempo* de Heidegger, questionar o que é o ser não nos leva a uma conclusão a respeito desse tema, pois, como já dito, o ser se diz de muitas maneiras diferentes e as tentativas de sua definição não o abarca.<sup>169</sup> Por isso, a questão mais coerente, de acordo com Heidegger, seria aquela que pergunta pelo sentido do ser. Assim, no que diz respeito à psicanálise winnicottiana, dever-se-ia questionar: Já existe um sentido de ser desde os momentos iniciais? Se sim, qual seria? Se não, quando ele se constitui, se é que se constitui? Caso não se constitua, dever-se-ia perguntar ainda, por quê?

Por estarmos lidando com a psicanálise de Winnicott e, por conseqüência, com a sua teoria do amadurecimento pessoal, caberia perguntar, antes de tudo, se tais questionamentos poderiam ser feitos a essa teoria psicanalítica. Nesse sentido, surgiria uma questão desse tipo: quando começa o amadurecimento? Um sentido de ser começa no início, mas qual início? Não é possível estabelecer a relação entre essas duas questões de forma tão simples. Primeiro porque o início do amadurecimento – assim como uma definição de quando é que passa a existir um ser humano – não pode ser definido em uma data certa e segura que nos permitisse dizer: “Eis! A partir de agora começa o ser humano e o seu amadurecimento”. Contudo o que é possível de ser dito, segundo Winnicott, é que no início “existe um simples estado de ser [*simple state of being*] e uma consciência [*awareness*] incipiente da

---

<sup>168</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Stuttgart: Neske, 1961, p. 224.

<sup>169</sup> Cf. idem p. 04.

continuidade de ser [*continuity of being*] e da continuidade do existir no tempo [*continuity of existence in time*]]”.<sup>170</sup>

Isso nos remete à segunda parte da questão, aquela que diz respeito ao sentido de ser. Como se observa na citação, Winnicott fala de estado de ser, continuidade de ser e continuidade do existir no tempo. Logo, pergunta-se imediatamente: sentido e continuidade de ser são as mesmas coisas? Ao que parece, não. Porém continuidade do existir no tempo não teria algo a ver com o sentido do ser?

Essas questões nos mostram, por um lado, que a psicanálise de Winnicott possui componentes ontológicos, ou metafísicos nos termos de Kuhn, que constituem a matriz disciplinar da teoria do amadurecimento pessoal e que nos levam a colocar outras questões à teoria psicanalítica. Tais questionamentos, agora, passam a colocar o *ser* no centro da discussão.

Essas problemáticas, entretanto, indicam que a investigação deve apresentar o que na teoria winnicottiana pode ser entendido por continuidade de ser. Tomando essa continuidade como ponto de partida, poder-se-ia falar em sentido de ser. Isso leva o leitor, com justiça, a querer saber qual é o propósito de tal empreitada, ou seja, qual é a tese que se encontra na base desse trabalho. Esta é a seguinte: considera-se que a teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott, que tem como fundamento a continuidade de ser, possui algumas afinidades com o conceito de acontecimento de Heidegger, que tem seu fundamento na questão pelo sentido de ser. Na medida em que existem afinidades, também será possível perceber diferenças, sendo que o estudo tanto destas como daquelas permitirão trazer contribuições para a psicanálise e para a filosofia.

Entre os estágios iniciais descritos por Winnicott, encontram-se o pré-natal, que traz assuntos relativos à espontaneidade e reatividade do bebê, à experiência de nascimento; o estágio da primeira mamada teórica, que corresponde aos estados tranquilos e excitados do bebê e às tarefas de integração no espaço e no tempo, do alojamento da psique no corpo, do início do contato com a realidade; a constituição do si-mesmo primário. Todos esses temas já foram apresentados com muita clareza e cuidado por Elsa O. Dias (2003), cuja exemplaridade nos impede de reproduzi-los e lança-nos a tentar problematizar alguns

---

<sup>170</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 135.

elementos ontológicos da teoria winnicottiana, como os que seguirão, a fim de preparar o desenvolvimento da tese.

### 3. Ser na solidão essencial

Winnicott, em um dos seus artigos intitulado “Fear of Breakdown” (1963), muito rico em questões relativas à continuidade e à quebra do ser, apresenta um argumento que é de grande complexidade, a saber: “somente a partir da não-existência pode a existência começar”.<sup>171</sup> O contexto no qual se encontra essa frase diz respeito à procura por uma não-existência (*non-existence*) pessoal. Todavia esse argumento poderia, parece-nos, ser remetido às questões gerais do início do existir, que estão presentes na teoria do amadurecimento pessoal. O problema é saber como se passa da não-existência à existência, ou seja, do que não-é para o que é. Como se passa do não-ser para o início do ser? Qual o significado dessa sentença em Winnicott? Embora essas questões sejam complexas, uma resposta poderia ser dada de forma simples e direta: torna-se ser através do cuidado e da confiabilidade provida pelo ambiente.

Assim, quando o bebê nasce, existe um meio-ambiente<sup>172</sup> que o sustém. Nesse momento, a dependência em relação ao ambiente e à mãe (ou mãe substituta) é absoluta e cuidado nesse momento significa adaptação absoluta às necessidades (*needs*) do bebê. O que existe nesse estágio inicial ainda não é um bebê que tem uma unidade individual ou um si-mesmo, *self*<sup>173</sup>, que é por si. O que existe aí é um par que, juntos, formam uma unidade, em que não é possível pensar um (o bebê) sem os cuidados e a existência do outro (a mãe).

Ao examinarmos as raízes mais precoces do desenvolvimento emocional, encontramos uma dependência cada vez maior. Nos estágios iniciais a dependência do ambiente é tão absoluta que não há

---

<sup>171</sup> WINNICOTT, D. W. (1963): Fear of Breakdown. *PE*, p. 95.

<sup>172</sup> O meio-ambiente, nesse estágio inicial do existir do bebê, está referido a mãe comum devotada. “Devoção” descreve “a característica essencial sem a qual a mãe não pode dar sua contribuição, uma adaptação sensível às necessidades de seu bebê”. WINNICOTT, D. W. (1952): Psicose e cuidados maternos. *TPP*, p. 376. Ver também: WINNICOTT, D. W. (1960) Ego integration in terms of true and false self. *MPFE*, p. 148.

<sup>173</sup> “Si-mesmo” não deve ser pensado como uma coisa em si ou, simplesmente, como coisa. “Si-mesmo” refere-se à pessoa que sou num modo de ser espontâneo e ao sentir-se real nas minhas relações com o mundo. “Para mim o self, que não é o ego, é a pessoa que eu (me) sou, que é somente eu (me), que tem uma totalidade baseada na operação do processo de amadurecimento”. In: WINNICOTT, D. W. (1970): On the basis for self in body. *PE*, p. 271.

utilidade alguma em pensarmos no novo indivíduo humano como sendo ele a unidade. Nesse estágio, a unidade é o conjunto ambiente-indivíduo (...), unidade da qual o novo indivíduo é apenas uma parte. Nesse estágio tão inicial não é lógico pensarmos em termos de indivíduo, e não apenas devido ao grau de dependência ou apenas porque o indivíduo ainda não está em condições de perceber o ambiente, mas também porque ainda não existe ali um si-mesmo individual capaz de discriminar entre o EU e o não-EU.<sup>174</sup>

Isso nos ajuda a tentar entender melhor esse paradoxo da passagem do não-ser ao ser em Winnicott. Um bebê não existe sozinho, pois neste estado ele não chega a lugar algum, mesmo que possa contar de início com o seu potencial herdado de amadurecimento. Enfim, sozinho ele não é. Para se tornar ser é preciso a presença de uma outra pessoa que cuida. Ser significa, nos momentos iniciais do existir, ser um dois-em-um humano.<sup>175</sup>

Assim, é a presença e o cuidado providos pelo ambiente que permitem que um sentido de existência, que ainda não estava estabelecido, possa ir se instalando. Winnicott ressalta que um estado entre o não-ser e ser precisa ser considerado nesse início do existir. Por isso, segue a questão: “Qual é o estado do indivíduo humano quando o ser emerge do interior do não-ser?”<sup>176</sup>

Esse estado é o da *solidão essencial* (*essential aloneness*), que só pode existir em condições de dependência máxima<sup>177</sup> e não quer dizer ser sozinho. Desde esse momento, que não constitui nenhum ponto determinado desse início, é preciso pensar que o ser começa a existir como continuidade de ser (*continuity of being*). A existência se dá a partir do sentido de continuidade de ser e ela não deve ser interrompida pelas possíveis intrusões do ambiente. Isso nos remete à importância do cuidado. Nesse início, o cuidado provido pelo ambiente, além de ser adaptativo às necessidades do bebê, também deve protegê-lo de qualquer interrupção do seu continuar a ser, já que, nesse início de dependência máxima, está totalmente indefeso.

Aqui, neste início, a continuidade do ser [*continuity of being*] do novo indivíduo é destituída de qualquer conhecimento sobre a existência do ambiente e do amor nele contido, sendo este o nome que damos (nesse

---

<sup>174</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 131

<sup>175</sup> Cf. LOPARIC. Z. A teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal. *Revista Infante*, dez. 1999, p. 22.

<sup>176</sup> Id. *ibid.*

<sup>177</sup> Id. *ibid.* p. 132.

estágio) à adaptação ativa de uma espécie e dimensões tais, que a continuidade do ser não é perturbada por reações contra a intrusão.<sup>178</sup>

Winnicott aponta que o estado anterior ao da solidão é um estado de não-estar-vivo (*unaliveness*). Isso, por sua vez, não quer dizer estar morto, embora esse estado possa dar o colorido sobre as idéias que se tem sobre morte, qual seja: “de que existe um estado de não-estar-vivo cheio de paz”.<sup>179</sup> Note-se, é preciso que o ambiente possa prover cuidados constantes para que a continuidade de ser não seja interrompida, ainda que o ser que acabara de surgir não tenha noção alguma de que é esse cuidado que assegura (*hold*) a sua possibilidade de ser.

É importante observar que existem dois conceitos operando aqui: o de continuidade de vida e o de continuidade de ser. Embora ambos tratem da continuidade, não são a mesma coisa. Quando caminham harmoniosamente juntos dão significado ao que chamamos de existência humana. Porém é possível pensar em pessoas que sofrem de distúrbios psíquicos graves, como as psicóticas, que podem viver uma vida, mas não encontrar um sentido real nela, pois, em algum momento do seu amadurecimento, sua continuidade de ser foi interrompida<sup>180</sup> o que não impede, dependendo da gravidade da quebra, que elas possam levar uma vida, de continuar vivendo através, por exemplo, de um falso si-mesmo (*self*), porém esse estar-vivo vai sempre carecer de um sentido que faz a vida valer a pena de ser vivida.

Este estado de solidão essencial, que é característico do começar a existir humano, será esquecido com o passar do tempo. No entanto, por ser a marca do ser em seu início, o momento do qual ele emerge, ele sempre será inerente à existência humana.

Com exceção do próprio início, não haverá jamais uma reprodução exata desta solidão fundamental e inerente. Apesar disso, pela vida afora do indivíduo continua a haver uma solidão fundamental, inerente e inalterável, junto a qual continua existindo a inconsciência [unawareness] das condições indispensáveis a este estado de solidão.<sup>181</sup>

---

<sup>178</sup> Id. *ibid.*

<sup>179</sup> Id. *Ibid.*

<sup>180</sup> Ainda neste capítulo serão apresentados mais alguns pontos relevantes sobre a interrupção da continuidade de ser, precisamente no item “Ameaça ao sentido de ser: angústias impensáveis”.

<sup>181</sup> Id. *ibid.*



Desse modo, diferentemente do que pensava Freud, para Winnicott, “o indivíduo emerge não do inorgânico, mas da solidão”.<sup>182</sup> Isso quer dizer que a passagem de um estado de não-ser para o de ser, ou seja, a passagem da idéia de um primeiro despertar, que possibilita a idéia de um não-estar-vivo cheio de paz para a de uma continuidade de ser, se dá através do estado de solidão essencial, que é garantido pelo cuidado provido pelo ambiente.

A partir desse estado, é possível começar a investigar o estabelecimento dos diferentes estágios a serem alcançados e conquistados gradativamente na continuidade do ser de acordo com o seu amadurecimento.

#### **4. Requisitos iniciais e essenciais para o ser**

Para que um sentido de ser possa ter início, é necessário pressupor um estado e uma condição que são essenciais. O estado que é preciso pressupor e no qual o bebê se encontra quando nasce é o da dependência absoluta. A condição é de que a mãe seja suficientemente boa<sup>183</sup> e que, nesse início, desde alguns meses antes do nascimento do bebê e alguns meses depois, ela seja uma mãe comum devotada. Esse estado e essa condição se encontram englobados no que é denominado ambiente.

Passemos a um esclarecimento mais detalhado do que é essa condição, esse estado e esse meio ambiente.

##### ***4.1. O Ambiente e a dependência absoluta***

O estado de dependência absoluta deve ser estudado junto com o ambiente, já que, juntos, eles constituem o lugar onde o bebê encontrará as suas bases para começar a estabelecer um sentido de ser.

---

<sup>182</sup> Id. *ibid.* p. 133.

<sup>183</sup> *Suficientemente boa* quer dizer boa na medida certa, sem exageros para mais ou para menos no seu cuidado com o bebê, isto é, adaptação às necessidades físicas do bebê proporcionando, num primeiro estágio, um sentimento de segurança e confiabilidade no ambiente. Cf. Winnicott, D. W. (1967): The concept of clinical regression compared with that of defense organization. *PE*, p. 199. Maiores detalhes sobre a expressão “suficientemente boa” podem ser encontrados em DIAS, E. O. *A Teoria do amadurecimento de D.W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003, pp. 133-141.

A provisão para o bebê começa pelo aspecto físico ainda quando ele está no útero. Depois, a provisão, que ainda é física, auxilia na constituição psicológica do bebê. Winnicott anuncia aqui um paradoxo: o bebê é dependente porque necessita de cuidados ambientais e, ao mesmo tempo, independente porque possui uma tendência inata ao amadurecimento. Por um lado, quando o bebê nasce, “há tudo o que é herdado, incluindo a tendência ao amadurecimento, e talvez tendências patológicas herdadas, estas têm uma realidade própria, e ninguém pode alterá-las; por outro lado, ao mesmo tempo, o amadurecimento depende para sua evolução da provisão ambiental”.<sup>184</sup> Esse paradoxo não é para ser resolvido, mas sim apenas aceito. Pois assim é a existência humana desde o seu início, uma sucessão de paradoxos que não podem ser resolvidos. O que pode ser dito é que o ser humano não vai por si, embora seja possuidor de certas tendências, como a de amadurecimento; é necessário que haja a presença de um outro para se poder ser. O modo fundamental de existência do ser humano nos estágios iniciais é o de um *iniciar-se com*<sup>185</sup> (*start with*), momento em que o bebê se encontra [*becomes*] fundido ao *self* da mãe.

A criança no estado de dependência absoluta necessita que o ambiente facilite seu amadurecimento para que o seu ir-sendo (*going-on-being*), sua continuidade de ser, não sofra interrupções. Entretanto o ambiente não tem mais do que a função de auxiliar e sustentar o começo do existir. Ele é um apoio (*holding*) para que o ser que está surgindo, o bebê, possa manter-se existindo.

Podemos dizer que o ambiente favorável torna possível o progresso continuado dos processos de amadurecimento. Mas o ambiente não faz a criança. Na melhor das hipóteses possibilita à criança concretizar o seu potencial.<sup>186</sup>

A mãe consegue lidar com essa complexidade inicial da adaptação através de um estado especial, que Winnicott chama de preocupação materna primária. Estado este no qual a mãe, alguns meses antes do nascimento e algumas semanas depois do bebê ter nascido, encontra-se totalmente devotada ao seu bebê. Através da preocupação materna primária, é possível pensar que “a mãe está, ela mesma, em um estado de dependência e

---

<sup>184</sup> WINNICOTT, D. W. (1963): From dependence towards independence in the development of the individual. *MPFE*, p. 84-85.

<sup>185</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. *FID*, p. 17-18.

<sup>186</sup> WINNICOTT, D. W. (1963): loc. cit.

vulnerável”<sup>187</sup> sendo, por isso, importante o apoio dado pelo “pai da criança (digamos seu marido), pela mãe, pela família e pelo ambiente social imediato”.<sup>188</sup> Quanto ao bebê, como já foi mencionado, a dependência dos cuidados da mãe é absoluta. Winnicott esclarece:

(...) ao chegar ao fim da gravidez e nas primeiras semanas depois do nascimento de uma criança a mãe está preocupada com (ou melhor, ‘devotado ao’) o cuidado do seu bebê, que de início parece ser parte dela mesma; além disso, ela está muito identificada com o bebê e sabe muito bem como é que o bebê está se sentindo. (...) Deste modo a própria mãe está em um estado dependente e vulnerável. É para este estágio que uso as palavras dependência absoluta ao me referir ao estágio do bebê.<sup>189</sup>

Este estado de dependência absoluta e a provisão ambiental que o bebê recebe desde o seu início têm como função garantir o seu vir-a-ser e a sua continuidade de ser, a fim de que ele não precise ter que reagir às intrusões causadas pelo ambiente.

Todos os processos de uma criatura viva constituem um vir-a-ser, uma espécie de plano para a existência. A mãe que é capaz de se dedicar, por um período, a essa tarefa natural, é capaz de proteger o vir-a-ser do seu bebê. Qualquer irritação, ou falha de adaptação, causa uma reação no lactente, essa reação quebra esse vir-a-ser. Se reagir a irritações é o padrão da vida da criança, então existe uma séria interferência com a tendência natural que existe na criança de se tornar uma unidade integrada, capaz de ter um *self* com um passado, um presente e um futuro.<sup>190</sup>

Como se pode notar, a presença daquele que cuida é de fundamental importância para o possível vir-a-ser de cada um, ou seja, para a abertura das possibilidades de ser do ser humano. Dedicaremos, portanto, um pouco mais de atenção ao significado e importância da preocupação materna primária.

#### **4.2. Preocupação materna primária**

Winnicott compreende por preocupação materna primária uma condição que, gradualmente, desenvolve-se e torna-se um estado de sensibilidade aumentada durante e,

---

<sup>187</sup> Id. *ibid.*

<sup>188</sup> Id. *ibid.*

<sup>189</sup> Id. *ibid.*

<sup>190</sup> Id. *ibid.* p. 86.

especialmente, no final da gravidez, continua por algumas semanas depois do nascimento da criança e não é facilmente recordada, uma vez tendo a mãe se recuperado dela.<sup>191</sup>

Este é um estado organizado que, segundo Winnicott, se não fosse pela gravidez, poderia ser considerado uma doença psíquica, na qual o que se poderia encontrar é “um estado dissociado ou uma fuga, ou mesmo uma perturbação a um nível mais profundo tal como um episódio esquizóide, no qual algum aspecto da personalidade assume temporariamente o controle”.<sup>192</sup>

É a partir desse estado que a mãe pode criar um ambiente no qual o bebê que acabou de nascer consegue manter o seu continuar a ser, que não deve ser interrompido por intrusões do ambiente que o fazem reagir, ao invés de possibilitar o seu seguir sendo. Esse continuar a ser só pode ser provido por uma adaptação suficientemente boa das necessidades iniciais do bebê e essa adaptação igualmente só pode ser realizada por alguém que desempenhe a função de uma mãe comum devotada, ou seja, que esteja experienciando o seu momento de preocupação materna primária.

A mãe que desenvolve o estado que chamei ‘preocupação materna primária’ fornece um *setting* no qual a constituição do bebê pode se mostrar, suas tendências de desenvolvimento podem começar a se revelar e o bebê pode experimentar um movimento espontâneo e dominar as sensações apropriadas a esta fase inicial da vida.<sup>193</sup>

Por devoção, em “mãe comum devotada”, não se deve entender um apego fervoroso a um objeto de veneração especial, nem mesmo isso tem a ver com uma dedicação zelosa e escrupulosa tal como se pressupõe em certas atitudes sentimentalistas. Por comum, deve-se pensar em uma mãe que se caracteriza pela sua simplicidade cotidiana, não precisando ser excepcional para realizar as tarefas de maternagem. Nas palavras de Winnicott:

Pode-se eliminar o sentimentalismo da palavra “devoção” e utilizá-la para descrever a característica essencial sem a qual a mãe não pode dar sua contribuição, uma adaptação sensível e ativa às necessidades de seu bebê, necessidades que no início são absolutas. Esta palavra, devoção, também nos lembra que, para sair-se bem em sua tarefa, a mãe não precisa ser inteligente.<sup>194</sup>

---

<sup>191</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1956): Preocupação Materna Primária. *TPP*, p. 493.

<sup>192</sup> Id. *ibid.* p. 494.

<sup>193</sup> Id. *ibid.* p. 495.

<sup>194</sup> WINNICOTT, D. W. (1952): Psicoses e cuidados maternos. *TPP*, p. 376.

As reações excessivas às intrusões ambientais impedem o ir-sendo (*going-on-being*) do bebê e, em consequência, o ser que estava começando a fixar suas raízes na existência, através do seu continuar a ser, é aniquilado e as consequências para o seu existir podem ser graves.

(...) quando a mãe fornece uma adaptação suficientemente boa à necessidade, a própria linha de vida do bebê é muito pouco perturbada por reações à invasão (naturalmente, são as reações à invasão que contam, não as invasões em si). Fracassos maternos produzem fases de reação à invasão e estas reações interrompem o ‘continuar a ser’ do bebê. Um reagir excessivo não produz frustração, mas sim uma *ameaça de aniquilação*. Esta, na minha opinião, é uma angústia primitiva muito real, que surge muito antes de qualquer angústia que inclua a palavra morte em sua descrição.<sup>195</sup>

Antes de começar a tratar desses fracassos causados pelo cuidado com o bebê, deve-se ainda tratar do que significa cuidado nessa teoria do amadurecimento pessoal.

### **4.3. Cuidado Materno**

Duas são as condições necessárias para que o bebê se saia bem no seu começar a ser: que exista uma preocupação materna primária e que o cuidado provido seja suficientemente bom.

Uma das condições de possibilidade para que um sentido de ser possa começar a existir e para que este possa ser mantido com o amadurecimento do bebê como uma continuidade ininterrupta é que ele receba cuidados de uma mãe que é suficientemente boa. Isto quer dizer que a mãe provê cuidados na medida certa, ou seja, que ela se adapta às necessidades fisiológicas do bebê, através de sua identificação com ele, sem deixar de fazer alguma coisa e também sem fazer em excesso, pois “nesse estágio o lactente necessita, e na realidade consegue, uma provisão ambiental que tem certas características: satisfaz as necessidades (*needs*) fisiológicas. Aqui a fisiologia e a psicologia ainda não se tornaram distintas, ou estão ainda no processo de fazê-lo. A provisão é confiável (*reliable*). Mas a provisão ambiental não é mecanicamente confiável. Ela é confiável de um modo que

---

<sup>195</sup> WINNICOTT, D. W. op. cit. p. 496.

implica a empatia materna”.<sup>196</sup> Com esse cuidado suficientemente bom, o bebê está capaz de ter uma existência pessoal, de construir gradativamente seu si-mesmo e de criar um mundo subjetivo onde ele pode iniciar o seu habitar no mundo.<sup>197</sup>

Em minha terminologia, a mãe suficientemente boa é aquela que é capaz de ir ao encontro das necessidades [able to meet the needs] do bebê no início, e satisfazê-las tão bem que a criança, na sua saída da matriz do relacionamento mãe-filho, é capaz de ter uma breve experiência de onipotência.<sup>198</sup>

Esse cuidado provido pela mãe é a base para que o bebê possa começar a fixar a sua existência no mundo, tal qual o conhecemos, como uma pessoa. O bebê, que ainda estava vivendo em um estado de solidão essencial, pode, a partir do cuidado que lhe é provido, arriscar-se a sair em direção de algo que ainda lhe é desconhecido, mas que, quando gradativamente é alcançado, lhe dá a oportunidade de começar a existir como uma continuidade de ser, ou seja, com o tempo, vai tornando-se mais segura e nela o bebê pode se fiar para começar a sua existência.

Com ‘o cuidado que ele recebe de sua mãe’ cada lactente é capaz de ter uma existência pessoal, e assim começa a construir o que pode ser chamado continuidade de ser (*continuity of being*). Na base dessa continuidade do ser, o potencial herdado se desenvolve gradualmente no indivíduo lactente.<sup>199</sup>

Assim, é necessário pressupor que seja fundamental para o estabelecimento de um sentido de ser que o começar a ser de uma pessoa tenha sido suficientemente bem provido pela mãe (ou mãe substituta), pois, caso contrário, “se o cuidado materno não é suficientemente bom então o lactente realmente não vem a existir; uma vez que não há continuidade do ser; ao invés disso a personalidade começa a se construir baseada em reações a irritações do meio”.<sup>200</sup> Note-se que “existir” aqui pressupõe uma presença física e tem o sentido de um existir próprio, autêntico, em contraposição à possibilidade de um existir falso, que consiste em se defender das intrusões do meio ambiente, numa tensão em se manter vivo e não deixar acontecer algo que ameace tal existência.

---

<sup>196</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The theory of the parent-infant relationship. *MPFE*, p. 48.

<sup>197</sup> Os temas do criar e mundo subjetivo serão apresentados na seqüência. Aqui nos interessa apenas as condições iniciais que tornam possível se pensar em tais temas.

<sup>198</sup> WINNICOTT, D. W. (1962): Ego integration in child development. *MPFE*, p. 57.

<sup>199</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The theory of the parent-infant relationship. *MPFE*, p. 54.

<sup>200</sup> Id. *ibid.*

Portanto, no início, que pode durar mais para uns do que para outros, é preciso que o cuidado materno se faça valer através da presença efetiva da mãe que se encarregará de dar conta das necessidades iniciais do seu bebê.

Conclui-se, dessa forma, que só uma mãe, e sobretudo uma que seja suficientemente boa, pode garantir o início de um sentido de existência para um bebê? A resposta é não. Embora a ênfase desse momento inicial recaia sobre a figura da mãe, que é a pessoa mais indicada, o que é fundamental para o início do ser é o cuidado materno suficientemente bom, que vai ser provido ao bebê, podendo esse cuidado ser de uma mãe substituta que seja igualmente devotada (ou mesmo por um pai que esteja envolvido nesse modo de devoção ao seu bebê).

Agora podemos dizer por que consideramos a mãe do bebê como a pessoa mais adequada para cuidar daquele bebê; é ela que pode atingir este estado especial de preocupação materna primária, sem ficar doente. Porém, uma mãe adotiva, ou qualquer mulher que possa ficar doente no sentido de apresentar uma 'preocupação materna primária', pode ser capaz de se adaptar suficientemente bem, por ter alguma capacidade de se identificar com o bebê.<sup>201</sup>

Esse cuidado proporciona a possibilidade de o bebê se sentir seguro e confiante para poder, já desde o seu início, lançar mão do seu potencial criativo. Poder criar é o requisito essencial para a futura vida emocional, cultural e social, bem como para se poder-ser no mundo. Passemos, então, à investigação de alguns aspectos da criatividade na teoria do amadurecimento de Winnicott.

## **5. A Criatividade e o brincar para poder-ser**

A criatividade está, de acordo com Winnicott, presente tanto no viver momento a momento de uma criança com deficiências mentais que frui ao respirar, como na inspiração de um músico ao descobrir o que quer compor. Ela é algo da natureza humana que se realiza graças à relação mãe-bebê.<sup>202</sup>

---

<sup>201</sup> WINNICOTT, D. W. (1956): *Preocupação Materna Primária*. *TPP*, p. 497.

<sup>202</sup> WINNICOTT, D. W. *PR*, p. 69.

O estudo da criatividade visto por esse ponto de vista winnicottiano é importante, porque pode auxiliar aqueles que estão procurando se constituir como um si-mesmo (*self*) integrado, isto é, como pessoas inteiras que possuem experiências criativas. Winnicott escreve:

Constitui experiência freqüente no trabalho clínico o contato com pessoas que desejam ajuda, que buscam o si-mesmo e que estão tentando encontrar-se nos produtos de suas experiências criativas. Mas, para auxiliar esses pacientes temos de saber sobre a própria criatividade (...) torna-se necessário um estudo em separado da criatividade como aspecto da vida e do viver total.<sup>203</sup>

Desse modo, a criatividade que estuda Winnicott não é aquela dos estetas, mas sim uma mais fundamental, ela diz respeito ao estar vivo de cada um. Segundo ele, criatividade é uma proposição universal e relaciona-se ao estar vivo.<sup>204</sup>

A partir do trabalho com bebês e seus pacientes que sofriam de graves distúrbios emocionais ou não, Winnicott percebeu que o homem não podia ser pensado em termos de pulsionalidade e que o eu (*me*) de uma pessoa, assim como o sentido de realidade, deveria ser alcançado e constituído por esse ser que estava surgindo, isto é, pelo próprio bebê. Percebe-se, portanto, que:

Winnicott postula toda uma fase inicial em que ainda não há um si-mesmo constituído, mas um ser não-integrado, vivendo num estado de solidão essencial. A fissura humana fundamental não é pulsional, mas se dá entre o isolamento primordial e inextinguível do ser humano e sua tendência a abrir-se para relações com o outro e com o mundo. A integração inclui o encontro com a realidade.<sup>205</sup>

Falou-se acima de um ser não-integrado, isso nos leva ao postulado teórico de Winnicott de um estado inicial, em que o que se tem não é ainda uma unidade integrada. Ele escreve:

Uma pequena quantidade de teoria é necessária se se quer alcançar o lugar onde as crianças habitam – um lugar estranho – onde *nada foi ainda separado como não-eu*, onde, portanto, não há *ainda um eu* (...) Não é que o bebê se identifique ele ou ela mesma com a mãe, mas sim

---

<sup>203</sup> Id. *ibid.* p. 54.

<sup>204</sup> Cf. *id. ibid.*, p. 67

<sup>205</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC-SP, 1998, p. 61.



que não há nenhuma mãe, nenhum objeto externo ao si-mesmo que seja conhecido; e mesmo esta afirmação é errada porque ainda não há um si-mesmo. Pode ser dito que o si-mesmo da criança, nesse primeiro estágio, é apenas potencial.<sup>206</sup>

Como ser humano, esclarece Elsa O. Dias, o bebê é apenas potencial: não tem um eu nem um não-eu, não tem objetos, metas ou interesses. A não-integração é um estado pré-objetal e pré-representacional. (Dias, E. O., 1998: 71).

Através da alteração entre estados de excitação e de descanso, ocorrem pequenas experiências de integração e, assim, o bebê vai conquistando aos poucos a integração e o seu *status* como uma unidade de forma estável e consistente, deste modo as conquistas do amadurecimento vão se tornando possíveis.

O bebê deve alcançar o estado unitário, um eu unitário, para poder estabelecer relações consigo mesmo e os objetos do mundo externo. É uma jornada a ser percorrida, durante a qual conquistas devem ser realizadas. Estas são graduais e “se dão através de integrações de muitos níveis e envolvem a constituição paulatina de um si-mesmo como identidade, concomitante ao início da instalação no mundo”.<sup>207</sup> Essas conquistas dizem respeito à possibilidade de alcançar estados em que o bebê se pudesse falar expressar-se-ia assim: “*Eu Sou*”, “eu posso criar”, “eu existo em um mundo que é não-eu e interajo como ele”.<sup>208</sup> Desse modo, para Winnicott, todos os estados do ser precisam ser alcançados e experienciados.

Conquistas como essas não vão por si. Elas só podem acontecer, como já foi mencionado, a partir de um cuidado suficientemente bom. No início, já que o bebê encontra-se em um estado de dependência absoluta, esse cuidado é tudo com que ele pode contar e esperar: “o lactente e o cuidado materno juntos formam uma unidade”.<sup>209</sup>

A desadaptação da mãe permite ao bebê caminhar, gradualmente, em direção à dependência relativa e depois para a sua independência. Dois fatores importantes estão implicados na passagem da dependência absoluta para a relativa: a ilusão e a desilusão.

---

<sup>206</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The Relationship of mother to her baby at the beginning. *FID*, p. 17-18.

<sup>207</sup> Dias, E. O. op. cit p. 62.

<sup>208</sup> WINNICOTT, D. W. (1962) Ego Integration in Child Development. *MPFE*, p. 61.

<sup>209</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The Theory of Parent-Infant Relationship. *MPFE*, p. 39.

Quando a mãe é suficientemente boa, ela propicia ao bebê a oportunidade para a ilusão. De acordo com Winnicott, a mãe propicia a ele a *ilusão* de que o seio dela faz parte do bebê, de que está, por assim dizer, sob o controle mágico do bebê.<sup>210</sup>

Se uma das tarefas da mãe suficientemente boa é proporcionar a oportunidade para a ilusão, a outra é a da desilusão. Esta deve ser gradativa e vem acompanhada da tarefa do desmame. Através da desilusão, o bebê pode alcançar mais um dos momentos do seu amadurecimento em que ele pode, então, ser capaz de lidar com o fracasso da adaptação e tolerar os resultados da frustração.

A desadaptação da mãe significa, para o bebê, desilusão. Mas a desilusão, com as aquisições que lhe são próprias, só pode acontecer sobre uma bem fundada capacidade para a ilusão. Esse processo inclui o desmame como uma de suas formas significativas.<sup>211</sup>

A criatividade no bebê pode começar tão cedo quanto o seu próprio existir como uma unidade. Aliás, existir e criatividade caminham juntos e dependem no início, na fase de dependência absoluta, de uma mãe suficientemente boa.

Em seu início, a criatividade do bebê – e conseqüentemente a de todo ser humano – depende da comunicação que é estabelecida entre o par mãe-bebê. Essa comunicação não é unilateral e deve se dar na mutualidade. Não se deve pensar que a capacidade para se comunicar já é inata ao bebê; inata é a tendência ao amadurecimento, que leva à comunicação. Portanto a comunicação é uma conquista.

Desta maneira, testemunhamos uma mutualidade que é o começo de uma comunicação entre duas pessoas, isto (no bebê) é uma realização do desenvolvimento que depende dos seus processos herdados que conduzem para o crescimento emocional e, de modo semelhante, depende da mãe e de sua atitude e capacidade de tornar real aquilo que o bebê está pronto para alcançar, descobrir, criar.<sup>212</sup>

Como se percebe, este é um dos primeiros momentos da possibilidade de existência da criatividade. Entretanto, segundo Winnicott, não é o momento inicial. A origem da

---

<sup>210</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 106.

<sup>211</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC-SP, 1998, pp. 153-154.

<sup>212</sup> WINNICOTT, D. W. (1969): The mother-infant Experience of Mutuality. *PE*, p. 255,

criatividade é uma questão de ser, de estar vivo. Ele afirma: “a criatividade pertence ao estar vivo”.<sup>213</sup>

O sentimento de estar vivo é proporcionado pela mãe suficientemente boa. Através de sua completa adaptação às necessidades do bebê, durante a fase de dependência absoluta, ela lhe capacita a possibilidade de construção de um mundo subjetivo mantido pela ilusão de onipotência. A oportunidade para a ilusão, proporcionada pela mãe, permite ao bebê criar o seu primeiro objeto: o seio.<sup>214</sup>

Em outra linguagem, o seio é criado pelo bebê repetidas vezes, pela capacidade que tem de amar (pode-se dizer) pela necessidade. Desenvolve-se nele um fenômeno subjetivo, que chamamos de seio da mãe. A mãe coloca o seio real exatamente onde o bebê está pronto para criá-lo e no momento exato.<sup>215</sup>

Assim, a mãe, através da comunicação apoiada no sentimento de mutualidade, permite, no início da dependência total do bebê, que ele crie e tenha a ilusão de que aquilo que ele encontrou foi criado por ele mesmo, permitindo-lhe ter a ilusão de onipotência.

Está implicada nesta discussão, ainda, a terceira tarefa do cuidado suficientemente bom por parte da mãe: a apresentação de objetos – as tarefas de sustentação (*holding*) e manejo (*handling*) também são constituintes importantes dessa fase, mas, por enquanto, nos concentraremos nesta terceira tarefa, que nos leva direto ao tema da criatividade. A apresentação de objetos é a fonte de material para a criação de objetos subjetivos.

No período de adaptação absoluta da mãe, a apresentação de objeto – isto é, o fornecimento de material para a criação dos objetos subjetivos – era feita de tal modo que a realidade externa do objeto não afrontava a realidade do mundo subjetivo.<sup>216</sup>

Com o passar do tempo, a integração vai se tornando mais consistente e, lentamente, os objetos que são apresentados pela mãe para a formação do mundo subjetivo, pessoal, da criança vão se tornando um objeto do mundo externo. Porém este ainda aparece misturado à área de onipotência. É possível, assim, que o objeto seja assumido como transicional e

---

<sup>213</sup> WINNICOTT, D. W. (1970): *Living Creatively.HWSF*, p. 41

<sup>214</sup> Observação de nota de rodapé feito por Winnicott: “Quando se diz que o primeiro objeto é o seio, a palavra ‘seio’ é utilizada, acredito, para representar tanto a técnica da maternagem quanto seio físico”. In: WINNICOTT, D. W. *PR*, p. 11.

<sup>215</sup> WINNICOTT, D. W. *PR*, p. 11.

<sup>216</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, 1998, pp. 157-158.

que uma terceira área entre o que é subjetivo e o que é objetivo possa existir. Sobre essa terceira área, comenta Winnicott:

(...) a terceira parte da vida de um ser humano, parte que não podemos ignorar, constitui uma área intermediária da *experimentação*, para a qual contribuem tanto a realidade interna quanto a vida externa. Trata-se de uma área que não é disputada, porque nenhuma reivindicação é feita em seu nome, exceto que ela exista como lugar de repouso para o indivíduo empenhado na perpétua tarefa humana de manter as realidades internas e externas separadas, ainda que inter-relacionadas.<sup>217</sup>

Essa terceira área da experimentação humana pode ser chamada, também, de espaço potencial, que existe entre o objeto subjetivo e o objeto objetivamente percebido. Ele se encontra entre o eu e o não-eu do bebê, isto é, “encontra-se na interação entre nada haver se não eu e a existência de objetos e fenômenos situados fora do controle onipotente”.<sup>218</sup>

É nesse espaço ou terceira área que tem lugar a experiência cultural e, mais do que isso, é onde o brincar tem a sua morada. O brincar, a brincadeira e a criatividade estão intimamente ligados. Brincar é o que, nas palavras de Schiller, nos permite ser humanos:

O homem [Mensch] apenas brinca [spielt], onde ele é no total significado da palavra homem, e ele somente está aí inteiramente enquanto homem, onde ele brinca.<sup>219</sup>

A brincadeira é, para Winnicott, universal e a capacidade para realizá-la indica saúde. O brincar ajuda no crescimento individual e conduz aos relacionamentos grupais. Na psicoterapia e na psicanálise, aparece como uma forma altamente especializada de comunicação.<sup>220</sup>

A brincadeira, assim como vista por Winnicott, é uma atividade excitante. Entretanto nem por isso deve-se pensar que o que se faz presente é o predomínio de pulsões (*Triebe*). Pelo contrário, o brincar se dá na precariedade do interjogo na mente da criança do que é subjetivo e do que é objetivamente percebido. Winnicott assim nos explica:

A brincadeira é extremamente excitante. Compreenda-se que é excitante não primariamente porque os instintos se acham envolvidos; isto está implícito. A importância do brincar é sempre a precariedade do interjogo

---

<sup>217</sup> WINNICOTT, D. W. op. cit. p. 02.

<sup>218</sup> Id. ibid. p. 100.

<sup>219</sup> Schiller, F. Über die aesthetische Erziehung des Menschen. Apud: Rudnytsky, P. L. *Transitional Objects and Potential Spaces*. 1993, p. xi.

<sup>220</sup> WINNICOTT, D. W. *PR*, p. 41.

entre a realidade psíquica pessoal e a experiência de controle de objetos reais.<sup>221</sup>

Qual é, então, a relação entre o brincar e a criatividade? O brincar é o elemento básico para que qualquer pessoa possa ser criativa e possa utilizar a sua personalidade como algo integral. Brincar é a atividade essencial e originária para se poder-ser: “é somente sendo criativo que o indivíduo descobre o si-mesmo (*self*)”.<sup>222</sup>

Assim, o brincar, a brincadeira e a criatividade se dão no mesmo espaço, que não é nem o espaço objetivo nem o subjetivo, mas sim o seu intermédio. Esse, como já sublinhamos, só é possível de ser alcançado, assim como a capacidade para a criatividade e o brincar, através de uma provisão ambiental suficientemente boa.

Há algo ainda muito importante a ser dito a respeito da criatividade e que não foi explorado por nós. Na sua possibilidade de criar e em sua criatividade, as coisas que o bebê encontra são criadas por ele mesmo.<sup>223</sup> Esmiucemos melhor essa idéia que, a princípio, parece sem sentido.

Através da apresentação gradual de objetos por uma mãe suficientemente boa e através da ilusão de onipotência, o bebê tem a “impressão” que o objeto que lhe foi apresentado foi encontrado e criado por ele. Por conseqüência, as coisas do mundo e o próprio mundo são criados de novo por cada novo ser humano, criação que tende a ser esquecida ou guardada, como expressa Marion Milner, em algum lugar secreto da memória:

Os momentos quando o ‘poeta’ original que há em cada um de nós criou o mundo externo para nós mesmos, através do encontro com familiar no infamiliar, são, talvez, esquecidos pela maioria das pessoas; ou, então, eles são guardados em algum lugar secreto da memória porque eles são como se fossem os momentos de visitaçã de deuses para ser misturados com os pensamentos do cotidiano.<sup>224</sup>

Ora, nós sabemos que o mundo já estava lá presente quando o bebê nasceu, mas não cabe, segundo Winnicott, tentar fazer com que o lactente se dê conta disso. Logo, estamos diante de um paradoxo. Como resolvê-lo? Novamente, não se deve, de acordo com

---

<sup>221</sup> Id. *ibid.* p. 47.

<sup>222</sup> Id. *ibid.* p. 54.

<sup>223</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 111.

<sup>224</sup> Milner, Marion. The role of illusion in symbol formation. In: Rudnytsky, P. L. (org). *Transitional Objects and Potential Spaces*. New York: Columbia University Press, 1993, p. 18.

Winnicott, resolvê-lo, mas, sim, simplesmente tolerá-lo e aceitá-lo.<sup>225</sup> Sobre essa questão do criar de forma paradoxal, Winnicott esclarece:

O lactente está [*becomes*] pronto para encontrar o mundo de objetos e idéias, e, na tranqüilidade do seu crescimento de seu aspecto de bebê, a mãe apresenta o mundo para ele. Nesse sentido, através do seu alto grau de adaptação no início, a mãe capacita o bebê a experienciar a onipotência, para que ele possa encontrar realmente o que ele criou, para criar e unir isso que foi criado com o que é real. O resultado é que cada bebê inicia com uma nova criação do mundo.<sup>226</sup>

Com esta apresentação sobre a criatividade em Winnicott, pretendemos, por um lado, mostrar a complexidade e originalidade das questões que envolvem o tema da criatividade e, por outro lado, fazer notar que esse tema, quando visto pela perspectiva do amadurecimento pessoal, refere-se à questão do estar vivo, estabelece as condições de possibilidade para o poder-ser.<sup>227</sup> Nesse caso, poder-ser quer dizer: ter alcançado amadurecimento suficientemente bom para poder brincar, o que implica ter saúde emocional, que, por sua vez, significa continuar a ser de forma contínua, sem ter que reagir a intrusões. A criatividade justamente com o brincar para poder-ser revela um sentido de ser enquanto um si-mesmo unitário, estendido na precariedade do próprio existir.

Para se estabelecer um sentido de ser, faz-se necessário também levar em conta que existe um corpo que é condição necessária para a própria existência.

## 6. Requisitos físicos para ser

Apresentamos, anteriormente, o estado inicial no qual se encontra o bebê ao nascer e as condições necessárias para que uma continuidade de ser possa ser mantida.

Podemos prosseguir apresentando como se desenrola esse início do começar a ser do bebê com vistas aos requisitos físicos necessários para que esse continuar a ser se mantenha de forma ininterrupta. Entretanto deve-se observar que ainda não saímos do ponto inicial do existir e, por isso, discorreremos mais um pouco sobre ele.

---

<sup>225</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1968). *Playing and Culture*. PE, p. 204.

<sup>226</sup> WINNICOTT, D. W. *HWSF*, p. 49.

<sup>227</sup> Retomaremos essa questão do “poder-ser” no capítulo III, parte II, para mostrarmos o quão importante é o papel que esse conceito desempenha tanto para Winnicott como para Heidegger.

No início – e para o resto da vida de todos nós – o bebê pode ser porque ele tem um corpo; ele é esse corpo, e assim, “com o desenvolvimento do cérebro enquanto órgão em funcionamento, inicia-se a estocagem de experiências; as memórias corporais, que são pessoais, começam a juntar-se para formar um novo ser humano”.<sup>228</sup>

Um soma se desenvolve e ele será a base para que uma psique possa surgir, “supondo que a palavra psique aqui signifique a elaboração imaginativa de partes, sentimentos e funções somáticas, isto é, da vivência física”.<sup>229</sup> Essa ligação entre psique e soma se dá através do que Winnicott chamou de elaboração imaginativa da função corpórea. O uso desse termo é explicado por Winnicott da seguinte forma:

Na teoria psicanalítica, geralmente se assume que o ego é um ego corporal, isto é, que a estrutura total da personalidade é construída sobre o funcionamento do corpo e sobre a fantasia que acompanha o funcionamento do corpo. Usei o termo “*imaginative elaboration of function*” para descrever essa teoria da fantasia e da realidade psíquica como sendo, em sua origem, uma elaboração de função.<sup>230</sup>

Esta elaboração torna-se organizada em fantasia<sup>231</sup> que está referida à localização no corpo, mas que é específica para o indivíduo, por causa da hereditariedade e da experiência.<sup>232</sup> Com base nesse material fornecido através dessa elaboração imaginativa das funções corpóreas, a psique pode ser formada (*forged*). Winnicott acrescenta:

A base da psique é o soma, e, em termos de evolução, o soma foi o primeiro a chegar. A psique começa como uma elaboração imaginativa das funções somáticas tendo como sua tarefa mais importante a interligação das experiências passadas com as potencialidades, a consciência do momento presente e as expectativas para o futuro. É desta forma que o *self* passa a existir.<sup>233</sup>

Assim, psique e soma não estão de início superpostos um ao outro.<sup>234</sup> É essencial, primeiramente, para que a psique possa existir, que se leve em conta um funcionamento

---

<sup>228</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 21.

<sup>229</sup> WINNICOTT, D. W. (1949): *A mente e a sua relação com o psique-soma. TPP*, p. 411.

<sup>230</sup> WINNICOTT, D. W. *GE*, p. 106.

<sup>231</sup> A elaboração imaginativa está relacionada ao sentido: “Na origem, a fantasia não é, de modo algum, a fantasia da origem, mas a *dação se dentido (Sinngebung)* ao movimento do corpo”. (Loparic, 2000).

<sup>232</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 51.

<sup>233</sup> Id. *ibid.* p. 19

<sup>234</sup> Nesta discussão pode-se recorrer à história da filosofia lembrando ao leitor o quanto é cartesiana a separação entre mente e corpo. Winnicott faz isso rapidamente no capítulo IV de seu livro *Natureza Humana*,

cerebral de modo que ela possa surgir como uma organização da elaboração imaginativa do funcionamento corporal<sup>235</sup>. Embora não exista uma identidade inerente entre corpo e psique, “gradualmente, a psique chega a um acordo com o corpo, de tal modo que na saúde existe eventualmente um estado no qual as fronteiras (*boundaries*) do corpo são também as fronteiras da psique”.<sup>236</sup>

A psique, de acordo com Winnicott, vai ocupar-se com os relacionamentos, tanto dentro do corpo quanto com ele, e com os relacionamentos mantidos com o mundo externo. Ela é responsável por ligar o passado já vivenciado, o presente e a expectativa de futuro uns aos outros, dando sentido ao si-mesmo, justificando, assim, nossa percepção de que dentro daquele corpo existe um indivíduo.<sup>237</sup>

Com o aparelho cerebral em funcionamento e a psique tendo alcançado o seu estabelecimento no corpo, é possível que as novas experiências que serão vivenciadas pelo bebê constituam um sentido para o seu si mesmo.

Deve-se notar que, embora estejamos apresentando essas questões iniciais do começar a existir do bebê em forma de estágios seqüenciais, elas se dão todas não-linearmente, ou seja, não há uma determinação do modo como esses acontecimentos iniciais podem ocorrer, demorando mais para uns do que para outros para acontecerem.

Consideremos, agora, que por ser o bebê naturalmente, também, um ser biológico, existem nele certas tensões instintivas que aumentam ou diminuem dependendo da necessidade do momento; a essa tensão podemos associar estados excitados e tranquilos. Estes mantêm um estado de quietude instintiva, sem tensão ou expectativa. Aqueles criam certas expectativas no bebê. Quando essa expectativa surge, o bebê ainda não sabe o que procura ou necessita, mas, de repente, do seu ponto de vista, algo lhe vem ao encontro. Esse algo, que é o seio e ele ainda não sabe do que se trata, passa a ser, então, uma criação sua. Um algo que surge pelo seu poder de criar original. Esse é o primeiro momento de contato com uma realidade que Winnicott chamou de primeira mamada teórica.

Por todo o tempo, tivemos em mente um bebê. Imaginemos então uma primeira mamada teórica [*theoretical first feed*]. Aqui está um bebê com

---

p. 26, chamando de armadilha da oposição corpo e mente. Esse tema também se encontra aprofundado no livro *A teoria do amadurecimento pessoal de D. W. Winnicott* de Elsa O. Dias, pp. 103-115.

<sup>235</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 21.

<sup>236</sup> Id. *ibid.* p. 123.

<sup>237</sup> Cf. id. *ibid.* p. 28.



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.<sup>238</sup>

Diz-se uma realidade porque depois, com o desenrolar do amadurecimento, será possível a esse bebê perceber que aquele seio que ele acreditava ter criado já existia antes em um mundo que já estava criado.

Essa primeira mamada teórica é assim chamada, pois se refere ao momento em que o mamar começa a fazer sentido para o próprio bebê, por isso há a necessidade de que ele a elabore. Essa mamada teórica coincide com a mamada real, permitindo que a construção desse evento permaneça na memória do bebê. Essa primeira mamada é uma elaboração imaginativa que possibilita que as coisas ganhem significados, ou seja, que a boca exista enquanto boca, que a mãe – no seu devido momento – exista enquanto mãe, que o mundo exista enquanto mundo.

Para entender melhor o que estou pensando, nós devemos contar que há no início do existir uma forma rústica [*crude*] do que mais tarde nós chamamos de imaginação. Isso nos permite dizer que o bebê compreende [*takes in*] com as mãos e com pele sensível do rosto, bem como com a boca. A experiência da mamada *imaginativa* é muito mais extensa do que a experiência puramente física.<sup>239</sup>

Esse contínuo movimento de criar os objetos, que figuram como se antes eles não existissem, permite ao bebê constituir uma realidade e com ela a criação de um mundo próprio, que Winnicott denomina de mundo subjetivo.

É difícil encontrar as palavras exatas para descrever este simples evento; mas podemos dizer que em razão de uma vitalidade do bebê e através do desenvolvimento da tensão instintiva o bebê acaba por esperar alguma coisa; e então há um movimento de alcançar algo, que pode rapidamente tomar a forma de um movimento impulsivo da mão ou da boca em direção a um suposto objeto. Creio que não será inadequado dizer que o bebê está pronto para ser criativo.<sup>240</sup>

Mais do que um primeiro contato com uma realidade, há uma questão que se coloca para o sentido de existir do bebê, isto é, para que as coisas dessa realidade possam fazer sentido, afinal um mundo precisa ser criado.

---

<sup>238</sup> id. *ibid.* p. 100.

<sup>239</sup> WINNICOTT, D. W. *TP*, p. 17.

<sup>240</sup> *Op. cit.* p. 102.

Isso, como bem sabemos, é uma ilusão, mas, nesse início, não cabe pôr isso em questão, pois o que realmente está em jogo e o que importa é que, para “cair” no mundo e apreendê-lo tal qual nós o conhecemos, é preciso antes que ele seja criado sempre e uma vez mais pela necessidade de existir de cada bebê. Dessa forma, o começar a existir de um sentido de ser está ligado à capacidade para criar, que é proporcionada pelo cuidado suficientemente bom e pelo estar vivo.

O evento dessa primeira mamada teórica, como dissemos acima, será mantido na memória do bebê e, a partir desse momento, é possível pensar que outros eventos que estão se passando na vida dele nesse início começam a se tornar significativos. Esses eventos estão ligados à gradual integração do bebê como uma unidade e a conquista de um si mesmo.

### **6.1. Integração**

Integração é o modo pelo qual algo ou alguém torna-se parte de alguma coisa. No que diz respeito à natureza humana, a integração faz com que *ser* seja compreendido como uma unidade, ou seja, que aquilo que *é* (sua permanência no tempo do seu próprio existir) da existência possa ter algum sentido para essa pessoa. Em outras palavras, o si mesmo da pessoa, seu *self*, que representa aquilo que ela *é*, adquire um status de unidade. Nas palavras de Winnicott:

Integração significa responsabilidade, e isso é acompanhado por consciência [*awareness*], por um conjunto de memórias e pela junção de passado, presente e futuro dentro de um relacionamento; assim, ela praticamente significa o começo da psicologia humana.<sup>241</sup>

Apresentamos, anteriormente, alguns requisitos para o ser e apresentamos as condições para que eles ganhassem significado para a existência do bebê. Agora podemos dizer que, dado esses requisitos, algo começa a existir no principiar do ser, mas que ainda não forma um todo conexo. Devemos acrescentar ainda que não há um estado de coisas organizado no início, o que existe é ainda uma ausência de globalidade no tempo e no espaço. O processo de integração será responsável por conferir esse sentido de globalidade.

---

<sup>241</sup> id. *ibid.* p. 119.

Nem por isso devemos considerar que esse estado anterior à integração seja um estado de caos. Não se trata disso, pois “caos é um conceito que traz consigo a idéia de ordem; a escuridão tampouco está presente no início, já que a escuridão implica na idéia de luz”.<sup>242</sup>

O que existe é um estado de não-integração, que é acompanhado por um estado de não-consciência. É a partir desse estado inicial que a integração se produz. Como isso acontece? A integração se dá gradualmente por breves momentos e períodos, só se tornando um fato depois de muitas idas e vindas do bebê do estado de não-integração para o estado de integração. Para que esse processo se dê, é preciso levar em conta que existem os fatores internos – como as urgências (*urges*) instintuais e a expressão de agressividade – e o cuidado ambiental contribuindo para essa integração: “Fatores internos podem contribuir para promover a integração; (...) a integração também é estimulada pelo cuidado ambiental”.<sup>243</sup>

A conquista da integração como um fato depende da estabilidade do ambiente, ou seja, depende de que o ambiente seja confiável. Dessa forma, “à medida que o *self* se constrói e o indivíduo se torna capaz de incorporar e reter lembranças do cuidado ambiental”,<sup>244</sup> ele pode começar a cuidar de si mesmo, isto é, gradualmente a dependência, que é nesse momento absoluta, pode ir diminuindo.

A integração consiste, portanto, num estado precário; estado que é próprio a todo existir humano. É preciso reconhecer que ela é um estado a ser conquistado. Dadas as condições iniciais que já mencionamos, a integração torna possível um maior estado de confiabilidade e, com isso, o si-mesmo (*self*) torna-se firmado (*established*) e a pessoa torna-se capaz de incorporar e reter lembranças dos cuidados providos pelo ambiente, fazendo com que a integração venha a ser um estado confiável<sup>245</sup> em direção à conquista do estabelecimento de uma unidade, isto é, estabelece as condições de possibilidade para se pensar em um sentido de ser.

Por um lado, as raízes da loucura, das angústias e da “normalidade” do existir, bem como de um sentido de tempo, espaço e realidade, estão presas a esse momento das tentativas do começar a se integrar. Assim, cabe-nos estudar com mais demora as relações

---

<sup>242</sup> Id. *ibid.* p. 135.

<sup>243</sup> Id. *ibid.* p. 117.

<sup>244</sup> Id. *ibid.*

<sup>245</sup> Cf. *id. ibid.* p. 117.

existentes com esse momento fundamental do existir. Por outro lado, essas mesmas questões da conquista de uma noção pessoal de tempo, espaço e realidade, que serão investigadas a seguir, coloca-nos frente a mais alguns componentes que formam os elementos ontológicos presentes na teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott.

### **6.1.1. Conquista do tempo**

O bebê está se integrando. Está gradualmente conquistando o seu *status* de unidade. Mas não é só um *status* de unidade que deve ser conquistado. Nada na natureza humana vem ao acaso nem tampouco está determinado, uma vez que ela é um acontecer e, nesse acontecimento do existir humano, as coisas, simplesmente, acontecem ou deixam de acontecer, isto é, não se realizam. Além de um sentido de unidade, é preciso conquistar um sentido de tempo, uma localização no espaço e uma capacidade para distinguir o que pertence à realidade e o que não pertence. A existência do ser humano será gradualmente conquistada e, nesse sentido, há uma batalha pelo existir que é travada consigo mesmo por toda a vida.

Discutiremos esses vários aspectos que fazem parte do processo de integração a ser conquistado, começando pelo modo como pressupomos a conquista do tempo por parte de um bebê.

Gostaríamos de postular que, inicialmente, as noções de tempo, espaço e realidade são pessoais – pois, no início, diz respeito às conquistas que cada um tem de fazer dessas noções e que nos situam no mundo. Dessa forma, este bebê que já se encontra no mundo precisa conquistar uma noção de tempo. Digo “uma” porque essa noção ainda não é a mesma que nós, enquanto pessoas inteiras e integradas, compartilhamos, só se tornando uma noção de tempo compartilhada quando o bebê conseguir lidar com os objetos do mundo externo de forma objetiva. Dados as necessidades (*needs*) e os impulsos (*impulses*) somáticos, assim como as condições suficientemente boas do cuidado e a provisão ambiental, o bebê faz um movimento em uma direção.

A mesma analogia da bolha que Winnicott utiliza para exemplificar a questão da continuidade de ser poderia ser empregada aqui. Primeiro há “o isolamento absoluto do

indivíduo, enquanto parte de uma unidade original – conjunto ambiente-indivíduo”;<sup>246</sup> esse é o que chamaríamos de tempo da quietude, do repouso, que, na música, seria chamado tempo do silêncio, a pausa. Depois, “digamos que a adaptação ativa seja quase perfeita. O movimento do próprio indivíduo (talvez o movimento físico real da espinha ou da perna dentro do útero) descobre o ambiente. Isto, repetido, se transforma num padrão de relacionamento”;<sup>247</sup> padrão que poderia ser utilizado pelo bebê para o estabelecimento de uma noção temporal, já que a saída do estado de quietude implica na alteração dos acontecimentos ambientais, o que significa dizer que a pausa foi rompida e que há andamento, movimento, no ritmo dos acontecimentos que são físicos.<sup>248</sup> Desde então uma noção de tempo pode começar a significar alguma coisa para o lactente. Porém o tempo não se instala de uma vez e de forma completa, mas começaria a se integrar em pequenas doses. Para que o tempo possa ser percebido de forma integral, é preciso que se estabeleça um padrão de acontecimentos previsíveis e confiáveis e que sua continuidade como ser possa ser mantida.

Assim, uma noção de tempo deve ser conquistada. No início, depois do primeiro impulso em direção à conquista de um existir, há dois estados para a conquista da noção de tempo que precisarão se fundir um ao outro. Há um primeiro momento dos estados tranquilos, nos quais o que existe é uma sensação de quietude e de um tempo estável, parado, que não transcorre, ou seja, que do ponto de vista físico não há aumento das tensões instintivas. O outro se refere aos estados excitados, onde há um movimento em direção a alguma coisa, na qual a estabilidade passa a ser movimentação, instabilidade. O primeiro tempo parece não transcorrer e o segundo parece suceder com muita agitação e velocidade.<sup>249</sup>

Esses dois estados precisam se coadunar para que um sentido de tempo se estabeleça. Novamente, o cuidado materno vai ser de fundamental importância. O bebê está tentando se integrar e por isso a estabilidade e a monotonia do ambiente vão ser condições

---

<sup>246</sup> Ib. *ibid.* p. 127.

<sup>247</sup> Id. *ibid.* 128.

<sup>248</sup> O tempo também pode se tornar um fator intrusivo quando, por exemplo, a mãe quer fazer alguma coisa pelo e para o seu bebê o tempo todo, acarretando a possibilidade de um trauma temporal (DIAS, E. O., 1998) no bebê. No que diz respeito ao trauma, Dias (1998) analisa a questão da temporalidade em termos de previsibilidade e imprevisibilidade em sua relação com os traumas dos estágios iniciais. Retornaremos a essa sua valiosa contribuição mais à frente, no item 9: ‘ameaça ao sentido de ser’.

<sup>249</sup> Esses estados tranquilos e excitados são os mesmos, acima mencionados, que estão na base da possibilidade de criação por parte do bebê.

*sine qua non* para que um sentimento de confiabilidade possa ter lugar. Isto quer dizer que a mãe deve prover cuidados, principalmente na fase de dependência absoluta, ao seu bebê sempre do mesmo modo. O seu lidar com o bebê deve ser nesse início sempre monótono, estável e sem surpresas. Isso lhe proporcionará a possibilidade, através da confiabilidade no ambiente, de poder unir o tempo que transcorre de modo estável com o que passa de modo agitado, ou seja, será possível criar um sentimento de que o que transcorre lentamente e sem pressa é o mesmo que passa rápido, num ritmo e compasso acelerados.

O fato de o ambiente ser monótono e estável proporcionará, depois que o bebê perceber a diferença de andamento do tempo, a possibilidade de que passado, presente e futuro se estabeleçam, dando origem a um sentido de tempo integral. Isso significa dizer que por a mãe fazer as coisas sempre de maneira igual dentro de um tempo que ela julga necessário, o bebê vai se acostumar a um padrão de acontecimentos diários e previsíveis que lhe possibilitará perceber que, por exemplo, antes de mamar vem o banho e que depois de mamar vem o sono.<sup>250</sup>

Essa noção de tempo percebido, agora, pelo bebê ainda é um sentido de tempo pessoal. Não tem a ver com a forma como as crianças e os adultos percebem a passagem do tempo.

O tempo se mantém em marcha pela mãe e este é um aspecto do funcionamento de seu ego auxiliar; mas o lactente vem a ter um sentido de tempo pessoal, que de início dura apenas curto espaço de tempo.<sup>251</sup>

Para que essa noção de tempo seja percebida tal qual a compreendemos, será antes necessário que esse bebê se dê conta de que existe uma realidade e um mundo diferentes daquele que ele começou a estabelecer a sua existência, o seu mundo subjetivo, pessoal.

Todavia, antes que ele possa se dar conta do tempo e da realidade tal como nós percebemos, será preciso primeiro que perceba que ele acontece temporalmente como uma pessoa que possui limites na sua extensão, isto é, como um corpo, e isso implica que se conquiste uma noção de espaço.

---

<sup>250</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1968): *Sum, I Am. HWSF*, pp. 58-59.

<sup>251</sup> WINNICOTT, D. W. (1963): *The development of the capacity for concern. MPFE*, p. 77.

### 6.1.2. Conquista do espaço

Assim como o tempo, uma noção de espaço também terá de ser conquistada e esta será proporcionada por duas tarefas do cuidado materno: a de *holding* e a de *handling*.

Através da atividade de sustentação física, *holding*, a mãe proporciona ao bebê um sentimento de segurança e de confiabilidade no espaço. Para que isso possa ocorrer, será preciso também que o modo como a mãe lida com as atividades de higiene corporal e mudanças de lugar – como quando ela tira o bebê do berço para o seu colo ou do seu colo para a banheira – seja levado em conta. O modo como ela prepara a água, nem muito quente nem muito fria, e o modo cuidadoso e lento como ela coloca seu bebê na água fazem parte de uma série de atividades que são chamadas de manejo, *handling*.

Que seja! O que isso tem a ver com a conquista do espaço? Para que o bebê construa uma noção qualquer de espaço, ele precisa antes conquistar a noção de “borda”, de limites corporais. Quando a mãe sustenta o seu bebê em seu colo de forma segura, proporcionando um sentimento de ambiente estável, e a partir daí começa a usar dos diferentes modos de manejo com o seu bebê, então entra em processo o que Winnicott denominou elaboração imaginativa da função corporal. Isso quer dizer que, através do toque e do contato da pele da mãe com o corpo do bebê, este começa a sentir que tem um corpo e começa a identificar suas partes.

O manejo descreve a provisão pelo meio que corresponde mais ou menos ao estabelecimento de uma associação psicossomática. Sem manejo ativo e adaptativo suficientemente bons, a tarefa interna pode vir a ser difícil, pode, na verdade, vir a ser impossível para que o desenvolvimento de uma inter-relação psicossomática se torne estabelecido adequadamente.<sup>252</sup>

Como isso ocorre? O alojamento da psique no corpo se dá concomitante à elaboração imaginativa do funcionamento corporal. O contato com a mãe proporciona ao bebê a sensação de que existe um algo que é físico, embora ele ainda não saiba, exatamente, o que é. A partir dessa sensação, que é o corporal, a psique pode ir se alojando no corpo. As sensações corporais vão sendo gradativamente registradas e percebidas por essa psique que tem como função estabelecer, primeiramente, um limite, ou seja, uma

---

<sup>252</sup> WINNICOTT, D. W. (1962): Ego Integration in Child Development. *MPFE*, p. 62.

membrana corporal, a pele, que permite que algo físico seja percebido como corpo e que é diferenciado das outras coisas que o bebê tenha contato, como suas roupas, fraldas, a água etc. O que se tem, nesse momento, é uma diferenciação entre um espaço percebido como sendo seu próprio e um espaço externo com o qual pode interagir.

Assim, não há sentido em se falar de noção de espaço para o bebê se ele ainda não conseguiu se diferenciar do espaço externo e se, sobretudo, ele ainda não possui uma membrana limitante que permita essa diferenciação.

A conquista do espaço, portanto, depende de que o bebê se sinta seguro num ambiente confiável e receba o manejo de um modo cuidadoso, sem choques ou movimentos bruscos, para que ele possa, através da elaboração imaginativa da função corporal e do alojamento da psique no corpo, criar um sentimento de limitação de sua extensão física e uma interação com o que é externo a ele.

### **6.1.3. Conquista de um primeiro sentido de realidade**

O bebê chegou a um estado em que o tempo e o espaço foram alcançados e conquistados. Conquista que, deve-se lembrar, pode ser perdida se a intrusão<sup>253</sup> do ambiente exceder o limite do suportável pelo bebê no momento em que ocorre. Todavia continuemos a trabalhar com a hipótese de um ambiente facilitador e suficientemente bom para o bebê.

Alcançadas essas duas condições fundamentais do existir, isto é, a elaboração do espaço e do tempo, um terceiro fundamento constituidor para um sentido de ser do homem pode então se apresentar, qual seja: a realidade. O acesso à realidade tal como a percebemos não é direta para o bebê. Quando o bebê entra em contato com o nosso sentido de realidade, é porque muito do caminho que leva a esse acesso já foi percorrido.

Há um primeiro sentido de realidade anterior ao conhecido por nós, que tem de ser levado em conta. Conquistado um sentido de tempo e espaço, o bebê pode começar a criar um mundo “interno”, uma realidade pessoal. De imediato, segue-se às questões: o que é

---

<sup>253</sup> Entenda-se intrusão qualquer imprevisibilidade que pode surgir no ambiente, podendo ir desde a ausência da mãe por um período que para o bebê suportar é demasiado longo até os mais variados tipos de acidentes físicos que possam ocorrer.



esse mundo interno e como ele e a sua realidade se apresentam? Também de imediato, podemos dizer que essa realidade interna, do nosso ponto de vista externo, é apenas uma ilusão.

Repetindo: uma das tarefas da mãe é apresentar os objetos do mundo externo ao bebê em pequenas doses. O primeiro contato desse tipo que ele tem é o seio. No entanto, este não é percebido como um objeto do mundo externo. Movido por seus instintos biológicos, se lança em busca de algo que ainda não sabe o que é e, no momento certo, que, de modo intuitivo, só a mãe sabe qual é, ele encontra um algo que satisfaz suas necessidades (*needs*), mas que ainda não é percebido enquanto tal. Por não ter ainda noção de que existe uma realidade externa a si, o bebê tem a impressão de que aquilo que ele encontrou, naquele exato momento, foi uma criação sua. E assim vai suceder repetidamente em vários outros momentos em que ele sentir fome e precisar criar esse objeto que o satisfaz.

Outros objetos externos vão ser gradualmente apresentados pela mãe e igualmente criados pelo bebê. Esse é o estágio que Winnicott chama de ilusão de onipotência. A mãe permite ao bebê, por certo tempo, essa ilusão, sem estar preocupada com a forma que esses objetos estão sendo percebidos. Através de tal ilusão e de sua capacidade para criar o bebê, pode ir conquistando uma memória e começar a estabelecer relações entre as coisas de sua criação como o seio, o leite, o calor, o gosto ou, tornando as relações um pouco mais complexas, a relação entre leite do seio com leite da mamadeira etc.

Esses são, por exemplo, alguns dos objetos subjetivos. Esse, numa primeira instância, é o mundo do bebê, composto de suas próprias criações. A realidade, nesse momento, é a percepção de suas próprias criações. Criação de coisas que já existem e que são externas ao bebê, mas que, por ele não poder se dar conta desse fato, são chamadas de internas.

Assim, o acesso à realidade de um mundo externo passa antes pela criação de um mundo e de uma realidade que são pessoais. Dessa forma, cada ser humano, em seu começar a existir em um mundo externo, precisa criar seu mundo pessoal.

O alcance da realidade externa vai se dar por meio do processo de desilusão. Entretanto, antes de chegar a ele, muito ainda há por ser percorrido. Desse ponto em diante,

é possível pensar numa fase de transicionalidade entre um mundo interno de objetos subjetivos e um mundo externo de objetos objetivamente percebidos.

## **7. Transicionalidade: ponte entre os dois sentidos de realidade**

A fase da transicionalidade está caracterizada pela presença de objetos e fenômenos transicionais. Winnicott define como objetos transicionais aqueles usados no controle da realidade externa, e fenômeno transicional a técnica empregada para esse controle. (Winnicott, *Human Nature*, 1988, p. 106).

Isto quer dizer que o objeto, percebido objetivamente por nós, será para o bebê subjetivo, pois é criado por ele como se fosse uma espécie de alucinação. Sendo assim, a mãe deve apresentar os objetos ao bebê no momento adequado, a fim de que ele, em alucinando um objeto (punho, dedos, pulso etc), crie a ilusão de que este pôde ser criado e de que o que é criado é o mundo.

A mãe é boa (...) quando deixa um objeto real estar exatamente onde o lactente está alucinando um objeto tanto que, de fato, o lactente tem [*gains*] a ilusão de que o mundo pode ser criado e que o que foi criado é o mundo.<sup>254</sup>

A mãe possibilita ao bebê criar a ilusão de que os objetos da realidade externa podem ser reais para ele mesmo, pois os objetos só podem ser alucinados se forem sentidos como reais.

O que permite a continuidade da ilusão, com modificações graduais na onipotência, são exatamente esses fenômenos que se iniciam com o apego ao objeto transicional e dão início à capacidade de simbolização, desenvolvem-se depois na possibilidade de brincar e se estendem, à medida que o amadurecimento prossegue, por todo o espaço cultural.<sup>255</sup>

O que para nós poderia parecer loucura, isto é, viver em um estado alucinatório, para o bebê, graças aos objetos transicionais, parece ser o estado em que ele normalmente se encontra nos momentos da transicionalidade.

---

<sup>254</sup> WINNICOTT, D. W. (1959); The fate of the transional object. *PE*, p. 53.

<sup>255</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC/São Paulo, 1998, p. 156.

O lactente com um objeto transicional está, em minha opinião, o tempo todo neste estado [alucinatório] que nós lhe permitimos estar e embora isso seja loucura, não se deve chamar de loucura.<sup>256</sup>

Por sua vez, isso nos faz pensar em onipotência, aqui entendida como aquela nos estágios da mais tenra infância. A partir de então, o lactente vai do sentimento de controle onipotente dos objetos ao abandono desse controle e do reconhecimento de que outras coisas acontecem fora do seu controle pessoal.

A transição vai do controle onipotente dos objetos externos até o abandono [*relinquishment*] dos fenômenos que existem fora do controle pessoal.<sup>257</sup>

Ora, alguma coisa parece mudar no que diz respeito às relações com os objetos. Da perspectiva winnicottiana, estes não são simplesmente dados na natureza, obrigando o indivíduo que está no mundo a ter de usar de complexas racionalizações para representá-los. O que se percebe aqui é que os objetos estão lá na natureza porque eles foram criados por mim e por qualquer outro dentro de um mundo subjetivo igualmente criado.

Num primeiro momento, é possível se pensar que a passagem do mundo dos objetos subjetivos para o mundo dos objetos objetivos parece ser impossível, já que cada um se sustenta em "realidades" diferentes. Tal impossibilidade é, realmente, apenas aparente. Essa passagem, na verdade uma transição, é feita através de um espaço intermediário, uma "ponte", um espaço potencial ou de uma terceira área do que existe (*third area of existing*), pois "o bebê ainda não tem o sentido do que é externo ou do que é interno, o lugar da relação é um 'entre'".<sup>258</sup> Assim, três áreas se nos apresentam. A primeira, em que o fundamental é o indivíduo psíquico ou a realidade interna, é a realidade psíquica pessoal a partir da qual o indivíduo alucina (no sentido winnicottiano) e pode criar; é a área do mundo subjetivo. A segunda área, a do mundo objetivo, é a da realidade externa, organizada gradualmente no sentido de distinguir o "eu" do não-eu" e a fim de se estabelecer um *self*. Por fim, a terceira área é a do fenômeno transicional, que servirá de base para a simbolização, sendo nela que se encontra o germe para a riqueza de uma vida cultural em sociedade.

---

<sup>256</sup> WINNICOTT, D. W. (1959): op. cit. p. 54.

<sup>257</sup> Id. ibid. p. 55.

<sup>258</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC/São Paulo, 1998, p. 157.

Essas diferentes áreas da experiência não se sucedem uma à outra. O bebê, aponta Elsa. O. Dias, não transita de um objeto ao outro, nem de um espaço ao outro, mas ele transita, nele mesmo, de um a outro sentido de realidade. Ela acrescenta:

Pode ocorrer de o mesmo objeto, que é de início subjetivo, passar a ser transicional. Não se trata, portanto, de que um certo objeto é subjetivo e outro é transicional. O que se altera não é o objeto, mas o sentido de realidade deste, e é a isso que Winnicott se refere quando diz que esse fenômeno nos permite observar algo sobre a natureza do objeto, ou seja, sobre a mudança na natureza do objeto dentro do processo de amadurecimento.<sup>259</sup>

A transicionalidade nos indica um outro fenômeno que nos remete ao essencial sentido de ser enquanto um poder-ser um si-mesmo (*self*), isto é, remete à possibilidade de se ser um eu (*me*) integrado e unitário. Trata-se de se poder dizer: “eu sou”.

## 8. Eu Sou

Todas as conquistas apresentadas anteriormente (tempo, espaço e realidade) fazem parte de um tema maior, que é o processo de integração e "está intimamente ligado à função ambiental de segurança".<sup>260</sup> O desenrolar desse processo deve culminar na formação de um si-mesmo, *self*, unitário. Ter atingido o *status* de *self* unitário não significa que o processo chegou ao fim. A integração está ligada à continuidade de ser de cada um que, por sua vez, possibilita se chegar a um sentido de ser que só pode ser alcançado em sua totalidade no findar da existência do ser, isto é, na sua morte.

Antes de se formar um Eu Sou, uma unidade, é preciso se formar um Eu. Para que isso ocorra, a diferenciação espacial de "um interior e um exterior, e uma pessoa vivendo dentro do corpo, mais ou menos limitada pela pele"<sup>261</sup> tem que existir. A partir dessa diferenciação, o que é exterior significa "não-Eu" e o que é interior significa "Eu", espaço onde pode se reter as coisas, por isso pode-se dizer que "a realidade pessoal psíquica está

---

<sup>259</sup>Id. *ibid.* p. 158.

<sup>260</sup> WINNICOTT, D. W. (1962): Ego integration in child development. *MPFE*, p. 61

<sup>261</sup> WINNICOTT, D. W. (1963): From dependence towards independence in the development of the individual. *MPFE*, p. 91

localizada no interior",<sup>262</sup> não importando se de fato essas coisas estão no interior ou no exterior.

Assim, é preciso que a união psico-somática, ou seja, que o alojamento da psique no soma tenha se realizado para que faça sentido se falar de Eu e, logo em seguida, pressupor que exista um ser. Pois ter a possibilidade de fazer a diferenciação entre Eu e não-Eu permitiria ao bebê, caso tivesse a sofisticação para tanto, pensar assim: "eu sou, eu existo, adquire experiências".<sup>263</sup>

Quando se alcança o Eu Sou, já há muito crescimento emocional conquistado e um indivíduo se estabeleceu como uma unidade.

A seguir vem a expressão "EU SOU", representando um estágio de crescimento individual. Por essas palavras o indivíduo não tem só forma, mas também vida.<sup>264</sup>

Embora ainda haja muitas questões que poderiam ser discutidas nesse âmbito – escolhemos levar nossa apresentação da teoria do amadurecimento pessoal apenas até esse ponto, uma vez que queremos nos concentrar sobre esses momentos iniciais do existir. Pretendemos, agora, discutir as ameaças a essa integração, a esse Eu sou. Trata-se daquelas trazidas pela angústia, que põem em perigo o ser em sua continuidade de ser e em seu sentido de ser. É denominada por Winnicott angústia ou agonia impensável, tornando-se o ponto nevrálgico do existir humano.

## **9. Ameaça ao sentido de ser: angústias impensáveis**

As angústias impensáveis estão ligadas às falhas no cuidar do bebê. Como já mencionamos, é o cuidado suficientemente bom que a mãe (ou uma mãe substituta) proporciona ao seu bebê que lhe possibilita sua continuidade existencial. O que significa continuar-a-ser? Responde-nos Winnicott: continuidade de ser (*being*) significa saúde.

Se tomarmos como analogia uma bolha, podemos dizer que quando a pressão externa está adaptada à pressão interna, a bolha pode seguir existindo. Se estivéssemos falando de um bebê humano, diríamos 'sendo'

---

<sup>262</sup> Id. *ibid.*

<sup>263</sup> WINNICOTT, D. W. (1962) *loc. cit.*

<sup>264</sup> WINNICOTT, D. W. (1958): *The capacity to be alone. MPFE*, p. 33

[being]. Se, por outro lado, a pressão no exterior da bolha for maior ou menor que aquela em seu interior, a bolha passará a reagir à intrusão [*reaction to impingement*]. Ela se modifica como reação a uma mudança no ambiente, e não a partir de um impulso próprio. Em termos do animal humano, isto significa uma interrupção no ser [*interruption of being*], substituída pela reação à intrusão.<sup>265</sup>

Segundo Winnicott, o que procurará uma mãe devotada (*good-enough mother*) é não deixar que falhas que poderiam ocasionar angústias impensáveis ocorram. Deve-se pensar o lactente, de acordo com Winnicott, não como uma pessoa que sente fome, cujos impulsos instintivos podem ser satisfeitos ou frustrados, e sim como um ser imaturo que está continuamente a pique de sofrer uma *angústia impensável*. Esta tem a ver com a aniquilação do si-mesmo, *self*, e não com a angústia de castração. A referência não pode ser feita a esta última, pois esta implica que a criança já alcançou certo estágio de desenvolvimento emocional e que a primazia genital e o estágio do complexo de Édipo já foram alcançados, de modo que certas defesas contra esse tipo de angústia já podem se organizar.<sup>266</sup> A angústia impensável pode surgir como um padrão de defesa que se organizou contra as intrusões produzidas por deficiências ambientais (*deficiency environmental*) em um estágio de máxima dependência. As intrusões produzem interrupção na continuidade de ser; produzem também “aniquilação e estão evidentemente associadas a sofrimentos de qualidade e intensidade psicóticas”.<sup>267</sup> As defesas organizadas contra esse tipo de angústia impensável são, diz Winnicott, muito primitivas, trazidas à cena e organizadas “por causa de anormalidades ambientais (*environmental abnormalities*)”.<sup>268</sup> Não obstante, são defesas que não precisam se organizar “se, nos estágios mais iniciais de uma dependência quase absoluta, existe de fato a provisão ambiental suficientemente boa”.<sup>269</sup>

A angústia impensável está relacionada à idéia de uma falha no lidar materno de proporcionar um sentimento de segurança (*holding*) e confiabilidade ao bebê. Essa relação é de vital importância e não é derivada da experiência pulsional, “nem da relação objetal

---

<sup>265</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 127.

<sup>266</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1959-64): Classification: is there a psycho-analytic contribution to psychiatric classification? *MPFE*, p. 130.

<sup>267</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The theory of the parent-infant relationship. *MPFE*, p. 52.

<sup>268</sup> WINNICOTT, D. W. (1959-64) op. cit. p. 135.

<sup>269</sup> Id. *ibid*.

que surge a partir da experiência pulsional”.<sup>270</sup> Winnicott reforça essa idéia quando afirma o seguinte: “Eu estou, portanto, me referindo ao grau de dependência do indivíduo e não à vida pulsional pré-genital do indivíduo nem ao estágio de primazia da zona erógena infantil.”<sup>271</sup>

Winnicott, em seu artigo *Angústia associada à insegurança*, de 1952, propõe a seguinte questão: alguma coisa pode ser dita sobre esta angústia, ou trata-se apenas de algo físico e nada mais? Essa pergunta lhe remetia à outra questão, a do nascimento. Ele diz não acreditar que a angústia precoce, a angústia impensável, esteja referida ao âmbito da fisiologia, mas sim, como já foi dito, que esteja associada à eficácia da maternagem.

(...) há certos tipos de angústia nos primórdios da infância cujo surgimento é impedido por um cuidado suficientemente bom e que podem ser estudados com proveito.<sup>272</sup>

Um grande destaque, portanto, é conferido à função materna, à sua capacidade de se identificar com o seu bebê e de lhe prover um ambiente confiável. Essas características podem ser reunidas sob o termo cuidado materno, diante das quais a angústia impensável, que surge como uma defesa em função da quebra dessa relação mãe-bebê, abrindo a possibilidade da não integração do bebê a uma situação real, pode ser evitada por esta “função vitalmente importante da mãe (...), sua capacidade de se pôr no lugar do bebê e saber o que ele necessita no cuidado geral do seu corpo e, por conseqüência, de sua pessoa”.<sup>273</sup>

Diferentes tipos de angústias impensáveis podem surgir nesses estágios iniciais e estão diretamente relacionados ao sucesso em se conseguir realizar as tarefas de sustentação (*holding*), manejo (*handling*) e apresentação de objetos (*object-presenting*). Note-se que essas são as mesmas tarefas necessárias a ser realizadas para a constituição de uma noção de tempo, espaço e realidade. Vimos que elas estão sustentadas pela necessidade concreta da continuidade de ser.

---

<sup>270</sup> WINNICOTT, D. W. (1952): *Angústia associada à insegurança*. *TPP*, p. 206.

<sup>271</sup> WINNICOTT, D. W. (1959-64) op. cit. p. 136.

<sup>272</sup> WINNICOTT, D. W. (1952): op. cit. p. 207.

<sup>273</sup> WINNICOTT, D. W. (1962): *Ego integration in child development*. *MPFE*, p. 57.

Reproduziremos abaixo a relação que Winnicott faz entre essas tarefas e os tipos de sentimentos associados às angústias impensáveis, que podem surgir do fracasso dos modos empregados para cuidar do bebê:

- A sustentação refere-se intensamente à capacidade da mãe de identificar-se com seu bebê (...) A falha na sustentação produz um sofrimento extremo no lactente, fornecendo a base para: a sensação de partir-se em pedaços; a sensação de cair para sempre; o sentimento de que a realidade externa não pode ser usada para alcançar reassseguramento e outras angústias descritas geralmente como “psicóticas”.
- O manejo facilita a formação da parceria psicossomática no lactente. Isto contribui para a sensação de “ser real”, enquanto oposto à de “não ser real”. O manejo inadequado trabalha contra (...) a capacidade do bebê de sentir prazer nas experiências do funcionamento corporal, e também de SER.
- A apresentação de objetos ou realizações (ou seja, tornando real o impulso criativo do bebê) dá início à capacidade deste último de relacionar-se com objetos. A falha na apresentação de objetos bloqueia ainda o caminho da capacidade do bebê para sentir-se real, ao relacionar-se com o mundo real com seus objetos e fenômenos.<sup>274</sup>

Estas angústias que estamos estudando podem ser definidas como impensáveis porque, por um lado, “não são definíveis em termos de relações pulsionais de objeto, baseadas em relações representacionais de objeto (percepção, fantasia, simbolização)”<sup>275</sup> e, por outro lado, “porque estamos nos referindo a um momento pré-verbal, pré-psíquico e pré-representacional, anterior ao início de qualquer capacidade relacionada a mecanismos mentais e muito anterior ao reconhecimento de impulsos instintuais como fazendo parte do si-mesmo e tendo um significado”.<sup>276</sup>

As angústias impensáveis, portanto, são traumas localizados nos estágios iniciais do amadurecimento humano, entendendo-se trauma, neste início, como quebra da continuidade na existência de um indivíduo. Depois de uma experiência traumática,

---

<sup>274</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1960): The relationship of a mother to her baby at the beginning. *FID*, p. 18-19.

<sup>275</sup> LOPARIC, Z. Winnicott: uma psicanálise não-edipiana. *Revista Percurso*, n. 17, 1996.

<sup>276</sup> DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC/São Paulo, 1998, p. 258.



defesas são organizadas a fim de evitar que as angústias impensáveis voltem a ser experienciadas. “Quando o padrão do ambiente é traumático”, esclarece Dias, “ocorre uma interrupção do amadurecimento. As angústias impensáveis quebram a incipiente integração, isto é, a incipiente experiência de um si-mesmo, de qualquer grau ou tipo, mas anterior à constituição de um eu, que existe por ocasião do fracasso ambiental”.<sup>277</sup>

Entre as várias contribuições importantes feitas por Dias em sua tese *A teoria das psicoses em D. W. Winnicott* (1998), há uma que consideramos de extrema relevância, a saber: o caráter temporal do trauma, que é analisado em termos de previsibilidade e imprevisibilidade do ambiente. Não só o trauma tem um caráter temporal, mas é justamente o fato de sermos temporais em todas as nossas relações pessoais, em que esteja implicada saúde<sup>278</sup> emocional ou mesmo a falta dela, que faz com que possamos acontecer e amadurecer no mundo. O trauma revela a quebra, justamente, nessa nossa característica de sermos temporais, que é mantida pela nossa continuidade de ser e que não é algo percebido pelo ser humano na vida cotidiana – isso fica mais claro se pensarmos, por exemplo, no martelar; se pensamos ou percebemos o que estamos fazendo, isto é, martelando, ou não conseguimos realizar essa operação ou martelamos o dedo. A continuidade torna-se motivo de preocupação e cuidado justamente quando há algum tipo de interrupção nesse ir sendo temporal. Dias parece ir nessa direção quando aponta que:

Uma situação é traumática se contiver elementos *extemporâneos*. O que o trauma atinge, portanto, é sobretudo a temporalização do bebê, o aspecto principal da natureza humana e da sua tendência à integração na direção da unidade.<sup>279</sup>

O trauma é constituído por uma reação automática do bebê à intrusão ambiental, que é traumática porque obriga-o a reagir ao invés de continuar-a-ser e esse continuar-a-ser é ameaçado pelas angústias impensáveis. Elas “remetem ao perigo extremo de o indivíduo cair fora da existência, de que a existência enquanto tal não se dê ou se perca”.<sup>280</sup> Isso remete o bebê a ter que lidar com a questão da imprevisibilidade do ambiente, que se

---

<sup>277</sup> Id. *ibid.* p. 255.

<sup>278</sup> “Saúde” no sentido winnicottiano se refere não somente à ausência de doenças, mas também ao crescimento emocional que implica em “maturidade [que] gradualmente envolve o ser humano numa relação de responsabilidade para com o ambiente”. Cf. Winnicott, *HN*, p. 12

<sup>279</sup> Id. *ibid.* p. 247.

<sup>280</sup> Id. *ibid.* p. 255.

constitui em trauma para o lactente, pois “o bebê não se torna capaz de prever e, sendo assim, ele não pode se temporalizar (...) quando o ambiente não é capaz de prover o bebê do sentido de previsibilidade, estabelece-se um padrão de *reagir ao imprevisível* e sempre ter de começar tudo de novo”.<sup>281</sup>

Deve-se observar que essas intrusões ambientais, que podem levar o bebê a um reagir excessivo, não produzem frustração, mas sim uma ameaça de aniquilação. Não produzem frustração, pois esse é um sentimento bastante sofisticado que supõe a existência de alguém que já é capaz de desejar e frustrar-se em seu desejo. E nesse estágio inicial ao qual se refere a angústia impensável, o si-mesmo, o eu da pessoa, ainda está em formação, momento em que qualquer excesso a um ter que reagir é fatal para o continuar a ser, bem como para constituição de um sentido de ser. Isto afeta o si-mesmo verdadeiro ou o si-mesmo central do bebê.

Poder-se-ia dizer que o si-mesmo central [*central self*] seria o potencial herdado que está experimentando a continuidade de ser e adquirindo do seu próprio modo e na sua própria velocidade uma realidade psíquica pessoal e um esquema corporal pessoal. Parece ser necessário levar em conta o conceito de isolamento desse si-mesmo central como uma característica de saúde. Qualquer ameaça ao isolamento do si-mesmo verdadeiro constitui uma angústia muito elevada neste estágio inicial; e defesas da infância mais inicial surgem em relação à falhas da mãe (ou no cuidado materno) em repelir [*ward off*] intrusões que poderiam causar distúrbios nesse isolamento.<sup>282</sup>

As angústias impensáveis estão referidas à falha de provisão ambiental. Porém o bebê não se torna consciente das falhas do cuidado materno, mas sim dos resultados dessas falhas, isto é, “o bebê torna-se consciente (*aware*) da reação a alguma intrusão”,<sup>283</sup> caso em que o ambiente pode se tornar um fator adverso, fazendo surgir uma cisão na personalidade do tipo de uma esquizofrenia.<sup>284</sup> A etiologia desse tipo de cisão, segundo Winnicott, é a seguinte:

A cisão em uma pessoa aconteceu e tornou-se organizada por causa de uma falha ambiental. Houve uma falha do “ambiente expectável médio”.

---

<sup>281</sup> Id. *ibid.* p. 249.

<sup>282</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The theory of the parent-infant relationship. *MPFE*, p. 46.

<sup>283</sup> Id. *ibid.* p. 52

<sup>284</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1959): The fate of the transitional object. *PE*, p. 195.

Nos meus termos um bebê é, normalmente, cuidado por uma mãe “suficientemente boa”. Assim, ou a mãe suficientemente boa falhou (talvez porque ficou doente) ou ela não foi boa o suficiente.<sup>285</sup>

Essa é uma falha de que tipo? De confiabilidade no ambiente, que depende, nos estágios iniciais, de cuidados físicos para com o bebê e, principalmente, de que ele possa estar bem sustentado (*held*) por aquele que provê o cuidado. Isso permite ao bebê “a experiência de não ser significativamente decepcionado (*let down*). Nesse sentido, as crianças comuns têm a chance de construir a capacidade de acreditar nelas mesmas e no mundo”.<sup>286</sup> A tese winnicottiana parece ser a seguinte: as falhas na confiabilidade ambiental provocam rupturas no que há de mais fundamental na existência humana, a saber, a continuidade de ser e sua temporalização. Winnicott expressa sua tese central dessa forma:

Eu tenho que inserir uma nota aqui, (...) isso tem algo a ver com o fato de que falhas na confiabilidade ambiental nos estágios iniciais produzem no bebê fraturas (*fractures*) da continuidade pessoal, por causa de reações ao imprevisível. Estes eventos traumáticos trazem consigo angústia impensável ou sofrimento máximo.<sup>287</sup>

Percebe-se por essa citação que as reações que interrompem a continuidade pessoal não são de qualquer tipo, mas reações à imprevisibilidade. A previsibilidade e a imprevisibilidade têm a ver, como já mostrou Dias (1998), com o caráter temporal da existência. Frente ao fato da imprevisibilidade, defesas são organizadas a fim de se evitar sofrer novas angústias impensáveis, organização que tem por fim se tornar invulnerável a esse tipo de angústia.

(...) o que nós vemos muito claramente é *uma organização em direção à invulnerabilidade*. Diferenças devem ser esperadas de acordo com o estágio de desenvolvimento emocional do adulto, da criança ou do bebê que se torna doente. O que é comum em todos esses casos é que o bebê, a criança, o adolescente ou o adulto *não devem experimentar nunca mais* a angústia impensável novamente que se encontra na raiz da doença esquizóide.<sup>288</sup>

---

<sup>285</sup> Id. *ibid.*

<sup>286</sup> Id. *ibid.* p. 196.

<sup>287</sup> Id. *ibid.*

<sup>288</sup> Id. *ibid.* p. 198.

Além do caráter temporal da angústia impensável, há que se destacar que, a todo momento, nos estágios mais iniciais, também está em jogo o existir somático da pessoa. É porque a pessoa existe enquanto psique-soma que angústias que trazem consigo a sensação de “cair para sempre”, “desfazer-se em pedaços” etc. podem se apresentar como “descrições que revelam, de modo inconfundível, o componente somático dos estados em que se originam as psicoses”.<sup>289</sup> Loparic acrescenta ainda a isso que:

Segue-se daí que a continuidade do ser significa a continuidade do existir psicossomático e que a interrupção precoce dessa continuidade resulta sempre numa doença grave não apenas psíquica, mas sempre, ao mesmo tempo, psicossomática.<sup>290</sup>

Assim, a angústia impensável é experienciada como falhas de confiabilidade na provisão ambiental num momento em que, em estado de dependência absoluta, o bebê ainda não tem condições de lidar com as intrusões do ambiente e, por isso mesmo, não consegue ainda lidar com o imprevisível. Por consequência, o bebê vai ter que lidar com perdas de “algum grau de distorção de desenvolvimento pessoal causado pela imprevisibilidade ambiental e pela intrusão do imprevisível, e [ele] perde um claro sentido de Eu Sou, isto sou eu (*me*), eu existo aqui e agora e, nesse sentido, eu posso me relacionar e viver com outros sem um sentido de ameaça às minhas próprias bases para ser eu mesmo”.<sup>291</sup>

Entretanto, caminhado até aqui, surge uma inevitável pergunta: por que se está falando nessa seção em ameaça ao sentido de ser quando as angústias impensáveis são organizações defensivas, que indicam uma interrupção do continuar a ser? Sabemos que continuar a ser e sentido de ser não são a mesma coisa. É preciso saber como se passa de um ao outro e porque este último estaria ameaçado.

Quando se pergunta qual seria o sentido de ser para Winnicott, percebe-se, a partir da nossa compreensão da obra desse autor, que a resposta não pode se restringir apenas à idéia de que esse sentido seria a continuidade de ser sem interrupções. O sentido de ser diz respeito ao estar-vivo emocional e fisicamente através da criatividade originária de cada

---

<sup>289</sup> LOPARIC, Z. O “animal humano”. *Revista Natureza Humana*, v. 2, n. 2, 2000, p. 365.

<sup>290</sup> Id. *ibid.*

<sup>291</sup> WINNICOTT, D. W. *TP*, p. 132.

bebê e implica: a existência de um corpo em que esse estar-vivo ganhe sentido; o conquistar das noções de tempo, espaço e realidade, mesmo que nos estágios iniciais essas conquistas sejam pessoais e graduais; em poder lançar mão já desde o início da ilusão de onipotência proporcionada pelo cuidado materno; em poder transitar do seu mundo pessoal para o mundo da realidade objetiva e compartilhada; em conquistar gradualmente um sentido de unidade. É preciso ainda, para que esse sentido de ser se estabeleça, que o ambiente seja facilitador, que exista a presença de um outro que provê cuidado suficientemente bom e que, nesse sentido, uma sensação de confiabilidade no ambiente possa ser mantida durante todo o tempo em que a dependência for absoluta, momento em que é desejável que falhas no cuidado possam ser evitadas.

O sentido de ser parece encontrar morada no que Winnicott definiu como si-mesmo verdadeiro. Esses vários momentos iniciais experienciados, conquistados e integrados pelo lactente constituem os inúmeros acontecimentos de sua vida nos estágios mais iniciais do seu existir. Assim, poder-se-ia dizer que o sentimento de ser tem a ver com esses acontecimentos. De forma geral, poder-se-ia dizer que o sentido de ser, em Winnicott, está ligado a esse poder acontecer do bebê. Acontecer aqui quer dizer poder conquistar e construir gradualmente a sua própria história pessoal. Qual é o papel da ameaça nisso tudo? Por que o sentido de ser poderia ser ameaçado e como? Qual papel a continuidade de ser desempenha nessa armação conceitual?

A condição de possibilidade para que um sentido de ser possa se estabelecer – o que necessita que os acontecimentos dos estágios iniciais da dependência absoluta do bebê possam se realizar e constituir a sua história pessoal – é a de que uma continuidade de ser possa existir e se manter já desde algum momento antes do nascimento até para depois dele, sendo desejável que essa continuidade seja sustentada por toda a vida.

Como já foi dito várias vezes, as intrusões ambientais causam interrupções na continuidade de ser do bebê, que vai ter que reagir. Elas podem surgir da incapacidade ou de um exagero no cuidado materno em prover as necessidades do filho. Nesse sentido, a fim de proteger e ocultar o si-mesmo verdadeiro dessas intrusões, surge a necessidade por

parte do próprio bebê em criar uma função defensiva chamada de falso si-mesmo, que possui vários graus de formação.<sup>292</sup>

Com essas formações defensivas, que também são acontecimentos do existir humano, um sentido de ser não deixa de existir, mas se torna um sentido de ser falso. Todavia esse sentido de ser pode vir a ser ameaçado nos casos de distúrbios emocionais mais graves.<sup>293</sup>

Essas intrusões podem ser tão violentas ao continuar-a-ser do bebê que este corre o risco de ser aniquilado. A ameaça encontra-se na alternativa: “a alternativa de ser (*being*) é reagir, e reagir interrompe ser e aniquila. Ser e aniquilação são as duas alternativas”.<sup>294</sup> Aniquilação é tão devastadora que nem mesmo a palavra morte poderia ser usada nesse momento, pois só tem sentido usar esse termo, segundo Winnicott, quando já se chegou ao conceito de ódio e amor nos relacionamentos entre pessoas inteiras.<sup>295</sup> Nesse caso, instala-se uma angústia de natureza psicótica, impensável, que é uma organização defensiva contra essa aniquilação. Se o si-mesmo verdadeiro, enquanto continuidade do ser, está ameaçado, então também ficam comprometidos a conquista e o alcance de um sentido de ser que ilustrem a história pessoal daquele que está surgindo, o lactente.

Acreditamos que os componentes ontológicos de Winnicott estão referidos à natureza humana e dizem respeito ao existir do ser humano finito que depende, em e para seu início, de estar e ser-com, ser-envolvido com um outro. Componentes que se formam de elementos como solidão essencial, preocupação e cuidado maternos, criatividade, integração, transicionalidade, angústias. A apresentação desses elementos nos permitiu ver que a reunião de todos eles juntos – e de alguns outros que não foram trabalhados aqui por nós, como o concernimento – caracteriza o que pode ser chamado de amadurecimento. Amadurecimento o qual, como vimos, indica que, por sermos temporais, estamos acontecendo entre os limites da nossa existência, isto é, nascimento e morte. Desse modo, gostaríamos de prosseguir investigando como esse existir enquanto acontecimento foi apresentado pela fenomenologia existencial de Heidegger, pois acreditamos que é possível

---

<sup>292</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1960): Ego distortion in terms of true and false self. *MPFE*, pp. 142-143.

<sup>293</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1964): The concept of the false self. *HWSF*, p. 66.

<sup>294</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The theory of the parent-infant relationship. *MPFE*, p. 47.

<sup>295</sup> Cf. id. *ibid.*

estabelecer uma aproximação entre essa idéia de amadurecimento humano e a acontecência do ser-o-aí presente em *Ser e Tempo*.

## Capítulo III – Sobre a Acontecência

### 1. Introdução

No capítulo anterior, procuramos mostrar alguns dos componentes ontológicos da teoria do amadurecimento de Winnicott. Acreditamos que, por um lado, esses elementos possuem afinidades com a ontologia existencial de Heidegger. Por outro lado, parece-nos que a psicanálise winnicottiana apresenta algumas questões que não apenas poderiam ser tomadas de antemão em discussões fenomenológicas existenciais, mas também, por isso, serem suplementares para uma tal fenomenologia. Assim, diríamos que em Winnicott é possível encontrar questionamentos que, partindo de questões ônticas, possibilitam alcançar discussões ontológico-existenciais como a de ser-para-o-início, a da angústia e da temporalidade entre outros. Assim, procuramos investigar algumas dessas questões.

Como vimos no capítulo I, a psicanálise winnicottiana encontra-se sustentada em um paradigma diferente daquele da psicanálise tradicional. Sendo apressado, diríamos que o paradigma da psicanálise de Winnicott, de uma perspectiva ontológica, é acontecencial, porém essa afirmação só fará sentido depois de percorrermos todo o percurso que nos propomos nesse trabalho. Entretanto, nesse momento, basta apenas recordar que esse paradigma é aquele do “bebê no colo da mãe”. A constatação de Winnicott de que os lactentes podem adoecer já muito cedo por causa de, por exemplo, problemas de sustentação (*holding*) exigiu uma nova descrição dos fatos clínicos e essa não conseguiu mais encontrar apoio teórico nas explicações metapsicológicas.<sup>296</sup> Ao ter que buscar novas bases para a compreensão dos fenômenos do psiquismo que apareciam em sua clínica psicanalítica e em sua prática médica, Winnicott, querendo ou não, teve que assumir outros pontos de vista que, a nosso ver, aproximam suas idéias dos pensamentos e reflexões daquele que foi um dos maiores representantes do pensamento pós-metafísico. Isso indica, parece-nos, que existem afinidades – veremos que também há distanciamentos – entre a psicanálise de Winnicott e a fenomenologia existencial de Heidegger.

---

<sup>296</sup> Ponto de vista claramente expresso nas cartas a Hannah Ries (27 de novembro de 1953) e a Anna Freud (18 de março de 1954). Cf. WINNICOTT, D. W. *GE*, pp. 48 e 51.



Desse modo, uma aproximação com a fenomenologia existencial de Heidegger teria como função primeira, por um lado, mostrar que os fundamentos ontológicos da psicanálise winnicottiana têm suas bases em idéias que são consideradas pós-metafísicas e que, por conseqüência, elas procuram ultrapassar o naturalismo das ciências.<sup>297</sup> Por outro lado, veremos que, por conta dessa própria aproximação, questões importantes para se pensar, por exemplo, a nascencialidade do ser-o-aí só se tornam possíveis de ser trabalhadas quando se levam em conta alguns aspectos importantes trazidos pela psicanálise winnicottiana, como a centralidade que o corpo físico desempenha em tal concepção.

Uma linha de aproximação entre Winnicott e Heidegger seria possível de ser estabelecida através da idéia de que o homem é um ser acontecente. Contudo aqui uma diferenciação precisa ser feita, pois a acontecência (*Geschichtlichkeit*) do existir humano só pode ser pensada em Winnicott a partir da continuidade de ser e em Heidegger ela tem a ver com a questão pelo sentido de ser. Esses dois conceitos não são excludentes, nem opostos, mas são, parece-nos, suplementares. Entretanto não são a mesma coisa. Por causa disso, algumas questões precisam ser discutidas: 1) é preciso mostrar que os componentes ontológicos da matriz disciplinar que compõe a teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott encontram bases de aproximação na fenomenologia existencial de Heidegger; 2) tem-se que mostrar que essa aproximação apresenta pontos de afinidade quanto à idéia de que o homem é um ser acontecente tanto para Heidegger como para Winnicott; 3) deve-se mostrar que, embora existam essas afinidades, também existem certas diferenças relativas tanto à teoria do amadurecimento quanto à fenomenologia existencial e que essa diferenciação revela que os elementos ontológicos da teoria winnicottiana serviriam, no mínimo, como instigadores de discussões fenomenológico-existenciais; e 4) como localizar a psicanálise de winnicott em relação a um pensamento pós-metafísico.

Para podermos investigar essas questões, tivemos antes que apresentar o que em Heidegger se entende por acontecência. Para tanto, dividimos esse capítulo em duas partes. Na parte I, apresentamos o conceito de acontecência em Heidegger. Na parte II, a discussão das quatro questões que foram levantadas acima a partir dos ganhos alcançados na primeira parte desse capítulo.

---

<sup>297</sup> Uma discussão sobre a psicanálise de Winnicott e o pensamento pós-metafísico pode ser encontrada em SANTOS, E. S. O conceito de angústia no pensamento pós-metafísico. *Revista de Filosofia*, vol. 17, nº 20, janeiro/junho 2005, p. 45-66.

No capítulo seguinte, apresentamos, a partir dos resultados obtidos da reunião dos três capítulos anteriores, uma contribuição à área de conhecimentos chamada psicanálise, esboçando como se poderia pensar em uma ciência do psiquismo, procurando mostrar, por um lado, que tal ciência pôde começar com Freud, mas que as escolhas e filiações filosóficas do pai da psicanálise não permitiram que se ultrapassassem certas idéias metafísicas presentes nas ciências naturais, ficando por isso preso a certo tipo de pensar que, *malgré tout*, permitiu que ele construísse seu paradigma. E, por outro lado, mostramos que a mudança paradigmática realizada por Winnicott em relação aos componentes da sua matriz disciplinar permite visualizar a possibilidade de se pensar em uma ciência do psiquismo. No caso particular que estamos estudando aqui, ou seja, dos componentes ontológicos da teoria winnicottiana, poder-se-ia pensar em uma ciência do psiquismo representada por uma psicanálise que pensa o homem a partir das suas possibilidades finitas de amadurecer.

### **Parte I – A teoria da acontecência em Heidegger**

Nesta parte, apresentamos o conceito de *Geschichtlichkeit* de Heidegger. Já de saída, nos vemos diante de um problema de tradução. Em português, esse termo fora traduzido por *historicidade* (tradução que não deixa de estar correta). Todavia, em alemão, esse termo também guarda o sentido de acontecer (*Geschehen*). Traduzido por *historicidade*, esse sentido de acontecer desaparece. Deve-se fazer notar ainda que Heidegger também usa o termo *Historicität* que, em sentido estrito, também quer dizer *historicidade*. É a diferenciação e compreensão destes dois termos que permitirá discutir a questão da história (*Geschichte*) em sua obra.

De fato, Heidegger trata da história e da historicidade, mas, em sua interpretação, procura afastar-se do modo como a tradição metafísica debate esse tema. Ele procurará mostrar que essa é uma discussão que passa, antes de tudo, pela compreensão da pergunta sobre o ser, compreensão que é um modo de ser do ser-o-aí. Sendo esse ser entendido como finito e estendido entre dois fins, nascimento e morte. Isto é, sendo esse ser compreendido como um acontecer (*Geschehen*) num *entre* (*Zwischen*) da existência.

Esse sentido de acontecer está presente no radical da palavra *Geschichtlichkeit* – por exemplo, em *geschichtlich*, em que temos um advérbio, portanto “um proveniente do verbo”, que tanto pode ser entendido como acontecente ou como histórico. Para os interesses desta tese, concentraremos-nos sobre o sentido desse termo relativo ao acontecer. Nesse sentido, por se tratar de uma investigação sobre o sentido do ser compreendido como um acontecer, optamos pelo substantivo em português *acontecência*<sup>298</sup> para a tradução de *Geschichtlichkeit*.

Tendo-se ultrapassado as ambivalências referentes à tradução, surge de imediato a pergunta: o que significa acontecência?

A compreensão do significado desse conceito exige que se faça um percurso através da fenomenologia existencial. *Ser e Tempo*, uma das obras de maior significância da produção heideggeriana, serve e nos servirá como um ótimo fio condutor para se alcançar o esclarecimento dessa primeira questão, que implica em estudar a analítica do ser-o-aí, que, por sua vez, exige a compreensão da temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ser, que nos remeterá, ao sentido dado por Heidegger, à compreensão da acontecência.

## 2. Analítica do ser-o-aí

### 2.1. A essência do homem

Heidegger entende o homem não em referência a uma razão, mas sim a uma compreensão do ser (*Seinsverstehen*), isto é, não enquanto *animal rationale*, mas como uma existência (*Existenz*) que compreende o ser,<sup>299</sup> pois: “a existência só é possível com base na compreensão do ser”.<sup>300</sup> Enquanto existência que compreende o ser, o homem recebe o nome de “ser-o-aí” (*Dasein*),<sup>301</sup> que se traduz em português, geralmente, por estar-aí ou ser-

---

<sup>298</sup> Embora não dicionarizada, a palavra “acontecência” existe na literatura brasileira. Ela é usada, por exemplo, por Vilma Guimarães Rosa, no seu livro de contos intitulado *Acontecências* (Rio de Janeiro, José Olympio, 1968. Apud LOPARIC, Z. O “animal humano”. *Revista Natureza Humana*. Vol. II, n.2, 2000.

<sup>299</sup> Cf. VON HERMANN, Fr. W. *Dasein und Subjekt*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 1985, pp. 21-22 e 74.

<sup>300</sup> HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, [KPM], GA 3, 221.

<sup>301</sup> Em *Einführung zu “Was ist Metaphysik?”*, Heidegger esclarece o porquê da escolha pela palavra “Dasein”: “A fim de fazer encontrar em uma só palavra tanto a referência do ser para com a essência do homem como a relação essencial do homem para com a abertura (“aí”) do ser como tal, simultaneamente, foi escolhido para a região da essência, no qual o homem enquanto homem se encontra, o nome ser-o-aí.” (EzWiM, 372)].

aí.<sup>302</sup> Nesse sentido, “ser-o-aí” é a caracterização da relação do homem para com o ser em geral (*Sein überhaupt*).

Na filosofia tradicional, o ente (*Seiend*) é entendido como um composto de *essentia* e *existentia*.<sup>303</sup> O homem é aí interpretado como uma essência de vida que tem sua *essentia* na razão e que tem sua existência na realidade (*Wirklichkeit*). Mas, ao contrário, quando o homem é pensado como um ser-o-aí, ele se torna compreendido, em relação à pergunta pelo quem e como ser, como um “a cada vez meu” (*Jemeinigkeit*) e “existência” (*Existenz*).<sup>304</sup>

O ser-o-aí, cujos caracteres do ser são o “a cada vez meu” e a “existência”,<sup>305</sup> já é sempre no mundo. Em consideração a essa descoberta fática e fundamental do ser-o-aí, ele é designado “ser-no-mundo” (*In-der-Welt-sein*).<sup>306</sup>

A estrutura ontológica do ser-o-aí pertence de modo essencial à compreensão do ser, pois o ser está essencialmente aberto nele mesmo, em seu ser. Isso que a abertura constitui, Heidegger denomina de *disposição* (*Befindlichkeit*) e *compreensão* (*Verstehen*). O fenômeno que é a disposição compreendedora, na qual o ser-o-aí em si mesmo encontra-se aberto de forma privilegiada é a angústia (*Angst*), que: “enquanto possibilidade de ser, junto com o próprio ser-o-aí que nele se abre, oferece o solo (*Boden*) para a apreensão explícita da inteireza originária do ser-o-aí.”<sup>307</sup>

Esta angústia pode ser entendida, primeiramente, a partir do esclarecimento do fenômeno da *fuga* (*Flucht*) do ser-o-aí, já que ela é aquele fenômeno do ser-o-aí que é experimentado por todos nós na cotidianidade, mas, com efeito, enraizada na angústia. Assim, passemos à investigação desse conceito em Heidegger.

---

<sup>302</sup> Outra possibilidade de tradução é “ser-o-aí”, seguindo a indicação que Heidegger oferece de que *Dasein* poderia ser traduzido para o francês como “être-le-lá”. Essa é a opção que assumiremos no decorrer deste trabalho.

<sup>303</sup> A título de exemplo ver: DESCARTES, R. Meditação Quinta. *Méditations Métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1992, pp. 160 ss. Para uma discussão sobre esse tema em Heidegger ver: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Gesamtausgabe, vol. 24, § 10. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975.

<sup>304</sup> HEIDEGGER, M. *SuZ*, p. 42.

<sup>305</sup> Heidegger faz uso dos conceitos de “existência” e “essência” não no mesmo sentido empregado pela tradição filosófica, indicando que “a ‘essência’ do ser-o-aí encontra-se em sua existência” (*SuZ*, p. 42), o que significa dizer que o ser-o-aí não é algo simplesmente presente (*Vorhandensein*) que possui “propriedades” (*Eigenschaften*) ou “configurações” (*aussehenden*) e que ser-o-aí não expressa o quê das coisas (*Was*), sua quididade, como os objetos da natureza como mesa, cadeira, árvore. O ser-o-aí expressa, antes de tudo, o ser (*das Sein*).

<sup>306</sup> “Ser-no-mundo não significa no, assim chamado, ‘mundo’ no universo dos entes que aí se encontram assim como as outras coisas. O *ser-em* em ser-no-mundo significa sobretudo ‘habitar junto a’, ‘ser familiar a’ (*SuZ*, p. 54)]”. In: PÖGGELER, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Neske, 4. ed., 1994, p. 53.

<sup>307</sup> *SuZ*, p. 182.

### 2.1.1. Angústia

Diariamente, o ser-o-aí foge de si mesmo, isto é, foge de seu ser si-mesmo (*Selbstsein*). Heidegger caracteriza esse fenômeno da fuga como a queda do ser-o-aí no impessoal (*Man*). Assim, a propriedade do ser-si-mesmo está encerrada na queda. Esse encerramento, porém, é uma privação da abertura,<sup>308</sup> pois o ser-o-aí só pode fugir diante de si mesmo “na medida em que ontologicamente, através da abertura que lhe pertence, ele é essencialmente levado a pôr-se diante de si mesmo” (SuZ, p. 184). A fuga do ser-o-aí diante de si mesmo funda-se na angústia.

A angústia tem os seus próprios momentos estruturais. O “diante do quê” (*Wovor*) se sente angústia não é, de maneira nenhuma, um ente intramundano, mas sim algo *indeterminado* (*Unbestimmtes*) e, como tal, em lugar nenhum. O diante do quê da angústia é o nada (*Nichts*) intramundano e o lugar nenhum (*Nirgend*). O ente intramundano em si mesmo é na angústia completamente insignificante (*belanglos*). Porém, em razão da insignificância do intramundano, o mundo impõe-se em sua mundanidade.

Na angústia, não se encontra um objeto ou algo com o qual ela se relaciona, já que a angústia se angustia diante do nada. Segundo Pöggeler:

É porque ela [angústia] se angustia pelo ser-no-mundo em geral, que, primeiramente, deve dar o âmbito para o que ameaça e, mesmo assim, o que ameaça é o nada, a saber, não é nada determinado (...). Este ser-no-mundo é, em seu segundo modo, ainda um nada: não se encontra no poder do ser-o-aí: o ser-o-aí foi, sem que lhe fosse questionado, lançado no mundo e a morte lhe tomará todos os poderes.<sup>309</sup>

Com efeito, na medida em que o mundo pertence ontológico e essencialmente ao ser do ser-o-aí, o “diante do quê” da angústia é o próprio ser-no-mundo. Também o “pelo quê” (*Worum*) da angústia não é um modo de ser determinado do ser-o-aí, mas sim o ser-no-mundo mesmo como a sua possibilidade mais própria. O aí-à-mão (*Zuhanden*) do mundo circundante (*umweltlich*) funda-se na angústia. A angústia lança e singulariza o ser-o-aí no seu mais próprio poder-ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein-können*). Desse modo, a angústia abre no ser-o-aí o ser para o poder-ser mais próprio, isto é, o ser-livre para (*Freisein für*) o

---

<sup>308</sup> “Com efeito, a propriedade do ser-si-mesmo está, no modo existenciário, encerrada e reprimida na queda, mas este encerramento é apenas uma privação de uma abertura”. (SuZ, p. 184).

<sup>309</sup> PÖGgeler, O. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1992, p.156.

poder-ser mais próprio.<sup>310</sup> Assim, a angústia, como fundamento (*Grund*) da queda do ser-o-aí, é ao mesmo tempo o fundamento do retorno (*Rückkehr*) do ser-o-aí ao seu poder-ser próprio. O do quê da angústia é “o ser-no-mundo lançado” e seu pelo quê (*Worum*) “o poder-ser-no-mundo” (SuZ, p. 191).

Heidegger designa existencialmente o estar-lançado (*Geworfenheit*) do ser-no-mundo como a facticidade do ser-o-aí e o poder-ser-no-mundo como a existencialidade (*Existenzialität*) do ser-o-aí. Na angústia, mostra-se também o ser-caído (*Verfallensein*), presente no fenômeno da fuga, como um modo de ser do ser-no-mundo. Desta forma, a angústia mostra todos os caracteres ontológicos fundamentais do ser-o-aí, isto é, existencialidade, facticidade e queda. Em tal sentido, diz-se: “O fenômeno completo da angústia mostra, assim, o ser-o-aí como ser-no-mundo existente e fático” (SuZ, p. 191). A existencialidade quer dizer ser para (*zum*) o poder-ser. Ontologicamente, isto significa já-ser-em-um-mundo (*Schon-sein-in-einer-Welt*). O ser-caído (*Verfallensein*) significa o ser junto ao ente intramundano que vem ao encontro. Portanto formula-se a inteireza existencial e formal da estrutura ontológica total do ser-o-aí como se segue: “Ser-em (o mundo)-já-antecipando-se como ser-junto (ao ente intramundano que vem ao encontro)” [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der Welt) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem)*] (SuZ, p. 192). O ser-em-já-antecipando-se como ser-junto a como estrutura do ser do ser-o-aí satisfaz o significado do título ontológico-existencial: “cuidado” (*Sorge*). Com “cuidado”, Heidegger caracteriza a unidade da existencialidade, da facticidade e da queda. Em tal unidade, encontra-se já sempre o cuidado em cada “relação” (*Verhaltung*) e “estado/condição” (*Lage*) do ser-o-aí existencial a priori. A partir da angústia como disposição compreendedora, descobre-se o ser do ser-o-aí em sua inteireza. O cuidado é o ser do ser-o-aí apreendido na sua inteireza. Em que medida pode-se pensar em inteireza existencial do Dasein, se somos a cada vez possibilidades de ser e não uma determinação de ser?

---

<sup>310</sup> O poder-ser próprio não se desencobre (*enthüllt*) apenas na angústia como disposição fundamental, mas também como um dirigir-se (*Vorlaufen*) para a morte (*Tod*) como um chamado (*Anruf*) da consciência (*Gewissen*).

### 2.1.2. Morte e o poder-ser-inteiro

O inteiro significa ôntico-existencialmente “o ser entre nascimento e morte” (SuZ, p. 233). Em que medida pode existir o ser-o-aí, que é originariamente o poder-ser, como um poder-ser-inteiro? Primeiramente, parece ser impossível uma apreensão ontológica e uma determinação do ser-inteiro (*Ganzsein*) do ser-o-aí. Pois o *antecipar-se* (*Sich-vorweg*) como primeiro momento do cuidado contradiz abertamente um possível ser-inteiro deste ente. Por um lado, o antecipar-se significa “uma inacababilidade constante” (*eine ständige Unabgeschlossenheit*) (SuZ, p. 236) e, por outro, o alcançar do “inteiro” (*Ganze*), isto é, a morte (*Tod*), para o ser-o-aí já significa o “não-ser-mais-aí” (*Nicht-mehr-da-sein*) (SuZ, p. 236). Portanto a impossibilidade de uma apreensão ontológica do ser-inteiro do ser-o-aí não se encontra em uma imperfeição (*Unvollkommenheit*) da capacidade de conhecimento, mas sim no caráter do ser do ser-o-aí mesmo. Todavia, para Heidegger, não se trata de uma categoria ôntica, mas sim de um sentido ontológico-existencial da morte e da possibilidade existencial do desencobrimento (*Enthüllung*) do ser-inteiro do ser-o-aí. Para Heidegger, “vale extrair o sentido existencial do chegar-ao-fim (*Zu-Ende-kommen*) do ser-o-aí nele mesmo e mostrar como tal ‘findar’ pode constituir o ser-inteiro do ente que existe.” (SuZ, p. 344)

A morte constitui com o fim (*Ende*) o ser inteiro do ser-o-aí. Este fim “limita e determina a cada vez a inteireza possível do ser-o-aí” (SuZ, p. 234). Assim, o ser-inteiro do ser-o-aí realiza-se no “chegar-ao-fim do ser-o-aí na morte” (SuZ, p. 311).

A morte, portanto, é uma possibilidade de ser do ser-o-aí. E como tal ela pertence ao ser do ser-o-aí.<sup>311</sup> Trata-se do relacionar-se do ser-o-aí para com a morte, da análise existencial-ontológica da morte sozinha, isto é, trata-se do ser para a morte: “A morte é um modo de ser que assume o ser-o-aí, enquanto ele é” (SuZ, p.247). A morte encontra-se no interior do ser do ser-o-aí, está aberta ao ser-o-aí e “existe” no modo de ser do ser-o-aí como um ser para a morte: “O ser-o-aí (...) é a morte apenas em um *ser para a* morte existenciário” (SuZ, p. 234).

O sentido existencial da morte, isto é, o que a morte possibilita no modo da abertura como morte, é o ser para a morte. Na medida em que a morte é um fenômeno do ser-o-aí, pode-se desencobrir a sua estrutura existencial ontológica a partir da constituição

---

<sup>311</sup> “A morte não é uma parte faltante de um todo como se fosse um composto, mas, sim, ela *constitui já de antemão a inteireza do ser-o-aí*” (Prol. 432).

fundamental do ser-o-aí. A morte já está sempre aberta ao ser-o-aí em sua existência e, precisamente, como “uma possibilidade de ser que assume, a cada vez, o ser-o-aí mesmo” (SuZ, p. 250). A morte como uma possibilidade do ser é “a mais própria, irremissível, inultrapassável” (idem). Como tal, ela nem é um simplesmente presente (*Vorhanden*) nem um estado (*Zustand*), mas sim “um eminente privilegiado” (SuZ, p. 250-1).<sup>312</sup> A possibilidade existencial da morte como um *eminente* (*Bevorstand*) encontra-se somente na existência do ser-o-aí como *ser-antecipando-se*.

Na medida em que o ser para a morte é possível, em razão do antecipar-se como um momento estrutural do cuidado, o ser para a morte pertence ao cuidado. Na medida em que o ser-o-aí existe, ele está lançado na morte com sua possibilidade mais própria. A morte está “entregue” (*überantwortet*) (SuZ, p. 251) a si mesma como uma possibilidade de ser do ser-o-aí. O ser-entregue-à-morte, isto é, “o estar-lançado na morte” (idem), é a facticidade do ser-o-aí. O estar-lançado (*Geworfenheit*) na morte desencobre-se como tal na disposição da angústia. Primeiramente e no mais das vezes (*Zunächst und zumeist*) o ser-o-aí revela-se no “junto a...” (*Sein bei...*) decaído também já sempre no “mundo” da ocupação (*Besorgen*). No modo da queda, ele foge já sempre “da estranheza [*Unheimlichkeit*], isto é, do ser para a morte mais próprio” (SuZ, p. 252). Nesse sentido, torna-se caracterizado o ser para a morte através da existência, facticidade e queda. Estes são os constitutivos para o ser para a morte que, por sua vez, funda a sua possibilidade ontológica no cuidado.

O ser para a morte pertence originariamente ao cuidado. Ele se mostra também na cotidianidade como “a concreção (*Konkretion*) mais próxima do ser-o-aí” (SuZ, p. 252). Heidegger apresenta a interpretação mediana e pública na seguinte frase: “*a gente morre uma hora dessas, mas, por enquanto, ainda não [man stirbt auch einmal, aber vorläufig noch nicht]*” (SuZ, p. 255). No uso da língua alemã “também uma hora” (*auch einmal*) expressa a certeza da morte. O impessoal coloca-se junto à morte como “um fato da inegável experiência” (SuZ, p. 257), mas não possibilita a morte certa em sua existência no sentido de um assumir e de um abrir próprio, como o que se encontra na certeza empírica. O estar-certo (*Gewißsein*) significa outra coisa que a certeza empírica. Como tal, ele não é mensurável numa certeza empírica, mas, sim, depende de saber se o ser-o-aí abre

---

<sup>312</sup> “A morte não é algo que ainda está por vir ao ser-o-aí, mas sim se coloca frente ao ser-o-aí, é eminente, no seu ser e, precisamente, coloca-se a sua frente constantemente, enquanto existe o ser-o-aí” (Prol. 432).



existenciária e antecipadamente a morte e se ele se mantém nessa abertura. O ser-o-aí cotidiano, que é no modo da queda, “conhece a certeza da morte e, contudo, desvia-se do estar-certo disso” (SuZ, p. 258). Através de tal desvio diante da morte certa, testemunha-se fenomenalmente que a morte está aberta ao ser-o-aí já como possibilidade certa, mesmo quando este é impróprio.

No outro uso da palavra “por enquanto ainda não” (*vorläufig noch nicht*), manifesta-se a tentativa do ser-o-aí cotidiano, como uma determinação de um indeterminado, quando da morte, de manter afastada a morte enquanto um acontecimento provisório e ainda-não. O cotidiano ser para a morte desvia-se da indeterminação do quando da morte de maneira paradoxal, de modo que proporciona a sua determinação (*idem*), através da qual o impessoal desvia-se daquela indeterminação que é possível para a morte a todo o momento. Através desse desvio, torna-se fenomenalmente testemunhado que a morte está aberta ao ser-o-aí, mesmo quando imprópria, como possibilidade indeterminada.

No cotidiano, o ser-o-aí comporta-se imprópria (*uneigentlich*) em relação à morte. Através da interpretação do discurso cotidiano do impessoal sobre a morte, descobre-se a certeza e a indeterminação da morte. Nesse sentido, descobre-se também a morte em seu completo caráter ontológico-existencial, como a possibilidade *mais própria, irremissível, inultrapassável, certa e indeterminada* do ser-o-aí (SuZ, p. 258-9). O desvio na cotidianidade decaída (*verfallende*) diante da morte é um ser-para-a-morte impróprio, que forma uma possibilidade essencial da existência.

Vimos acima que o ser-o-aí existe na cotidianidade imprópria como um ser para a morte. Como pode, então, ser caracterizado o ser para a morte propriamente? Este só pode ser concebido através da modificação do ser para a morte impróprio. Facticamente, mantém-se o ser-o-aí cotidiano em uma impropriedade do ser para a morte, desvia-se diante da sua possibilidade mais própria e encobre-se. O ser para a morte próprio deve, ao contrário, ser a não-fuga e não-encobrimento do ser para a morte:

O ser para a morte propriamente não pode escapar diante da sua possibilidade mais própria e irremissível e não pode encobri-la nesta fuga e não pode mudar de sentido em favor do entendimento do impessoal. (SuZ, p. 260)

O ser para a morte caracteriza o relacionar-se do ser-o-aí com a sua possibilidade mais própria. Como tal não significa o ser para a morte propriamente um “levar em conta

um algo possível como um ocupar-se de sua realização” (SuZ, p. 261), pois a morte como possível não é um possível disponível à mão (*Zuhanden*) ou um algo simplesmente presente (*Vorhanden*), mas sim uma possibilidade de ser mais própria do ser-o-aí. Assim, ser para a morte é um “manter-se junto ao fim em sua possibilidade” (idem) no sentido de um meditar (*Grübeln*) sobre a morte, uma vez que tal comportamento (*Verhalten*) é pensado somente em consideração à “realização” (*Verwirklichung*), ou seja, quando e como a possibilidade poderia se realizar. Um tal ser para a morte não é uma expectativa (*Erwartung*) ou um esperar por um possível, mas sim um comportar-se em relação à possibilidade de ser mais própria e precisamente no modo do seu desencobrimento como uma tal possibilidade:

O ser para a sua possibilidade como ser para a morte deve comportar-se, com efeito, para consigo mesmo de modo que ela [a morte] se desencubra neste ser e se desencubra para ele [o ser] como possibilidade. (SuZ, p. 262).

Heidegger nomeia o comportar-se em função de uma possibilidade como *precursor* (*Vorlaufen*).<sup>313</sup> Ele entende tal ser para a morte como a possibilidade “do precursor na possibilidade” (SuZ, p. 267), conseqüentemente, como “precursor para a morte” (idem). Esse precursor significa trazer-se-de-volta (*sichzurückholend*), ou seja, é um contra-movimento de escolher-se (*sichwählend*) em relação à fuga diante da morte.<sup>314</sup> Como um tal contra-movimento, o precursor permite, sobretudo, a possibilidade mais própria e mais externa ao ser-o-aí de compreender-se a partir desta e, com isso, existir propriamente. Nesse sentido, o precursor é a possibilitação, isto é, “a possibilidade de compreensão do poder-ser mais próprio e mais extremo, i.e., a possibilidade da existência no sentido próprio”. (SuZ, p. 263). Heidegger determina o precursor do ser para a morte como segue:

O precursor desencobre para o ser-o-aí o estar perdido no impessoal mesmo e o traz diante da possibilidade de ele ser próprio, porém não primeiramente sustentado sobre uma preocupação ocupada, mas sim no arrebatamento apaixonado e fático, desprendido das ilusões do impessoal, de sua liberdade própria para a morte certa que se angustia. (SuZ, p. 266)

A morte é uma possibilidade sempre já diante de nós e, nessa medida, traz consigo a angústia de um diante de... Essa possibilidade se abre enquanto um precursor que remete

---

<sup>313</sup> “(...) o ser não deve fazer valer sua possibilidade, a qual deve permanecer o que ela é, isto é, um precursor como algo presente, mas, sim, deve deixar ela estar como possibilidade e assim para com ela ser” (Prol, p. 439). “O ser para a morte como precursor na possibilidade possibilita, em primeiro lugar, esta possibilidade e a faz livre enquanto tal” (SuZ, p. 262).

<sup>314</sup> “O precursor para a morte em todo momento do ser-o-aí significa o trazer-se-de-volta do ser-o-aí do impessoal no sentido de escolher-a-si-mesmo” (Prol, p.440).

aos fenômenos temporais de algo futuro – a possibilidade vindoura e sempre ameaçante e ameaçadora de minha própria morte –, de um retorno ao passado, podendo se ser livre para escolher suas possibilidades mais próprias diante do fato da finitude aberta pela morte. Deste modo, abre a fruição do presente a partir do momento a ser vivido agora, já que a morte é o eminente ameaçador. Por conseqüência, o que se percebe é que estamos envolvidos em uma questão temporal. Passemos à sua investigação.

### 2.1.3. Temporalidade

Heidegger revela a partir da análise do movimento (*Bewegung*), conseqüentemente do caráter de acontecer (*Gechehenscharakter*) da decisão precursora (*vorlaufenden*), fundamento da unidade do cuidado, a temporalidade (*Zeitlichkeit*) do ser-o-aí.

A decisão precursora é o ser para o poder-ser mais próprio e privilegiado. O ser do ser-o-aí para a sua possibilidade mais própria só é possível, na medida em que este “possa vir a si mesmo em sua possibilidade mais própria e, deixando vir a si mesmo, suporte a possibilidade enquanto possibilidade, isto é, exista. Este deixar-*vir-a-si* [*Zukommenlassen*], que na possibilidade privilegiada a sustém, é o fenômeno originário do futuro [*Zukunft*]” (SuZ, p. 325).

Para que o *vir-a-si* (*Auf-sich-Zukommen*) possa acontecer, é preciso que ele já pertença originariamente ao ser do ser-o-aí. Por este último ser originária e essencialmente futuro (*zukünftig*), ele pode deixar-se ir ao encontro de si mesmo na decisão precursora. Diz Heidegger:

O precursor faz o ser-o-aí propriamente futuro, de modo que o precursor só é próprio na medida em que o ser-o-aí já vem sempre a si como ente em geral, isto é, na medida em que é futuro no seu ser em geral. (SuZ, p. 325)

Na decisão precursora, o ser-o-aí compreende-se no seu ser-devedor (*Schuldig-sein*) essencial. Esse compreender quer dizer: “o ser-devedor assume-se existindo como sendo fundamento lançado da nada (*Nichtigkeit*)” (idem). Esse assumir do lançamento (*Geworfenheit*) só é possível como “o ser-o-aí em sentido futuro (*zukünftig*) próprio como ele já foi, isto é, poder-ser seu já ter sido [*Gewesen*]” (SuZ, p. 325-6). Para que o ser-o-aí

possa já ter “sido” (*Gewesen*), ele deve ser originária e essencialmente referido a um momento já passado (*Gewesen*). Heidegger argumenta:

Somente na medida em que o ser-o-aí em geral é como eu sou-já-sido é que ele pode vir a si mesmo como futuro de tal modo que ele re-torna. (SuZ, p. 326).

Na decisão precursora, descobre-se uma determinada relação de movimento entre futuro (*Zukunft*), passado próprio (*Gewesenheit*) e presente (*Gegenwart*): “O passado próprio origina-se do futuro de modo que o futuro do já ter sido (melhor, do já sendo) libera o presente”. (SuZ, p. 326).

Heidegger nomeia esse unificado fenômeno do “futuro-que-tendo-sido-presentifica” (*gewesend-gegenwärtigenden Zukunft*) como “temporalidade” (*die Zeitlichkeit*)” (idem). Na medida em que a temporalidade possibilita o poder-ser-inteiro próprio da decisão precursora da qual resulta a sua compreensão, Heidegger apreende a temporalidade como o sentido do cuidado próprio.

Considerada formalmente, a temporalidade “possibilita o cuidado em geral como tal” (SuZ, p. 327). Cuidado é a palavra que caracteriza a inteireza existencial da total estrutura ontológica do ser-o-aí, isto é, o ser do ser-o-aí. Cuidado torna-se entendido enquanto tal para o ser, na medida em que o ser-o-aí é aquele ente que “coloca em questão seu próprio ser” (SuZ, p. 191).

Por não ser a temporalidade em geral um ente, Heidegger concluiu: “ela não é nada, mas sim temporaliza-se” (SuZ, p. 328). Ao fazer isso nos seus modos diferentes e possíveis, ela possibilita “a multiplicidade dos modos de ser do ser-o-aí, sobretudo, a possibilidade fundamental da existência própria e imprópria” (idem).

Os caracteres fenomenais de futuro, passado e presente são o “vir-a-si” (*Auf-sich-zu*), o “de-volta-a” (*Zurück auf*) e o “deixar vir ao encontro” (*Begegnlassen von*). A partir desses caracteres, torna-se compreendida a temporalidade como o “fora-de-si” (*Außer-sich*):

Os fenômenos do para..., a si..., junto a... abrem a temporalidade pura e simplesmente como o “ek-stático”. Temporalidade é o “fora-de-si” originário no e para si mesmo. (SuZ, p. 328)

Heidegger nomeia os fenômenos, caracterizados através do “fora-de-si”, do futuro, passado e presente, como sendo as “ek-stases da temporalidade” (SuZ, p. 329). O caráter

ek-stático do tempo não se concentra num puro sem começo e sem fim de uma seqüência de agoras (*Jetzt-folge*). Esta seqüência é, como um conceito vulgar de tempo, um resultado do nivelamento do caráter ek-stático da temporalidade originária. A temporalidade originária-própria abre-se na decisão precursora como no ser para a morte próprio. Aí o ser-o-aí compreende-se a partir de sua finitude [*Endlichkeit*] (morte) e existe em tal sentido finitamente (*endlich*). O vir-a-si do ser-o-aí é a partir da sua possibilidade mais própria, o futuro próprio, o qual temporaliza primeiro (*primär*) a temporalidade, que constitui o sentido da decisão precursora. Como tal desencobre-se o futuro próprio “como finito” (*als endliche*) (SuZ, p. 330).

Desse modo, não se pensa na limitação do “prosseguir” (*Weiter-gehen*) do tempo, e sim apenas num caráter da temporalização mesma. A finitude da temporalidade originária designa, sobretudo, o modo “como é determinado o vir-a-si mesmo como tal originariamente” (SuZ, p. 330). O futuro próprio-originário é a possibilidade intranspassável da nadidade (*Nichtigkeit*) nesse vir-a-si. Nesse sentido, o vir-a-si próprio e originário é “o sentido do existir na nadidade mais própria” (*idem*). Desse modo, torna-se apreendido a temporalidade própria, que se temporaliza a partir do futuro próprio, como finita. Portanto pertence à temporalidade própria e originária como seu fundamento a finitude. Assim argumenta Heidegger:

O tempo é, originariamente, temporalização da temporalidade que enquanto tal possibilita a construção da estrutura do cuidado. A temporalidade é, essencialmente, ek-stática. Temporalidade temporaliza-se a partir do futuro. O tempo originário é finito. (SuZ, p. 331)

O aí (*Da*) do ser-o-aí torna-se aberto tanto através do compreender como também do humor (*Stimmung*), conseqüentemente, afinação (*Gestimmtheit*). Esta última leva o ser-o-aí, seja no modo desencoberto ou coberto, diante do seu estar-lançado (*Geworfenheit*) mais próprio. Isso significa que o caráter fundamental do humor é “um trazer-de-volta-ao...” [*ein Zurückbringen auf...*] (SuZ, p. 340) como um passado próprio (*Gewesenheit*) específico. De que modo isso pode ser realizado? Qual é o humor que permite que tais idéias sobre a temporalidade alcancem seu fundamento (*Grund*)? Novamente, a angústia.

#### 2.1.4. Angústia e Temporalidade

A angústia traz o ser-o-aí diante do seu estar-lançado. Mas diferente do temor, a angústia traz o ser-o-aí própria e desencobridoramente diante do seu estar-lançado mais próprio e descobre “a estranheza (*Unheimlichkeit*) do ser-no-mundo familiar do cotidiano” (SuZ, p. 342). O “diante do quê” da angústia é ao mesmo tempo o “pelo quê” da angústia, isto é, o ser-no-mundo. O seu caráter negativo tem, contudo, em si, um momento positivo. Na medida em que o nada (*Nichts*) do mundo aberto na angústia descobre a nadaidade do ocupável (*Besorgbaren*), descobre-se também a impossibilidade de lançar-se num poder-ser fundido primeiramente num ocupado (*Bersogten*). O descobrir dessa impossibilidade é em si “um deixar-brilhar (*Aufleuchten-lassen*) da possibilidade de um poder-ser próprio” (SuZ, p. 343).

Como tal a temporalidade da angústia pode abrir o sido aí (*das gewesene Da*) do mundo e compreender o ser-o-aí como um sido (*gewesene*) ser-no-mundo.

Ressaltemos, agora, o modo temporal da angústia do ser aberto para o poder-ser mais próprio. A angústia se angustia pelo ser-o-aí lançado na estranheza. Neste angustiar-se, ela traz de volta o ser-o-aí ao seu puro quê (*Daß*) do estar-lançado mais próprio e singularizado. Embora esse trazer de volta (*Zurückbringen*) tenha o caráter do esquecer desviante do presente, ele “já não é um assumir que se repete da existência na decisão” (idem). Por sua vez, a angústia traz de volta apenas “o estar-lançado como repetição possível” (idem). No modo do trazer de volta no estar-lançado possível e repetível (*wiederholbar*), a angústia descobre “a possibilidade de um poder-ser próprio que deve retornar na repetição<sup>315</sup> [*Wiederholen*] como futuro em relação ao já sido aí” (idem). O “trazer diante da repetição” é justamente “a disposição do modo ek-stático específico do passado próprio constituinte da angústia” (idem). O passado em sentido próprio (*Gewesenheit*) da angústia é o trazer de volta sobre o estar-lançado, que agora se descobre como repetível. Diferente da presentificação (*Gegenwärtigen*) não mantida do temor, o

---

<sup>315</sup> *Wiederholen* em Heidegger apresenta dois sentidos: 1) *zurückholen*, ou seja, buscar algo e trazê-lo novamente para o lugar ao qual pertencia e 2) *wiederholen* no sentido de escolher (*wählen*) novamente. Para mais detalhes sobre esses dois diferentes significados, ver: BLUST, F. K. *Selbstheit und Zeitlichkeit*, p. 317 seg; e HEINZ, M. *Zeitlichkeit und Temporalität*, p. 150 seg.

presente (*Gegenwart*) da angústia é “mantido no trazer-se-de-volta no estar-lançado mais próprio” (SuZ, p. 344).

No fato de que a angústia se apóia “a partir do ser-no-mundo como ser para a morte lançado” (idem), encontra-se a primazia do estar-lançado para o fenômeno da angústia. Heidegger designa este do seguinte modo:

O futuro e o presente da angústia temporalizam-se a partir de um já ter sido originário no sentido de um trazer de volta na repetição. Com efeito, a angústia só pode elevar-se em um ser-o-aí decidido. (idem)

O caráter temporal da angústia e do temor como caracteres constituintes do ser-o-aí só são possíveis enquanto o ser é ser-no-mundo. Deve-se compreender, então, o que significa mundo nesse contexto.

Mundo<sup>316</sup> quer dizer, como conceito existencial-ontológico da mundanidade (*Weltlichkeit*), o que se encontra na significância (*Bedeutsamkeit*). Esta, por sua vez, quer dizer o contexto das referências significantes do “em função de que” (*Worum-willen*), do “a fim de que” (*Um-zu*), do “para que” (*Dazu*), “do junto a” (*Wobei*), do “junto com” (*Womit*):

O “em função de que” significa um “a fim de”, esse um “para que”, que, por sua vez, significa um “junto a” do deixar ficar, esse um “estar com” da conjuntura (...) o inteiro referencial desses significados nomeamos de significância. Ela é o que constitui a estrutura do mundo de onde o ser-o-aí enquanto tal a cada vez já é. (SuZ, p. 87)

Na medida em que o ser-o-aí existe fático como um estar-lançado, ele se compreende no contexto do “em função de”, com um respectivo “a fim de”. A unidade da significância, no interior do qual o ser-o-aí existente se compreende, já está aberta como o existente do ser-o-aí como “aí” (*Da*).

Esse mundo “existe” como o abrir-se com (*miterschlossene*) na abertura do “aí”. Por ser o compreender-se do ser-o-aí o compreender de seu si mesmo como ser-no-mundo,

---

<sup>316</sup> A palavra “mundo” (*Welt*), em seus diferentes usos, é ambígua: como conceito ôntico, “Welt” significa o todo dos entes; como conceito ontológico significa a região do ente que tem o seu próprio modo de ser (*Seinsart*), como conceito ôntico-existencial o “mundo-nosso” (*Wir-Welt*) público ou o “ambiente” (*Umwelt*). Heidegger diferencia o conceito de mundo ontológico-existencial como “mundanidade” (*Weltlichkeit*). Este “pode ser modificado, a cada vez, na completa estrutura de ‘mundos’ particulares, mas inclui em si o a priori da mundanidade em geral” (SuZ, p. 65). O que a mundanidade constitui é a significância (*Bedeutsamkeit*).

mundo está aberto-com na abertura do “aí”. Isto é, “quando não existe ser-o-aí, também não existe mundo ‘aí’” (SuZ, p. 365). Mundo é a condição de possibilidade para o vir ao encontro do ente e possibilita o vir ao encontro dos entes intramundanos.

Os referências de significados que determinam a estrutura do mundo não são “um entrelaçamento [*Netzwerk*] de formas que é lançado sobre um material por um sujeito sem mundo [*weltloses Subjekt*]” (SuZ, p. 366), mas sim constitui-se de uma significância, conseqüentemente, de referência de sentido (*Sinnbezüge*).

Na medida em que a abertura do “aí” funda-se na temporalidade, a constituição ontológica do mundo no “aí” co-aberto (*miterschlossenen*) deve fundar-se da mesma maneira na temporalidade. Na medida em que o mundo mesmo sempre permanece como uma abertura, ele deve ter um horizonte transcendental e este só é possível porque a temporalidade forma um horizonte: “A condição temporal-existencial de possibilidade do mundo consiste em que a temporalidade, enquanto unidade ekstática, possui algo como um horizonte.” (SuZ, p. 365). Estando o mundo aberto no horizonte da temporalidade, deve-se saber qual é a forma que se tem de acesso às coisas do mundo e esse modo é instrumental, isto é, dá-se através do trato que temos com as coisas.

### **2.1.5. Abertura da espacialidade através do trato**

O ser ocupado junto ao mundo traduz o significado de tratar, lidar (*umgehen*) em e com o ambiente (*Umwelt*). Como fenômeno exemplar do “ser junto a...” (*Sein bei...*) ocupado, Heidegger elege “o utilizar, o manipular, o produzir de coisas à disposição da mão e seus modos deficientes e indiferentes, isto é, o ser ‘junto a’ que pertence à necessidade cotidiana” (SuZ, p. 352). Também a existência própria do ser-o-aí mantém-se “em tal ocupação, mesmo quando ela permanece ‘indiferente’” (idem). O trato está orientado por um contexto de instrumentos (*Zeugzusammenhang*), o qual se refere ao “modo de ser do que está disponível à mão” (SuZ, p. 353). Estar ou não estar aí-à-mão possibilita se pensar na espacialidade enquanto referência ao que se encontra na proximidade e, por conseqüência, no distanciamento.

Uma tematização ontológica-existencial da espacialidade (*Räumlichkeit*) encontra-se nos §§22-24 de *Ser e Tempo*.



De forma resumida, pode-se apresentar a compreensão heideggeriana da espacialidade através das seguintes indicações:<sup>317</sup>

1. A espacialidade existencial do ser-o-aí tem suas raízes na constituição do ser (*Seinsverfassung*) como ser-no-mundo.
2. O ser-o-aí está no (*in*) mundo de um modo diferente em relação aos entes intramundanos. Em especial, não se deve identificar seu *Ser-em* (*In-Sein*) com a interioridade (*Inwendigkeit*) de dois objetos simplesmente presentes (*Vorhanden*) entre si.
3. A espacialidade do ser-o-aí determina-se a partir de sua mundanidade (*Weltlichkeit*), o espaço (*Raum*) determina-se a partir de mundo (*Welt*) e não o contrário.
4. “O espaço não está no sujeito”, como em Kant, que considera o espaço como pura forma da intuição do sujeito, “nem o mundo está no espaço” (SuZ, p.111), como em Descartes, que determina a espacialidade presente no mundo como extensão (*res extensa*).
5. A espacialidade do ser-o-aí está fundida, em *Ser e Tempo*, com a temporalidade (*Zeitlichkeit*).

O que se procura primeiro sobre a espacialidade são os fenômenos espaciais (*Raumphänomene*) categoriais, os quais se deixam ler no à mão (*Zuhandenen*). Heidegger determina (*feststellen*) os fenômenos espaciais categoriais com a expressão “o mais próximo do que está à mão”. Esta significa não somente o ente, que a cada vez vem ao encontro diante do outro, mas sim também “o ente que está ‘na proximidade’ (*in der Nähe*)” (SuZ, p. 102). “Proximidade” (*Nähe*) é, assim, um caráter do à mão (*Zuhandenen*) do trato cotidiano. Não só o à mão no modo da “proximidade”, mas também “indicativamente a direção em que o instrumento é sempre acessível” (idem). A proximidade do à mão é assim sempre “proximidade orientada” (idem).

Esta proximidade direcionada do à mão, Heidegger determina como o lugar (*Platz*) no contexto com outros instrumentos, que é constituído “através da direção e do distanciamento” (SuZ, p. 103). Proximidade é um modo do distanciamento (*Enfernheit*). Esse lugar deve ser diferenciado de um lugar/posição (*Stelle*) físico. Todo lugar é um “lá” (*Dort*) e um “aí” (*Da*) determinado da pertença de um à mão. Na medida em que um lugar é “um lugar deste instrumento para...”, ele se refere a um contexto instrumental

---

<sup>317</sup> Esses pontos acima citados seguem a apresentação feita por Emil KETTERING em seu livro *Nähe*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1987, pp. 108-9.

(*Zeugzusammenhang*), que já é sempre determinado “a partir de um inteiro dos lugares orientados um sobre o outro do contexto instrumental disponível à mão no ambiente” (SuZ, p. 102). Ao inteiro instrumental pertence, com seu caráter constitutivo, uma pertencibilidade espacializável (*platzierbare Hingehörigkeit*) (SuZ, p. 103), ou seja, é “o para onde (*Wohin*), em geral, no qual se indica a inteireza do lugar em um contexto instrumental” (idem).

Pelo contrário, o espaço está aberto para o ser-o-aí com um espaço de atuação (*Spielraum*) e “existe” no espaciar-se/instalar-se (*Sich einräumen*) do ser-o-aí. A espacialidade do ser-o-aí designa esse espaciar-se (*Sich einräumen*) que se constitui através da orientação (*Ausrichtung*) e do distanciamento (*Entfernung*).

Angústia, temporalidade, mundo, espacialidade – que são alguns dos temas norteadores para se pensar a acontecência – só são possíveis através da compreensão do ser. Por sua vez, esse compreender é o caminho para se caracterizar o acontecer do ser-o-aí enquanto acontecência.

### **2.1.6. Compreensão do ser**

Pode-se dizer que o conhecimento (*Erkennen*) diferencia-se em dois tipos: esclarecer (*Erklären*) e compreender (*Verstehen*). É “um relacionar-se para com o ente” (GpPh, p. 390) sobretudo na área das ciências (*Wissenschaften*). A “compreensão” é o tipo de conhecimento das ciências do espírito (*Geisteswissenschaft*) do ente acontecente (*geschichtlich*), isto é, do homem. Heidegger acentua que o saber filosófico não é uma relação para com o ente, mas sim para com o ser. O “para que” o saber filosófico se relaciona, isto é, o ser, está previamente entendido em toda a relação (tecno-prática e teórica) para com o ente (Natureza e História). Nesse sentido, Heidegger apreende o compreender originário como aquele, através do qual está aberto ao ser-o-aí o ser em geral.

A partir do conceito originário do compreender, pode-se conceber tanto a relação conhecedora como o ente, assim como a relação prática para com o ente. Por ser originalmente aquela compreensão-do-ser (*Seinsverständnis*) que é constitutiva do ser do ser-o-aí, o compreender torna-se concebido como “uma determinação originária da existência do ser-o-aí” (idem), isto é, um existencial. No ser-o-aí, trata-se do seu ser mesmo. Isso significa que ele se relaciona assim ou assim para com o seu ser como para a

possibilidade, isto é, para com o seu poder-ser e, de certo modo, tem o seu próprio ser na mão. O ser-o-aí entende as possibilidades determinadas do seu si-mesmo (*Selbst*) e está propriamente livre para estas. Este “ser-livre-para” já é compreendido a partir deste como “seu poder-ser próprio” (GpPh, p. 391). Este compreender-se do poder-ser mais próprio, isto é, ser-livre, é “o conceito existencial originário do compreender” (idem). E este condiciona como uma determinação fundamental do ser-o-aí todos os seus modos possíveis (conhecíveis e práticos): o compreender é “a condição de possibilidade para todos os tipos não apenas do proceder prático, mas também do conhecer” (GpPh, p. 392)

Ele não é um modo do conhecer, mas a determinação fundamental do existir. Através do compreender, torna-se caracterizado o acontecer do ser-o-aí. Heidegger esclarece:

Em e através desse compreender torna-se o ser-o-aí o que ele é, e ele é apenas aquilo que escolheu para si, i.e., o que ele em si mesmo compreende em seu poder-ser mais próprio no projeto. (GpPh, p. 393).

No compreender-se do poder-ser mais próprio – no ser-livre –, realiza-se o existenciário, isto é, o compreender-se em um poder-ser próprio faticamente, qual seja, em uma possibilidade da existência. Ser-o-aí é o que – e como o quê (um poder-ser) –, compreende a si mesmo no projeto (*Entwurf*) de seu poder-ser mais próprio (de seu ser-livre). Este compreender é como tornar-se-si-mesmo (*Selbstwerden*) do ser-o-aí um acontecer (*Geschehen*) existenciário do ser-o-aí.

O compreender-se realiza-se existencialmente em diferentes maneiras. Por ser o compreender-se livre a partir de uma possibilidade agarrada do ser-no-mundo fático e próprio, o ser-o-aí determina, primeiramente e no mais das vezes, sua existência não a partir de si mesmo, mas sim a partir das coisas das situações/circunstâncias (*Umständen*) e a partir do outro. Isto é, um compreender-se do ser-o-aí, um projetar-se sobre aquele poder-ser, que é criado primeiro não a partir de si mesmo, mas a partir das coisas e dos outros. O compreender do ser-o-aí realiza-se em uma possibilidade de existência a partir de si mesmo como ser-livre ou a partir das coisas e dos outros. Ele se realiza própria ou imprópria (cf., GpPh, p. 395; SuZ, p. 146). Contudo esse compreender, enquanto projetar-se, é “o fundamento do *acontecer* do ser-o-aí” (SuZ, p. 193) e é através desse compreender que o acontecer do ser-o-aí pode ser caracterizado como acontecência.

### 3. Acontecência

Para a tematização da noção de acontecência, Heidegger considera o ser-o-aí enquanto o ser inteiro próprio, em relação ao ser para a morte. Esta última é apenas “um fim, que abrange a inteireza do ser-o-aí” (SuZ, p. 373). O nascimento como um outro fim, assim como o “entre” (*Zwischen*) entre nascimento e morte, necessitam ser tratados, a fim de que a explicação do ser para a morte próprio ou impróprio não permaneça “unilateral” (*einseitig*). Nesse sentido, deve ser tematizado “o estendimento do ser-o-aí entre nascimento e morte” (*idem*), para se apresentar qual é a estrutura inteira do ser-o-aí.

Vulgarmente, o “estendimento” (*Erstreckung*) é entendido como “contexto” (*Zusammenhang*) da vida. Por isso, segundo Heidegger, trata-se de retomar esse conceito de “contexto” entre nascimento e morte, que ontologicamente ainda está obscuro de modo completo, partindo da temporalidade como sentido do ser da inteireza do ser-o-aí. O “contexto” no sentido vulgar, como contexto da vida (*Lebenszusammenhang*), é entendido como uma “seqüência de vivências ‘no tempo’” (*idem*). Por conseqüência, as vivências são entendidas “no agora” como o “real” (*wirkliches*) simplesmente presente, ficando as vivências do passado subentendidas como o que não é mais real e as do porvir como o que ainda não é real (*idem*).

Na característica do “contexto”, fica indeterminado existencialmente tanto o si mesmo persistente como o que é mutável das vivências. Entretanto é objetivo da analítica do ser-o-aí mostrar que este não é uma mera soma de realidades momentâneas (*Momentanwirklichkeiten*) nem uma via (*Strecke*) simplesmente dada da vida, a qual pode ser preenchida pelas suas respectivas realidades. Na concepção vulgar de “contexto”, o “entre” nascimento e morte não é procurado fora do homem, mas, sim, com direito, no homem mesmo. Por isso, tomá-lo como algo simplesmente presente (*Vorhanden*), intramundano, faz com que “fracasse toda tentativa de oferecer uma característica ontológica do ser ‘entre’ nascimento e morte” (SuZ, p. 374).

O ser-o-aí é aquele que em seu ser se estende (*erstreckt*) a si mesmo, e que “tem seu próprio ser, desde o princípio, constituído como estendimento” (*idem*). Nascimento e morte, existencialmente entendidos, estão já de algum modo compreendidos no ser-o-aí e referidos ao ser do ser-o-aí como o ser para a morte lançado, isto é, o ser-o-aí existe

nascencial (*gebürtig*) e, enquanto tal, também já morre no sentido de ser para a morte. Em consequência disso, aponta Heidegger:

Ambos “fim” e seu “entre” são, enquanto o ser-o-aí existe facticamente, unicamente possíveis em função do fundamento do seu ser-o-aí como cuidado. (SuZ, p. 374)

Na unidade do estar-lançado (*Geworfenheit*) – seja esquecendo-se ou repetindo-se – e da existencialidade – como ser para a morte na fuga ou como precursor –, o ser-o-aí já existe como cuidado para o seu próprio ser com o “entre” entre nascimento e morte:

Na unidade do estar-lançado como ser para a morte que foge e que é precursor “relacionam-se” [*hängen*] nascimento e morte no ser-o-aí. Enquanto cuidado, o ser-o-aí é o “entre”. (SuZ, p. 374)

O “contexto” do ser-o-aí torna-se esclarecido originariamente a partir da sua movimentação (*Bewegtheit*). A abertura do “entre” entre nascimento e morte é possível em razão da movimentação específica da existência, que não significa movimento (*Bewegung*) de um simplesmente presente, mas é determinada a partir da temporalidade ek-stática do ser-o-aí. A movimentação está indicada no estendimento (*Erstrecktheit*), que é originariamente um caráter ek-stático da temporalidade.<sup>318</sup>

As ek-stases se estendem e formam, como estendimento (*Erstreckung*), uma extensão (*Erstreckheit*) unificada. O ser-o-aí é ek-stático e mantém-se aberto (*offen*) no “entre” de ambos em razão do caráter do estendimento da temporalidade ek-stática. A movimentação da existência quer dizer “movimentação específica do estender-se estendido” (SuZ, p. 375), a qual possibilita a abertura do “entre” entre nascimento e morte. Heidegger nomeia essa movimentação específica de “o acontecer do ser-o-aí” (*das Geschehen des Daseins*) (*idem*).

A pergunta pelo “contexto de vida” (*Lebenszusammenhang*) volta-se, assim, originariamente, para a questão ontológica-existencial pelo acontecer (*Geschehen*) do ser-o-aí. A análise do acontecer conduz à investigação da temporalidade e esta possibilita a movimentação e a continuidade-de-si-mesmo do ser-o-aí e, dessa forma, o seu acontecer. A liberação (*Freilegung*) da estrutura desse acontecer a partir da temporalidade tem o significado de “alcance da compreensão *ontológica da acontecência*” (*idem*).

---

<sup>318</sup> Por não ser a temporalidade em geral um ente, Heidegger concluiu: “ela não é nada, mas sim temporaliza-se”. In: HEIDEGGER, M. *GpPh*, p. 329.

O que se abre no projeto (*Entwurf*) da acontecência, Heidegger apreende como “o que já se encontra encoberto na temporalização da temporalidade” (SuZ, p. 376). Sendo assim, pode-se afirmar que o ser-o-aí não é “temporal” (*zeitlich*), porque “encontra-se na História”. Pelo contrário, o ser-o-aí existe acontecente (*geschichtlich*) e pode, assim, existir porque é temporal no fundamento do seu ser (*idem*).

O esclarecimento da acontecência tem de forma metódica o caráter de construção (*Konstruktion*) fenomenológica. Isto é, o compreender da acontecência é uma construção fenomenológica da acontecência a partir da temporalidade.<sup>319</sup> Esta realiza no modo em que a acontecência é “deduzida”, puramente, a partir da temporalidade do ser-o-aí” (SuZ, p. 377). Esta “dedução” não significa nem uma dedução lógica nem transcendental, mas sim “uma elaboração concreta da temporalidade” (SuZ, p. 382), isto é, a elaboração da temporalidade como aquela em razão da qual é possível o acontecer do ser-o-aí. A acontecência “deduzida” é assim possibilitada a partir da temporalidade e é apreendida ainda mais concretamente no modo de ser do ser-o-aí. A temporalidade é “condição de possibilidade da acontecência como um modo de ser temporal do ser-o-aí mesmo” (SuZ, p. 19).

O acontecer específico e temporal do ser-o-aí deve ser esclarecido na e a partir da estrutura acontecente (*Geschehenstruktur*) ontológico-existencial do ser-o-aí.

O “ser-passado” (*Vergangensein*) do ser-o-aí não significa o puro e simplesmente “ser-desaparecido” (*Verschwundensein*), mas sim apenas o “não-mais-existir” (*nicht-mehr-Existieren*). Isto que nós podemos chamar de ser-o-aí não-mais-existente já deve para nós ter sido aberto (“aí”). O ser-o-aí não-mais-existente não é assim “no sentido ontológico passado, mas sim um já-sido-aí (*da-gewesen*)” (SuZ, p. 380). Nesse sentido, as antiguidades ainda disponíveis encerram “um passado e um caráter histórico com base em sua pertença e tem procedência de um mundo já sido de um ser-o-aí que já-foi-aí” (SuZ, p. 380-1). O “de onde” do caráter histórico (*geschichtlich*) das antiguidades disponíveis é o mundo já-sido (*gewesene*).

---

<sup>319</sup> Esta *Konstruktion* significa o “Projeto” (*Entwurf*) (SuZ, p. 376), que se realiza originariamente em razão da temporalidade do ser-o-aí como o seu sentido de ser (*Seinssinn*). Isto é, este projeto realiza-se no modo de uma elaboração concreta da estrutura do acontecer (*Geschehenstruktur*) do ser-o-aí a partir de sua temporalidade. Para uma investigação metodológica de *construção*, ver: VON HERMANN, Fr. W. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, p. 41-4 e BLUST, F. K. *Selbstheit und Zeitlichkeit*. Würzburg, 1987, 159-60.

O ser-o-aí não se torna primeiramente histórico (*geschichtlich*) apenas com o já-sido-aí (*Da-gewesenes*), isto é, por ele não mais existir, mas sim, ele é histórico como existente fático. Por estar o ser-o-aí, em razão da temporalidade unificada, tornado-futuro-em-se-presentificando (*gegenwärtigendes-zukünftigendes*) e por sua vez tornando-se-já-sido (*gewesenes*), ele é em si acontecencial (*geschichtlich*). Aqui já não significa “acontecencial” (*geschichtlich*) a propriedade (*Eigentlichkeit*) da existência ou sua impropriedade. O ser do ser-o-aí “acontecencial” se diferencia segundo o modo de temporalização (*Zeitigungsmodus*) próprio ou impróprio. Por ser o ser-o-aí em geral já tendo sido e, nesse sentido, histórico, tanto mundo quando intramundano podem ser históricos. Isto é:

Acontecencialmente primeiro (...) é o ser-o-aí. Com efeito, o que vem ao encontro intramundaneamente é o histórico secundário, não somente o instrumento disponível à mão em sentido mais amplo, mas também a natureza ambiental enquanto solo “histórico”. (SuZ, p. 381).

A tarefa da análise ontológica existencial é mostrar “um acontecer que determina a existência como acontecente” (SuZ, p. 382). A estrutura do acontecer do ser-o-aí é a acontecência do ser-o-aí. Por “acontecência” pensa Heidegger: “a constituição do ser do ‘acontecer’ do ser-o-aí enquanto tal” (SuZ, p. 20). Na medida em que o acontecer do ser-o-aí pertence ao caráter ek-stático da temporalidade como o estender-se estendido (*erstrecktes Sicherstrecken*), então a interpretação da acontecência não é nada outro que “uma elaboração concreta da temporalidade” (SuZ, p. 382).

A decisão precursora desencobriu-se como aquela na qual se funda a temporalidade própria. Nesse sentido, deve ser procurado o acontecer caracterizante da acontecência própria, isto é, o acontecer próprio na decisão precursora. O ser-o-aí projeta-se na decisão precursora sobre o seu poder-ser mais próprio, de modo que ele se assume no seu próprio estar-lançado e transmite-se (*sich überliefert*) uma possibilidade de existência.

O lançar-se precursor sobre a morte é aquele que garante “somente a inteireza e a propriedade da decisão” (idem). Aí, as possibilidades fáticas abertas da existência não são deduzidas na morte, mas sim na decisão, que é em si o assumir do estar-lançado que traz o abrir (*Eröffnen*) da situação: “O assumir decidido do ‘aí’ fático e próprio significa o decidir na situação.” (SuZ, p. 382-3)

O “assumir do estar-lançado do si-mesmo no mundo” abre “um horizonte no qual a existência arranca suas possibilidades fáticas” (SuZ, p. 383). Este horizonte é a herança (*das Erbe*), na qual estão abertas na decisão suas possibilidades fáticas:

A decisão, na qual o ser-o-aí retorna a si mesmo, abre as possibilidades fáticas do existir próprio a partir da herança que ela assume enquanto lançada. (SuZ, p. 383).

A decisão torna-se originariamente segundo sua tendência de ser para o precursor na morte, que está livre “de toda ocasional e ‘provisória’ possibilidade” (SuZ, p. 384). Na finitude (*Endlichkeit*) da existência, torna-se escolhida a possibilidade da existência do ser-o-aí e, assim, transmite-se o ser-o-aí. Assim, apresenta Heidegger: “A finitude apanhada da existência (...) traz o ser-o-aí à simplicidade do seu destino (*Schicksal*)”. (idem)

Como destino, pensa Heidegger: “o acontecer originário que se encontra na decisão própria que se transmite, livre para a morte, a si mesma numa possibilidade herdada, mas, igualmente, escolhida” (idem).

O acontecer do transmitir-se de uma possibilidade fática na decisão é destino em seu caráter próprio. O ser-o-aí destinado (*schicksalhaft*) existe como ser no mundo essencialmente no ser-com (*Mit-sein*) com os outros. Nesse sentido, o acontecer do ser-o-aí é um acontecer-com (*Mitgeschehen*), isto é, “envio” (*Geschick*) (SuZ, p. 384). O acontecer do transmitir-se de uma possibilidade fática na decisão realiza-se, desta forma, na sua estrutura completa como envio destinado do ser-o-aí, que é a origem (*Ursprung*) ontológico-existencial da História (*Geschichte*) em sentido acentuado.

O ser-o-aí existente impropriamente compreende a sua história, porém a partir da ocupação. Por estar o ser-o-aí cotidiano disperso na multiplicidade acontecente fática, ele deve “recolher-se da *dispersão* e do descontexto do já ‘sucedido’ (...) desse modo ele deseja chegar a si mesmo” (SuZ, p. 390). Dispersão (*Zerstreuung*) e descontexto (*Unzusammenhang*) são caracterizados pela existência imprópria, a cujo respeito torna-se compreendido “contexto” do ser-o-aí sempre somente como aquele das vivências disponíveis do sujeito. Nesse sentido, tem origem a pergunta pelo “contexto” do ser-o-aí “em geral somente a partir do horizonte de compreensão da acontecência imprópria” (SuZ, p. 390). O horizonte para a pergunta pelo “contexto” do ser-o-aí é “a indecisão que



constitui a essência da descontinuidade do si-mesmo” (idem). A partir desse horizonte, o qual concede somente a pergunta pela unidade do encadeamento de vivências entre nascimento e morte, não é possível ser realizada nenhuma interpretação existencial originária da estrutura do acontecer do ser-o-aí, isto é, sua acontecência.

A questão fundada ontológico-existencialmente pelo “contexto” do ser-o-aí não pergunta pelo contexto da unidade de um encadeamento posterior das vivências vindas (*kommenden*) uma após a outra (*nacheinander*), mas sim pelo contexto como o inteiro aberto da possibilidade entre nascimento e morte e pelo modo de ser do descontexto e da dispersão. O perder-se (*Verlorenheit*) no impessoal (*Man*) e no historial do mundo (*Welt-Geschichtliche*) torna-se caracterizado como o da “fuga diante da morte”.

Contrariamente, a decisão precursora, que traz o ser para a morte na existência, é o que realiza ao ser-o-aí sua repetição precursora que se transmite (*vorlaufend sichüberliefernde*) da herança das possibilidades. Sobre o retornando (*zurückkommende*) do sido, o ser-o-aí transmite-se (*sich überliefert*) na repetição das possibilidades já-sidas (*gewesene*) da sua herança. Com esse transmitir-se e no retorno a partir da inultrapassável possibilidade da morte, “nascimento” e “morte” estão “presos na existência” [*in die Existenz eingeholt*] (SuZ, p. 391); a existência própria, isto é, a acontecência própria, já alcançou em si nascimento e morte. Nesse sentido, diz-se:

A decisão do si-mesmo contra a descontinuidade da dispersão é em si mesma a continuidade estendida, na qual o ser-o-aí, enquanto destino como nascimento, morte e seu “entre”, mantém-se ‘abrangido’ [einbezogen] na sua existência, de modo que ele está momentaneamente em tal continuidade para o historial do mundo de sua respectiva situação. (SuZ, p. 390-1)

Esta continuidade (*Ständigkeit*) não é aquela que consiste de um preencher sequencial de “momentos” (*Augenblicken*), mas “decorre” da continuidade, isto é, “da temporalidade já estendida da repetição de um porvir que já foi sido” (SuZ, p. 391). Na decisão, encontra-se a continuidade existenciária, ou seja, a continuidade encontra-se na abertura própria o ser inteiro do ser-o-aí, a qual se mantém aberta através do momento existencial.

A continuidade da existência, o estendimento (*Erstrecktheit*) do destino está escondido (*verborgen*) na queda do ser-o-aí, pois este se presentifica (*gegenwärtigt*) junto ao seu “hoje” como si mesmo-impessoal (*Man-selbst*) descontinuamente (*unständig*). O

impessoal é descontínuo, desvia-se da escolha-de-si-mesmo (*selbst-wahl*) e não realiza a repetição precursora que se transmite (*vorlaufende-sichüberliefernde*), qual seja, a acontecência própria. O impessoal é descontínuo, não é propriamente acontecente (*geschichtlich*) e tem, a partir dessa descontinuidade, o modo de ser da existência imprópria da acontecência imprópria.

Realizado esse árduo caminho através da analítica existencial de *Ser e Tempo*, trata-se agora de tentar mostrar que essa análise sobre o ser-o-aí, enquanto ser acontecente, encontra ressonâncias no pensamento psicanalítico de Winnicott.

## **Parte II – Aproximações e distanciamentos**

### ***1. Introdução***

Destacamos, como alguns dos componentes ontológicos que formam a matriz disciplinar da teoria do amadurecimento, a preocupação e o cuidado maternos, a criatividade, as conquistas de tempo, espaço e realidade, a transicionalidade, o Eu Sou ou, se se quiser, a idéia de unidade, e as questões relativas à angústia impensável.

Alguns desses conceitos também estão presentes na fenomenologia existencial de Heidegger. Pergunta-se: eles possuem o mesmo sentido em Winnicott e em Heidegger? Acreditamos que não. O que sustentamos é que são afins no modo como são conceituados, ou seja, como são pensados; diríamos que eles se ligam semanticamente. Ambos os autores procuram, a seu modo, superar o determinismo das ciências naturais, porém suas teorias seguem caminhos diversos quanto à sua armação (*Gefüge*) conceitual. Todavia é interessante notar que, quando se aproximam os componentes ontológicos da teoria do amadurecimento à ontologia existencial de Heidegger, percebe-se que suas teorias estão tratando de um mesmo problema: o homem enquanto aquilo que ele é e o que se levanta a partir de suas possibilidades de ser.

Toda aproximação já contém em si um caráter de distanciamento (SuZ, p. 103). É nesse distanciamento entre essas duas teorias que se poderá notar que a criatividade, a transicionalidade e a questão do ser-para-o-início podem instigar discussões filosóficas ainda pendentes na analítica do ser-o-aí de Heidegger. É por isso que, nesse sentido, será

necessário procurar indicar qual o lugar que a psicanálise winnicottiana poderia ocupar, enquanto área de conhecimento que, como veremos a seguir, não é nem uma fenomenologia existencial psicanalítica nem uma psicanálise que se assenta sobre pressupostos científico-naturalistas como a tradicional.

Vamos tentar mostrar primeiro essas afinidades. Entretanto deve-se ressaltar, desde já, que Winnicott apresenta descrições num plano de interpretação que é denominado de ôntico, isto é, são descrições de acontecimentos concretos do existir humano. Todavia, em todas essas descrições, pode-se já pressupor de antemão discussões ontológicas. Tal abordagem é autorizada pelo próprio Heidegger quando diz, por exemplo, com relação à angústia:

Freqüentemente, a angústia é condicionada 'fisiologicamente'. Em sua facticidade, esse fato é um problema ontológico e não apenas no que respeita a sua causalidade e processamento ônticos.<sup>320</sup>

## **2. Aproximação entre os componentes ontológicos da teoria do amadurecimento e a fenomenologia existencial**

Quanto ao elemento ontológico da preocupação materna primária, vimos que esse é um estado de sensibilidade aumentada, que começa um pouco antes e vai continuar por algumas semanas depois do nascimento do bebê. O cuidado está associado a essa preocupação e quer dizer adaptação absoluta às necessidades fisiológicas de modo suficientemente bom. Embora essas descrições apresentem questões do trato físico, elas trazem consigo a necessidade de se pensar que esse é um modo de lidar pessoal entre mãe e bebê que não é maquinal e que implica em se estar envolvido.<sup>321</sup> Se isso não ocorre, a continuidade de ser do bebê vai estar comprometida. Cuidado é a condição de possibilidade para a sustentação da existência e em conseqüência: “A saúde psíquica de cada criança é estabelecida pela mãe durante sua preocupação com o cuidado do seu bebê”.<sup>322</sup>

---

<sup>320</sup> SuZ, p. 190.

<sup>321</sup> Veremos, no capítulo IV, que esse também é o modo como Heidegger acredita que as relações devem se dar, no modo do envolver-se (*Sich-einlassen*), ou seja, num fazer parte, num compartilhar, num estabelecer contato com alguém.

<sup>322</sup> WINNICOTT, D. W. (1952) Psicoses e cuidados maternos. *TPP*, p. 376.

Embora Heidegger deixe de fora a significação do cuidado do ponto de vista ôntico (SuZ, p. 192), seu conceito confirma a idéia de que o ser-o-aí, o homem, enquanto lançado no mundo, é determinado pelo cuidado.

A inteireza existencial da estrutura ontológica toda do ser-o-aí deve ser, com efeito, apreendida formalmente na seguinte estrutura: o ser do ser-o-aí significa: antecipar a si-mesmo – já ser em (no mundo) como ser junto a (aos entes intramundanos que vêm ao encontro). Esse ser preenche o significado do título cuidado (*Sorge*).<sup>323</sup>

A citação indica que o homem, em sua estrutura essencial, é desde sempre cuidado. Este é seu *a priori* enquanto ser fático.<sup>324</sup> Isso explicaria como cuidado do ponto de vista ôntico e ontológico se relacionariam. À primeira vista, o cuidado provido pela mãe ao seu bebê poderia ser tomado apenas como um modo de ocupação (*Besorgen*) em que, simplesmente, ela realizaria certas tarefas. Entretanto acreditamos que é, inicialmente, um cuidado ôntico, físico, um dos poucos momentos em que a idéia de cuidado ontológico-existencial de Heidegger é alcançada na e pela cotidianidade mediana, pois a mãe está entregue a algo, devotada, envolvida com o seu bebê num modo de abertura em que o que ali está não é uma coisa simplesmente presente (*Vorhanden*), e sim é um ser que desde o início *é*, mas que, pela sua incipiência, pode deixar de ser. E, nesse sentido, ela é juntamente com o seu bebê enquanto cuidado.

Outros componentes ontológicos da teoria winnicottiana que podem ser apreciados nesse momento são as conquistas da noção de tempo, espaço e realidade. Defendemos a idéia de que, na teoria do amadurecimento, essas noções pessoais são conquistadas gradativamente pelo bebê.<sup>325</sup> Em Winnicott, as idéias relativas a esses conceitos estão associadas às tarefas de sustentação (*holding*), manejo (*handling*) e apresentação de objetos (*object-presenting*). Conquistas que também poderiam, em termos winnicottianos, ser consideradas uma mostra do funcionamento da função corpórea. O autor confirma essa idéia:

Outra linguagem [que não aquela relativa ao narcisismo primário] pode ser usada para descrever esta obscura parte do amadurecimento, porém os

---

<sup>323</sup> SuZ, p. 192.

<sup>324</sup> Pode-se lembrar aqui da parte que coube ao cuidado (*cura*) na fábula de Higino citada por Heidegger. “Por ter sido, porém, o cuidado (*Sorge*) que primeiro formou este ser (*Wesen*), então, ele deve pertencer ao cuidado enquanto viver”. (SuZ, p. 198).

<sup>325</sup> Cf. capítulo II, subitem 6.1.

rudimentos de uma elaboração imaginativa da função corpórea têm de ser postulada se se quiser exigir que este novo ser humano começou a ser e começou a reunir experiência que pode ser chamada de pessoal.<sup>326</sup>

O que nos interessa nessas idéias está no fato de que certas noções constituintes da existência precisam ser conquistadas de modo gradativo, o que significa dizer que elas não são dadas ou alcançadas de imediato pela minha razão ou, simplesmente, porque nasci. Mais do que isso, por ser uma conquista, isso significa que essas noções podem ser perdidas, não havendo aí uma determinação que garanta esse ganho.

Tempo, espaço e realidade (pense-se aqui também em mundo) são algumas das questões mestras presentes em *Ser e Tempo*. A discussão – ou destruição no sentido heideggeriano – envolve, principalmente, as filosofias de Descartes e Kant. A crítica a Descartes vai em direção à sua tentativa de querer apreender o ente de maneira ontológica a partir da análise da extensão (*extensio*), de modo que esse ente só pode ser descoberto por intermédio de um ente intramundano imediatamente à mão (*zuhanden*). Heidegger continua:

Descartes radicalizou o estreitamento da questão do mundo, reduzindo-o à questão sobre a coisalidade da natureza enquanto ente intramundano acessível primeiramente. Ele estabeleceu a opinião de que o *conhecimento* [*Erkennen*] ôntico de um ente, pretensamente o mais poderoso, também é a via de acesso possível para o ser primário do ente que se descobre neste conhecido.<sup>327</sup>

A crítica de Heidegger tem por intenção mostrar que as determinações cartesianas de um conhecimento certo e seguro sobre o mundo (realidade), espaço e tempo não estavam tão garantidas como poder-se-ia pensar:

A consideração sobre *Descartes* devia trazer ao conhecimento [*Einsicht*] que nem o ponto de partida das coisas do mundo, aparentemente evidentes, como tampouco a orientação pelo conhecimento [*Erkenntnis*], pretensamente mais rigoroso desse ente, garantem o solo sobre o qual se pode encontrar fenomenalmente as constituições ontológicas do mundo, do ser-o-aí e dos entes intramundanos.<sup>328</sup>

Quanto a Kant, admirado por Heidegger por ser “o primeiro e o único” a dar um passo na direção do caminho da investigação de uma discussão da temporalidade (SuZ, p.

---

<sup>326</sup> WINNICOTT, D. W. (1962). Ego Integration. *MPFE*, p. 60

<sup>327</sup> SuZ, p. 100.

<sup>328</sup> SuZ, p. 101.

23), a crítica estende-se a ele por ter assumido o dogmatismo cartesiano e por ter recuado (*zurückweicht*) diante dos juízos mais secretos da razão universal: justamente o fenômeno da temporalidade. Heidegger comenta:

Kant mesmo sabia que estava se movendo em uma região obscura: “Esse esquematismo do nosso entendimento, com respeito aos fenômenos e às suas formas puras, é uma arte escondida nas profundezas da alma humana, cujos mecanismos verdadeiros dificilmente poderíamos arrancar à natureza para colocá-los a descobertos diante de nossos olhos” (*Kritik der reinen Vernunft*, p. 180 ss) (...) No final, são justamente [*gerade*] os fenômenos, os quais são trabalhados na seguinte análise sob o título de temporalidade, os juízos *mais secretos* da “razão universal”, cuja analítica Kant designa como o “negócio” [*Geschäft*] dos filósofos”.<sup>329</sup>

Assim, é intenção de Heidegger superar essa obscuridade, mostrando que não é a partir do sujeito “racional” que aplicaria sua racionalidade a objetos que se apresentariam em uma sucessão temporal, mas sim que o ser é temporal e que o “racional” é que se origina do ser “temporal”, sendo por isso necessário pressupor uma temporalidade originária.

Qual é a importância e como se aproximam os fenômenos da temporalidade, espacialidade e realidade em Winnicott e Heidegger?

Acreditamos que esses fenômenos desempenham um papel importante em ambos os autores, porque – tanto uma conquista pessoal do bebê quanto fenômenos originários para a discussão sobre a questão do ser – cada um deles, a seu modo, abalam os pilares da tradição moderna. Por seu lado, Winnicott, através dos seus trabalhos teóricos e experiência clínica com pacientes com distúrbios emocionais graves – ou mesmo com pacientes neuróticos –, mostrou que as nossas certezas com relação aos fenômenos, há muito tempo garantidos pelo nosso conhecimento racional, são, na verdade, as mais incertas. Tempo não é uma seqüência de “agoras”, espaço não é a distância que se estabelece entre dois pontos fixos, realidade não é uma representação de algo simplesmente presente. Esses fenômenos são criações pessoais e conquistas graduais que estão sujeitas a nem mesmo se realizarem, dependendo do quanto o ambiente for desfavorável. Ora, pensando assim, estaríamos todos sujeitos à “loucura”. Talvez. Porém o importante aqui é pensar que, estando as coisas

---

<sup>329</sup> SuZ, p. 23.

colocadas a partir dessa perspectiva, é preciso se pensar novamente tais conceitos em uma outra chave interpretativa. É aqui que a aproximação com Heidegger ganha interesse.

Heidegger, diferente de Winnicott, procurou conscientemente destruir os conceitos de tempo, espaço e realidade tal como eram entendidos pela tradição. Nesse movimento, revelou que o ser-o-aí é, ele mesmo e em sua inteireza na decisão antecipadora, tornado possível pela temporalidade. O tempo passa a ser visto a partir do seu caráter de futuro (*zukunftig*), porém não no sentido de um ainda-não-presente. A partir dessa caracterização, as outras dimensões do tempo como passado e presente podem se abrir originariamente. A espacialidade é interpretada enquanto aproximação e distanciamento dados pelos instrumentos de uso cotidiano. O primado da realidade é destruído e dá lugar ao princípio da possibilidade<sup>330</sup> do ser.

Como se percebe, ambos os autores nos obrigam a nos colocarmos em uma atitude de questionamento em relação aos nossos conceitos “seguros” e “inabaláveis”. Com relação a esse ponto, diríamos que Winnicott foi ainda mais radical do que Heidegger, pois postula mesmo que as noções de tempo, espaço e realidade podem ser aniquiladas. Esse pensar radical constitui o solo para pensarmos na psicanálise de Winnicott como sendo pré-ontológica. Pensam-se, com isso, as possibilidades de compreensão do ser e, conseqüentemente, as *para* ser, podendo elas deixarem de se realizar não simplesmente porque são possibilidades, mas também porque as condições para o seu acontecer não se apresentam, isto é, deve-se levar em conta a aniquilação, afinal possibilidade de ser e aniquilação possuem o mesmo estatuto ontológico.

A teoria do amadurecimento, com relação à inteireza, procura mostrar que a tendência do bebê é constituir-se, gradativamente, em uma unidade, desde que certas condições ambientais<sup>331</sup> estejam asseguradas. O bebê tende a se tornar uma pessoa inteira (*whole person*) e isso é o que se denomina tendência à integração. Todavia essa integração unitária só vai chegar à sua completude no momento da morte (Winnicott, 1988, p. 12). Isso quer dizer que a pessoa tende a ir-sendo (*going-on-being*), desde que não haja nenhuma interrupção na sua continuidade-de-ser, e só vai alcançar a realização completa de seu ser no momento do seu findar. Isso indica, parece-nos, que na teoria do

---

<sup>330</sup> Sobre realidade enquanto possibilidade, ver MICHELAZZO, J. C. *O círculo restaurado: o resgate da experiência da totalidade originária no primeiro Heidegger*. Tese de Doutorado, Unicamp, 2004, p. 211

<sup>331</sup> Cf. capítulo II, item 4.

amadurecimento, vê-se uma pessoa como estando aberta às suas possibilidades de ser, que não são determinadas e que só deixam de se tornar presentes com o seu próprio fim.

Uma idéia afim a esta presente na teoria do amadurecimento também se encontra em *Ser e Tempo* com relação à inteireza (*Ganzheit*) do ser-o-aí, uma vez que este só alcança a sua inteireza no fim, sendo por isso uma constante “não-inteireza” (*Unganzheit*): “no ser-o-aí há uma ‘não-inteireza’ constante e ineliminável, que encontra seu fim com a morte” (SuZ, p. 242). Heidegger precisa bem o que se deve entender por *findar* (*Enden*):

Findar não significa completar-se [Sich-vollenden]. (...) significa *terminar* [Aufhören]. (...) Findar enquanto terminar pode significar: passar a ser não-[mais] simplesmente presente [Unvorhandenheit] ou só ser simplesmente presente com o fim (...). Mas o findar enquanto acabar não inclui em si a completude. (...) A completude é um modo assegurado do “acabamento”. Este só é possível como determinação de um simplesmente presente ou um algo disponível à mão (...). O findar como a morte não significa estar-no-fim do ser-o-aí, mas sim um ser para o fim deste ente.<sup>332</sup>

Não só nesse ponto há uma concordância entre as idéias de Heidegger e Winnicott, mas também no que diz respeito à própria teoria do amadurecimento. Por exemplo, Heidegger apresenta o seu entendimento sobre esse assunto utilizando-se da analogia de uma fruta ainda não madura. Antes de assinalar o essencial dessa idéia, deve-se ressaltar que, em Winnicott, tal analogia não faria sentido, pois uma pessoa é alguém que está em amadurecimento desde a sua concepção; suspeitamos que mesmo uma palavra como não-amadurecimento não seria possível de ser utilizada, já que ela pressuporia um estado em que uma pessoa já existisse à espera de um momento para começar a amadurecer. Em Winnicott, se existe ser humano, então já existe com ele e nele sua tendência inata ao amadurecimento.

Entretanto o essencial para nós aqui é que o amadurecimento traz consigo um ainda-não e este, que representa uma possibilidade aberta para a pessoa, não se oferece como algo que se ajunta como se ainda não estivesse disponível à mão e que ainda poderia vir a estar. Não, a idéia é outra. Heidegger diz: “a fruta conduz a si mesmo ao amadurecimento (*Reife*)” (SuZ, p. 243) e é isso que a caracteriza enquanto tal: “correspondentemente, o ser-o-aí é também na medida em que ele é *a cada vez seu ainda-não*” (SuZ, p. 244). Em Winnicott, isso implica um paradoxo: o bebê também pode conduzir a si mesmo, desde que

---

<sup>332</sup> SuZ, p. 244-45.



seja auxiliado nos estágios iniciais, ajudado por uma outra pessoa. Heidegger continua: o ainda-não “não significa um algo exterior que poderia ser simplesmente dado no ou com a fruta, indiferentemente dela” (SuZ, p. 243). O ainda-não significa o modo de ser específico da própria fruta e constitui suas possibilidades de acontecer. Idéia semelhante, a nosso ver, encontra-se na concepção de amadurecimento enquanto algo inato ao bebê. As potencialidades para se amadurecer estão todas lá, porém não como uma totalidade que, a cada vez, precisaria ser tocada pela mãe em um determinado ponto para desabrochar, mas sim como um ainda-não que mostra que as possibilidades estão todas abertas para se encaminhar em direção da inteireza.

### 3. Ser-acontecente em Winnicott e Heidegger

A discussão sobre *Geschichtlichkeit* (comumente traduzido por historicidade) não é um tema novo na filosofia. Este conceito se tornou frequentemente utilizado na filosofia moderna e nas discussões antropológicas, assumindo, por isso mesmo, uma variedade de significados como “uma historicidade do homem e da vida (Dilthey), da consciência (Yorck), do Dasein e do ser (Heidegger), uma historicidade da história (J. Ritter), da verdade (J. B. Lotz), da filosofia (Tothacker), do compreender [*Verstehen*] (Gadamer), do ethos (Scheler), do direito (A. Kaufmann), da honra (van Oyen), da pátria [*Heimat*] (Stavenhagen), da poesia (Allemann) e também uma historicidade da natureza (Weizsäcker) e das coisas (Alexander)”.<sup>333</sup>

Entre essas várias possibilidades interpretativas, a que nos interessa é a de Heidegger, pois nele o que importa não é, propriamente, o sentido de histórico (*geschichtlich*) enquanto algo passado, ou seja, o participio passado de acontecido (*geschehen*), mas sim o do infinitivo de acontecer (*Geschehen*); importando, portanto, o que é acontecente (*geschichtlich*). Assim, *Geschichtlichkeit* deve ser entendido e traduzido por acontecência e não mais simplesmente por historicidade, afinal ele se torna pressuposto para a história:

---

<sup>333</sup> BAUER, G. *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1963, p. 01.

Nesse sentido acontecência não pode e não deve fundar uma história, mas sim, ao contrário, designa os rudimentos da atividade subjetiva, sobre as quais toda história deve ser conduzida novamente.<sup>334</sup>

Como entender, portanto, essa acontecência que é em si fundante, mas não fundadora de uma história?

A analítica do ser-o-aí nos mostra que a sua compreensão enquanto temporalidade originária é um precursor decidido frente à sua possibilidade última, a sua morte, que é apenas um dos fins do ser-o-aí; o outro fim é o nascimento. O ser-o-aí existe, dura, persiste, estende-se entre esses dois fins. Assim, tornou-se tema de investigação nessa analítica o estender-se no entre.

Seria esse estendimento o aspecto fundamental para a compreensão do encadeamento das vivências na vida de cada um (*Zusammenhang des Lebens*)? A analítica heideggeriana mostra que não. Com efeito, a resposta não se encontra em algo disponível à mão; *Ser e Tempo* mostra que não se atinge as questões essenciais do existir através do ente à mão. Não. Trata-se de mostrar que a duração da existência presente no “entre” é um instante (*Augenblick*), que constitui a história do ser-o-aí sempre diante do seu momento último, tenha ele se decidido ou não pelo modo de ser próprio ou impróprio. O essencial do estendimento é o seu caráter temporal e não a reunião das suas vivências no tempo. Assim, o ser-o-aí é temporal e, por isso, pode constituir sua acontecência. Por ser, no seu fundamento, temporal e acontecente, algo como história objetiva ou universal pode ser criada. A temporalidade é o sentido do ser, sendo o ser-o-aí um acontecente. Ser temporal e ser acontecente caracterizam a acontecencialidade do ser-o-aí.

A movimentação da existência não é o movimento [*Bewegung*] de um algo simplesmente presente à mão [*Vorhandenen*]. Ela se determina a partir do estendimento (*Erstreckung*) do ser-o-aí. Nós chamamos o acontecer [*Geschehen*] do ser-o-aí de a movimentação específica do estender-se estendido [*erstreckten Sicherstreckens*]. O alcance de uma compreensão ontológica da acontecência significa a liberação da estrutura-do-acontecer e de suas condições de possibilidade temporal-existencial.<sup>335</sup>

O estudo da acontecência em *Ser e Tempo* não visa fundamentar uma historiografia (*Historie*) nem, tampouco, servir de fundamento para uma ciência particular. Entretanto

---

<sup>334</sup> Id. Ibid. p. 126.

<sup>335</sup> SuZ, p. 375.

essa é condição de possibilidade ontológica para que um outro conhecimento sobre as disciplinas particulares, ontologias regionais, possam ser tomadas em uma outra perspectiva. Quais seriam esse outro conhecimento e essa outra perspectiva? Um outro conhecimento poderia ser erigido, desde que se tomasse como ponto de partida para as pesquisas científicas sobre a natureza humana o ente como um ser-acontecente. E, nesse sentido, uma outra perspectiva para essa abordagem já se apresentaria de imediato, pois teria que se abandonar o determinismo das ciências da natureza e assumir a acontecencialidade como princípio para as investigações sobre o homem. Heidegger parece confirmar essa idéia quando diz:

Nós compreendemos [*fassen*] a ciência, muito mais como uma possibilidade da existência do ser-o-aí humano, a qual não é uma necessidade para o ser-o-aí do homem, mas sim é uma possibilidade livre da existência. Observamos nisso que esta possibilidade livre tem seu caráter fundamental na acontecência e que seu modo de desenvolvimento não é um modo de organização, não é coisa da produção de um sistema filosófico, mas sim algo do destino [*Schicksal*] respectivo de cada ser-o-aí. (...) é algo do amadurecimento [*Reife*] interno da existência.<sup>336</sup>

Se a ciência tem seu caráter fundamental na acontecência, parece justo considerar que uma área do conhecimento como a psicanálise, pensada enquanto ciência, também poderia ter seus princípios alicerçados em tais fundamentos. Isso é, justamente, o que pretendemos indicar quando apresentamos a psicanálise de Winnicott como uma teoria que pensa o homem no seu caráter fundamental, que é ser temporal e acontecente.<sup>337</sup> O que queremos fazer observar é que a teoria do amadurecimento proposta por ele procura pensar o homem em sua acontecencialidade, questionando e descrevendo os fundamentos do seu acontecer enquanto um ente psíquico. Essa parece-nos ser a maior das afinidades existentes entre os pensamentos de Winnicott e Heidegger.

A questão que se nos apresenta agora é a seguinte: o que significa ser acontecente em Winnicott e Heidegger? Antes: é possível pensar tal conceito na teoria do amadurecimento? Se sim, é possível estabelecer alguma relação com esse conceito em Heidegger?

---

<sup>336</sup> HEIDEGGER, M. Die Grundbegriffe der Metaphisik. GA 29/30. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992, p. 282.

<sup>337</sup> Cf. capítulo II, item 9.

Acreditamos que as respostas a essas questões sejam afirmativas. Porém, primeiramente, deve-se ressaltar que a teoria do amadurecimento não é uma teoria da acontecência no sentido em que Heidegger considera esse tema. Entretanto parece-nos que a teoria do amadurecimento é uma teoria acontecencial, que trata o bebê, a criança, o adolescente e o adulto, em suma, uma pessoa, como um ser-acontecente. E, nesse sentido, a teoria da acontecência de Heidegger serviria como base para a compreensão do que é *ser-acontecente* e, desse modo, de se lidar com o ser humano presente na psicanálise winnicottiana.

Deve-se explicar o que se quer dizer com a teoria do amadurecimento como sendo uma teoria acontecencial. Acontecente ou acontecer é o modo essencial que revela como nos encontramos no mundo. Pode-se dizer que somos assim ou assim, mas todos esses diferentes modos de ser são, em última instância, modos diferentes de ser de um único evento, a saber: o acontecer de cada um.

Como pode ser pensado esse acontecer do ponto de vista do desenvolvimento emocional do ser humano? Nessa perspectiva, só pode ser apresentado a partir de uma abordagem ôntica, ou seja, concreta, pois a constituição do psiquismo humano ou as falhas nessa constituição dizem respeito a um estar vivo em um corpo. Isso pressupõe que a realização do acontecimento humano deve se dar dentro dos limites da finitude do corpo. O ser-acontecente se dá juntamente com o acontecimento concreto do existir corporal. Essa finitude corporal impõe os dois fins do existir: nascer e morrer. Winnicott exemplifica isso através de sua idéia de um estado de não-estar-vivo, um anterior ao nascimento e outro que se realiza com a morte (Winnicott, 1988, p. 132).<sup>338</sup>

Estar vivo para Winnicott, todavia, não é simplesmente uma questão biológica, mas pressupõe um viver falso ou verdadeiro, real ou irreal, implica assumir responsabilidade pelo seu próprio estar vivo e pelo estar vivo de outras pessoas. Implica também em ser nos seus diferentes modos possíveis e pessoais, constituindo o que cada um é; é que pode ir desde o alcance da possibilidade de ser uma pessoa inteira em relação com outras pessoas até os casos de fragmentação de si-mesmo, como o que se encontra nos distúrbios emocionais graves.

---

<sup>338</sup> Cf. capítulo II, itens 2 e 3.

De qualquer forma, Winnicott vê todas essas possibilidades de ser como próprias do homem, sendo este entendido por ele como uma amostra temporal da natureza humana (Winnicott, 1988, p. 11), que significa já estar sempre aberto para essas possibilidades temporalmente. Ora, percebe-se aqui que esse psicanalista tem uma compreensão de que é possível apresentar não só o acontecimento humano, no que diz respeito ao seu desenvolvimento emocional, mas também uma teoria do amadurecimento pessoal, percebendo que essa compreensão passa por uma dimensão temporal. Como apresentado anteriormente, os traumas causados nos momentos de maior dependência absoluta trazem problemas à temporalização do bebê, que só pode ser atingido porque é temporal – dimensão que só pode ser aberta graças a um cuidado adaptativo e absoluto às suas necessidades iniciais e que tem de ser suficientemente bom. Assim, uma outra pessoa, enquanto um acontecimento que já está sendo, é a condição de possibilidade para que eu, enquanto acontecente, possa ser, significando um “acontecimento que já está sendo” ou um “acontecimento que possa ser” a constituição de uma história. A que tipo de história nos referimos? Ser acontecente temporalmente significa ser e poder constituir sua própria história pessoal, que engloba, pensando-se, por exemplo, na psicanálise winnicottiana, todos os momentos entre ser saudável emocionalmente e não o ser. História pessoal traduz aqui o termo acontecência, já que significa ser acontecente temporalmente.

E como se poderia compreender a acontecência? Embora em Winnicott encontramos, como nos parece, descrições do poder acontecer do ser humano como uma teoria do amadurecimento pessoal, estas não objetivam teorizar sobre a acontecência, pois – enquanto história pessoal e psíquica de cada um –, devem lhe ser próprias, o que não significa dizer que a sua teoria não possa ser acontecencial, pelo contrário:

A interpretação do conceito winnicottiano de amadurecimento em termos da acontecencialidade de Heidegger permite a constituição de um horizonte ontológico unitário para a compreensão da ciência winnicottiana da natureza humana. Nesse horizonte, a “natureza humana” é sinônimo de “acontecência”, de temporalização.<sup>339</sup>

Winnicott e Heidegger concordam no fato de que ser só pode se dar enquanto um continuar-a-ser na linguagem winnicottiana ou acontecer na linguagem heideggeriana. Loparic resume bem essa concordância:

---

<sup>339</sup> LOPARIC, Z. O “animal humano”. *Revista Natureza Humana*, v. 2, n. 2, 2000, p. 358.

Como em Heidegger, a dificuldade interna da vida não advém da sua finitude, do *ter-que-morrer*, mas antes do *ter-que-continuar-sendo*. É daí, desse *ter-que-ser* que surgem, segundo Winnicott, todas as outras necessidades (*needs*) humanas, inclusive a de dar conta das “tensões instintuais” e dos “instintos”.<sup>340</sup>

Nesse sentido, cabe a filosofia – pense-se aqui também em uma epistemologia da psicanálise feita por filósofos e/ou psicanalistas – questionar sobre uma teoria da acontecência, isto é, apresentar os fundamentos sobre uma teoria do acontecer humano que possam estar na base das disciplinas que se dedicam a trazer alguma compreensão sobre o homem.

Vê-se, assim, que a teoria da acontecência de Heidegger traz uma contribuição importante para a do amadurecimento no que diz respeito às condições de possibilidade de fundamentação psicanalítica. Contudo esses pensadores se separam quanto a alguns pontos de suas teorias. Podendo-se, por isso mesmo, ou seja, na diferença, ser possível pensar se Winnicott poderia trazer alguma contribuição à fenomenologia existencial.

#### **4. Instigações winnicottianas a uma fenomenologia existencial**

Antes de apontar as contribuições, gostaríamos de destacar que, embora algumas aproximações possam ser feitas entre o modo de pensar o homem nas duas teorias, os interesses investigativos pelos quais Heidegger e Winnicott lutam são diferentes; o que, por consequência, também produz fins diferentes.

Em *Ser e Tempo*, Heidegger procura tornar evidente o esquecimento da questão do ser,<sup>341</sup> que tem suas origens na filosofia antiga, indo desde as descobertas de Platão e Aristóteles até Hegel. Este, por sua vez, “mantém-se na mesma direção da antiga ontologia, com a diferença de que abandona o problema da unidade, já colocado por Aristóteles, frente à multiplicidade das ‘categorias’ reais” (SuZ, p. 03). Esquecimento que mostra que o conceito de “ser” ainda era o mais obscuro, indefinível – já que as definições desses filósofos partiam do ente – e, ao mesmo tempo, evidente por ser o mais utilizado em

---

<sup>340</sup> Id. *ibid*, p. 359.

<sup>341</sup> Mais tarde, em 1929, o foco da questão recai sobre o esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Cf. *Vom Wesen des Grundes* (1929). *Wegmarken*, pp. 133-34; *Grundprobleme der Phänomenologie*, § 22. Depois dos anos trinta, o ser-o-ai passa a ser tematizado a partir de uma história do ser, acentuando-se a questão do ser-o-ai enquanto um acontecimento apropriante (*Ereignis*). Cf. *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*, GA 65.

qualquer declaração, como “o céu é azul”. Note, porém, que ser evidente não quer dizer ser compreendido: “esta compreensão mediana demonstra apenas a incompreensibilidade” (SuZ, p. 04).

Por conseqüência, o fim a ser atingido em *Ser e Tempo*, através do combate do esquecimento da tradição filosófica, será a destruição da ontologia tradicional. Destruição significa orientar-se pela questão do ser, a fim de tornar transparente a própria questão, fazendo com que a rigidez e o endurecimento de uma tradição já petrificada sejam abalados, possibilitando que os “entulhos” acumulados sejam removidos.

Compreendemos essa tarefa como a *Destruição* [*Destruktion*] do acervo da antiga ontologia legada pela tradição; destruição que se realiza como *fio condutor da questão do ser* em relação às experiências originárias que alcançaram as primeiras e conseqüentes determinações do ser que foram decisivas.<sup>342</sup>

A destruição da história da ontologia tem um sentido construtivo, na medida em que obriga a se pensar a questão do ser desde a sua origem, porém não na sua relação com o passado, mas sim com o “hoje” e o seu predominante modo de tratar essa história. Logo, a destruição “não tem o sentido *negativo* de livrar-se da tradição ontológica. Pelo contrário, ela deve em seu sentido positivo circunscrever a tradição e isso quer dizer sempre seus *limites*, os quais são dados faticamente com o questionamento e a partir da delimitação pré-indicada do campo possível de investigação”.<sup>343</sup> Afora *Ser e Tempo*, poder-se-ia dizer que as preocupações de Heidegger possuem uma envergadura de longo alcance. Na visão de Loparic

Creio que temos aqui a raiz das preocupações recorrentes em toda a obra de Heidegger, desde *Ser e Tempo* até a segunda fase do seu pensamento, a saber, o receio da objetificação niveladora do ente no seu todo pelo projeto matematizante da natureza, formulado na linguagem objetificante, sem sentido ontológico.<sup>344</sup>

Os interesses e fins de Winnicott não são os mesmos de Heidegger, mas são igualmente essenciais para um questionamento sobre o sentido do ser, já que ele também

---

<sup>342</sup> SuZ, p. 22.

<sup>343</sup> Id. *ibid.*

<sup>344</sup> LOPARIC, Z. *Revista Natureza Humana*, v. 6, n.1, 2004, p. 21.

parece estar preocupado com essa “objetificação niveladora” do homem.<sup>345</sup> Winnicott não está interessado no esquecimento que a tradição legou à história do ser. As questões sobre o ser aqui ganham um foco direcionado, isto é, um direcionamento fático. Ele está interessado no aniquilamento do ser, que impede, até mesmo, que o esquecimento ou a lembrança do que se *é* possa se realizar. É um interesse pela história individual e concreta do ser que, quando transformada em teoria – a do amadurecimento pessoal –, isto é, em uma apresentação de idéias que poderiam ser universalizáveis, coloca mesmo em jogo se a compreensão do ser está disponível e aberta para todo ser-o-aí que está no mundo ou só para aqueles que são considerados pessoas inteiras (*whole person*). Talvez, por isso, o que se coloca para Winnicott não seja primeiramente a questão pelo sentido do ser, mas sim a questão pela continuidade de ser. Como já visto, é preciso que se possa ir-sendo, sem que haja intrusões traumáticas nessa continuidade de ser, para que se possa alcançar e conquistar sua integração, de modo a poder se tornar uma unidade capaz de se questionar pelo seu próprio sentido. Isso não significa dizer que pessoas que não alcançaram essa inteireza de ser, unidade, não possam contribuir com questionamentos sobre o sentido de ser. A diferença é que estas pessoas estão à procura de um sentido que possa garantir o fato de que elas *são* e não estão procurando questionar o sentido de ser, que parece, por esse viés, se tornar posterior. Aí se encontra mais um momento decisivo para se justificar a idéia de uma pré-ontologia no pensamento de Winnicott.

Evidentemente, esse não é o único interesse de Winnicott, tampouco o único de Heidegger é o esquecimento da questão do ser, já que ele também se interessou pela arte, poesia, psicanálise etc.<sup>346</sup> Winnicott está interessado ainda na saúde pública, psiquiatria e pediatria, moralidade, sexualidade, delinqüência, democracia, vida social e cultural, entre vários outros temas. Entretanto consideramos o seu interesse pelo desenvolvimento de uma teoria que dê conta tanto de descrever o amadurecimento humano quanto de apresentar os

---

<sup>345</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 10 e 71. Esse tipo de preocupação fica muito claro no debate de Winnicott com a psiquiatria do seu tempo. Sobre esse tema, ver DIAS, E. O. A trajetória intelectual de Winnicott. *Revista Natureza Humana*, v. 4, n.1, 2002, pp. 111-136.

<sup>346</sup> Todavia, em *Ser e Tempo*, um dos livros decisivos para a filosofia, o acento recai sobre a temática do esquecimento da questão do ser.



perigos que ameaçam a continuidade de ser – como a aniquilação do ser de uma pessoa – como tema persistente de suas considerações teóricas.<sup>347</sup>

A psicanálise de Winnicott apresenta, parece-nos, um fim implícito e outro explícito. O primeiro – que vem se tornando, com o auxílio das pesquisas recentes,<sup>348</sup> cada vez mais evidentes para aqueles que estudam essa psicanálise – é a mudança de paradigma que a teoria do amadurecimento nos apresenta. Sua teoria redescreve – poder-se-ia dizer, em sentido heideggeriano, que ela destrói – alguns fundamentos da psicanálise tradicional, apresentando um questionamento originário de algumas de suas idéias centrais como a sexualidade<sup>349</sup> e a universalidade do complexo de Édipo, bem como criticando a necessidade de se pressupor uma pulsão de morte. Essa redescrição não é sem conseqüências para a psicanálise, pois implica na mudança dos componentes da matriz disciplinar sobre a qual está sustentado um novo paradigma, ou seja, ao tomar como ponto de partida de sua teoria a relação mãe-bebê, Winnicott nos fez perceber, como indica Loparic (1997), que o seu paradigma é o do “bebê no colo da mãe” e não o do “bebê na cama da mãe”. Isto é, seu paradigma não é mais guiado pelo complexo de Édipo, como o era para a psicanálise tradicional. Isso implicou em ter quer alterar o componente da matriz disciplinar que Kuhn chama de generalização simbólica, ou seja, a teoria da sexualidade. Essa mudança também fez com que, como viemos mostrando anteriormente, tivéssemos que procurar explicação para os componentes ontológicos que estão na base da psicanálise winnicottiana, através de fundamentos igualmente ontológicos que apresentassem uma outra concepção dos problemas do psiquismo, que encontra ressonâncias na fenomenologia existencial de Heidegger.

---

<sup>347</sup> Idéias sobre a continuidade de ser podem ser encontradas por toda obra de Winnicott. A título de referência, ver, por exemplo: *Os bebês e suas mães; Privação e Delinquência, Tudo Começa em Casa; Os Processos de Maturação e Facilitação Ambiental, O Brincar e a Realidade, Explorações Psicanalíticas, Da Pediatria à Psicanálise, Natureza Humana*.

<sup>348</sup> Exemplos dessas pesquisas podem ser encontrados nos trabalhos desenvolvidos pelo Grupo de Filosofia e Práticas Psicoterápicas (Grupo FPP), bem como entre alguns membros do Grupo de Trabalho em Filosofia e Psicanálise da ANPOF, através de pesquisas de pós-doutorado, de dissertações e teses defendidas por pesquisadores em universidades de renome como a Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUCSP).

<sup>349</sup> Um estudo dessa redescrição da teoria da sexualidade vem sendo realizado por Loparic em vários de seus artigos, como “Elementos da teoria winnicottiana da sexualidade”, *Revista Natureza Humana*, v. 06, 2005; bem como pesquisado no trabalho de pós-doutoramento de Leopoldo Fulgêncio, que se intitula “Winnicott e a metapsicologia”. Por esse motivo, nos abstermos de apresentar essa redescrição nessa tese.

Quanto ao “fim explícito” da psicanálise winnicottiana, poder-se-ia dizer que este não é apenas um. Por isso não se deveria definir ou determinar um “para que” dessa psicanálise de forma que ela ficasse presa a um único enquadramento teórico.<sup>350</sup> Não sendo, portanto, justo se dizer que Winnicott fez uma psicanálise apenas para psicóticos ou para neuróticos ou ainda para o estudo dos bebês etc. Todavia parece-nos que apresentou uma teoria para uma melhor compreensão da natureza humana. Seus fins são múltiplos, justamente, porque, em se tratando de natureza humana, não há como apresentar um *fundamentum inconcussum* – fundamento inabalável – do que é o homem. Entre os vários aspectos do ser humano que Winnicott parece ter em vista, poder-se-ia destacar que a sua teoria procura compreender como se desenrola o amadurecimento psicossomático humano de um momento anterior ao nascimento até a sua morte. Ele procura compreender quais tipos de falhas podem acontecer nesse amadurecimento; as conseqüências que podem ser trazidas ao ser humano em função dessas falhas e, ainda, mostrar como tais falhas poderiam ser prevenidas.

Passemos, agora, às contribuições que a psicanálise winnicottiana poderia trazer para uma fenomenologia existencial. Entre as possíveis, elegemos três para nossa discussão, a saber: o ser-para-o-início, a criatividade e a transicionalidade.

#### ***4.1. Ser-para-o-início e a solidão essencial***

A discussão sobre a nascencialidade ou ser-para-o-início é um tema deixado em aberto em *Ser e Tempo* e na filosofia de Heidegger em geral, tendo-lhe sido objetado freqüentemente porque se trata sempre das investigações do ser-o-aí em relação à morte e não ao nascimento. Apesar disso, ele considera esse tema importante quando expressa a seguinte opinião em *Introdução à Filosofia [Einleitung in die Philosophie]*:

---

<sup>350</sup> Reconhecemos que poderiam nos imputar a acusação de estar cometendo esse erro, já que esse nosso trabalho trata de aproximar a psicanálise de Winnicott à fenomenologia existencial de Heidegger. Todavia deve-se observar que essa é apenas *uma* possibilidade para se estudar a teoria psicanalítica de Winnicott. Possibilidade que assumimos porque acreditamos que essa é uma psicanálise que visa descrever os acontecimentos da vida do ser humano enquanto um ser temporal, finito e acontecente. Porém, esse nosso ponto de vista poderia ser recusado por outros pesquisadores, estando sempre aberta a possibilidade de se apresentar uma outra linha de investigação que se possa julgar mais acertada, como o faz Newmann ao aproximar as idéias de Novalis às de Winnicott. Cf. NEWMANN, G. M. *Locating the Romantic Subject: Novalis with Winnicott*. Detroit: Wayne State University Press, 2001.

Eu procedo assim, porque eu mesmo não sou da opinião de que o nascimento seja apenas o outro fim do ser-o-aí, o qual deveria e poderia ser tratado no mesmo modo dos questionamentos como a morte.<sup>351</sup>

Uma recente tentativa, muito profícua e que demonstra uma grande compreensão da fenomenologia existencial de Heidegger, foi realizada por Róbson Ramos dos Reis em seu artigo “O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial”. Trata-se aí de mostrar esse conceito a partir das indicações registradas a respeito do tema em *Ser e Tempo*, bem como de mostrar que essa noção é central no programa ontológico da fenomenologia-hermenêutica, tendo o autor a clareza de que a análise da “estrutura do ser-para-o-início é relevante para a inteira apresentação da finitude e do ser-total da existência humana no contexto da analítica existencial”.<sup>352</sup>

Para poder alcançar uma compreensão mais apurada do tema, Dos Reis toma o conceito existencial de nascimento em paralelo com o de morte.

A morte é um fenômeno existencial e sua abordagem foi “puramente existencial” (SuZ, p. 240). Nesse sentido, a morte foi mostrada como um modo de ser que se apropria da existência enquanto ela é. O fenômeno existencial da morte é obtido quando se o considera como uma possibilidade (SuZ, p. pp. 245, 248, 250, 255 e 261). Assim, também o nascimento deve ser apresentado em termos de possibilidade, ou seja, das modalidades existenciais.<sup>353</sup>

Como mostrado por Heidegger (SuZ, p. 374), a morte é um dos fins do ser-o-aí, sendo o outro o nascimento. Relacionamo-nos com esse fim na medida em que “ser para o fim não é uma relação com algo ou com um momento na série da existência, mas [na medida em que] é uma possibilidade existencial”,<sup>354</sup> disso abre-se a possibilidade do “estar própria ou imprópria nas possibilidades existenciais”.<sup>355</sup> Paralelamente, segundo dos Reis, ser-para-o-início e ser-a-partir-do-nascimento deveriam ser pensados de modo análogo ao conceito existencial de morte. Assim:

---

<sup>351</sup> HEIDEGGER, M. *EinPh.* GA 27, p. 124.

<sup>352</sup> DOS REIS, R. R. “O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial”. *Revista Natureza Humana*, v. 6, n. 1, 2004, p. 56.

<sup>353</sup> Id. *ibid.* p. 65.

<sup>354</sup> Id. *ibid.* p. 66.

<sup>355</sup> Id. *ibid.* p. 67.

O ser-a-partir-do-nascimento é modificável nos modos autênticos e inautênticos. Inicialmente, portanto, o nascimento nos é acessível na relação para com o início, no ser-para-o-início.<sup>356</sup>

O ser-para-o-início é, segundo o autor, um modo de estar em possibilidades, não se tratando, com efeito, de uma relação com um evento ou acontecimento.

O ser-para-o-início, de modo similar ao ser-para-o-fim, denota uma possibilidade de ordem superior. No caso do ser-para-o-fim, temos a possibilidade da impossibilidade. Creio que, pelo argumento da simetria, podemos falar que o ser-para-o-início denota a *possibilidade da necessidade*.<sup>357</sup>

O autor desse artigo segue em frente no seu texto com análises bastante acuradas para se pensar a nascencialidade, utilizando, com bastante destreza, o instrumental oferecido pela linguagem da ontologia existencial para apresentar seus argumentos. No entanto, por isso mesmo, Dos Reis, assim como Heidegger, deixa de fora a corporeidade que parece-nos ser de importância para se poder pensar a própria nascencialidade e o sentido do ser em geral. Também seria interessante questionar o que significa “início” em ser-para-o-início e o que significa “ser” em ser-a-partir-do-nascimento. Temos a impressão de que poderia se lançar mais luz a essa questão da nascencialidade se saíssemos um pouco do âmbito da linguagem heideggeriana para uma outra, que também possa trazer contribuições a esse tema. Pensamos que, nesse ponto, a psicanálise de Winnicott, que tanto se preocupou com as questões iniciais do existir do lactente, pode trazer algum auxílio.

No que diz respeito à corporeidade, o artigo “O ‘animal humano’” de Loparic (2000) pode servir como um indicador de primeira ordem. Trata, no essencial, de reconstruir o conceito winnicottiano de unidade psicossomática do ser humano. Seu autor vai trabalhar demorada e profundamente o conceito de “elaboração imaginativa”, a fim de apresentar a constituição da psique, do soma e da relação hifenizada entre psique-soma,<sup>358</sup> mostrando que a elaboração imaginativa é a base para a dação de sentido (*Sinngebung*)<sup>359</sup> tanto das funções corporais como da compreensão do seu próprio existir. A dação de sentido é dada pelo gesto, que é a primeira forma de relação do bebê com a mãe.

---

<sup>356</sup> Id. *ibid.* p. 68.

<sup>357</sup> Id. *ibid.*, p. 68.

<sup>358</sup> Cf. LOPARIC, Z. O “animal humano”. *Revista Natureza Humana*, v. 2, n.2, 2000, pp. 359-370.

<sup>359</sup> Cf. Id. *ibid.* p. 370.

É o gesto, isto é, o “agrupamento sensório-motor” que “exprime o impulso espontâneo”. Como o si-mesmo verdadeiro é ligado ao gesto espontâneo, este passa a poder “indicar a existência de um potencial si-mesmo verdadeiro” (Winnicott, 1965a, p. 145).<sup>360</sup>

Loparic argumenta que um “acréscimo” do significado que transfigura a atividade fisiológica em gestualidade poderia ser aproximado ao sentido que Heidegger confere à *compreensão* (*Verstehen*), para quem “compreender é *possibilitar* ou *deixar ser* algo como algo – por exemplo, este algo como martelo, como algo para martelar – ou este alguém como vizinho, como alguém para conviver”.<sup>361</sup>

Assim, compreender o seu próprio corpo quer dizer, segundo Loparic, possibilitar a sua presença como esse ou aquele modo fatural de se ocupar das coisas e de cuidar de outros seres humanos.

A elaboração imaginativa, pensada à luz de uma interpretação heideggeriana, refere-se a “uma ‘auto-compreensão’ do bebê, seguida de uma ‘auto-interpretação’, ambas baseadas em esquemas herdados ou livremente projetados (...) de um lugar e de um modo pessoal de se relacionar corporeamente com os outros e com as coisas encontradas nesse lugar”.<sup>362</sup>

Nesse sentido, a imagem de homem para Winnicott ou mesmo a idéia do que seria o homem, enquanto um ser-o-aí, pressupõe a idéia de uma “existência psico-somática”, hifenizada, com o hífen sendo constituído pela e na existência ela própria (Loparic, 2000).

Nesse ponto, acreditamos que a mesma concepção que Loparic apresenta sobre o homem winnicottiano poderia ser imputada ao ser-o-aí em Heidegger, mas, desta vez, um ser-o-aí pensado enquanto uma acontecência corpórea:

O homem winnicottiano, poder-se-ia dizer, existe *como* uma múltipla hifenização: entre o passado, o presente e o futuro, entre as parte do corpo, entre o indivíduo e o ambiente, entre a vida e a morte, entre o ser e o não-ser. O homem é homem-hífen, homem-ponte, homem-relação, interpelado por essas diferenças e, por isso, responsável por elas, tendo a sua unidade na articulação dos diferentes “sins” e “nãos” de que é feito.<sup>363</sup>

---

<sup>360</sup> Id. *ibid.* p. 371.

<sup>361</sup> Id. *ibid.* p. 372.

<sup>362</sup> Id. *ibid.*

<sup>363</sup> Id. *ibid.* p. 385.

Gostaríamos, agora, de acrescentar um ponto concernente à contribuição que Winnicott poderia trazer à discussão do ser-para-o-início.

Heidegger afirma que a finitude (*Endlichkeit*) não quer dizer, primeiramente, um terminar (*Aufhören*), mas que ela é um caráter da temporalização (*Zeitigung*) mesma (SuZ, p. 330). Se a morte é, por um lado, um dos fins do ser-no-mundo que nos abre a angustiante consciência da finitude; por outro lado, a nascencialidade deve indicar esse outro fim, possuindo enquanto tal um caráter de temporalização. Assim, também nesse caso, como se temporaliza a partir do início? Dos Reis já ensaiou as respostas para essa pergunta no seu artigo supracitado. Todavia, interessa-nos ainda saber como pode ser pensado esse início e gostaríamos de fazê-lo nos utilizando do conceito winnicottiano de solidão essencial.

Winnicott postula que o homem não surge do inorgânico, como assevera Freud, mas sim da solidão (Winnicott, 1988, p. 133), que é o que há no início e, por ser inerente ao começar a existir, ela acompanha o homem por todo o seu existir.<sup>364</sup> Como visto anteriormente, por esse estado de solidão se dar em um momento de dependência absoluta, ele implica a presença de uma outra pessoa que provê cuidados. A partir desse momento de solidão essencial, as possibilidades que estão abertas a partir desse estado de ser são ser ou cair fora da existência, isto é, ir-sendo ou ser aniquilado, no caso de haver alguma interrupção da continuidade de ser.

Essa idéia que Winnicott nos apresenta sobre o início parece-nos importante para os questionamentos de uma ontologia existencial. Ela alerta que o ser-o-aí pode nunca chegar a ser, que ele pode nem mesmo conseguir “firmar os pés” na cotidianidade mediana. Isso implica em considerar que, enquanto ser-para-o-início, o que se abre primeiramente não é o ser “próprio” ou “impróprio” diante das possibilidades precursoras que permitem uma apropriação de si-mesmo, mas o que está em jogo é o dilema, apontado desde o início pela tradição filosófica — literariamente apontado por Shakespeare<sup>365</sup> —, a saber: o ser ou não-ser do ser-o-aí. Sendo que todas as outras possibilidades que constituem o sentido de ser do ser-o-aí só podem surgir dessa alternativa. Assim, até mesmo para que se possa ser é preciso, usando-se a terminologia winnicottiana, continuar a ser, para que se possa alcançar esse modo de viver médio das pessoas, porque é a partir do asseguramento da continuidade

---

<sup>364</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 132.

<sup>365</sup> Winnicott tece alguns comentários sobre esse dilema em Hammelt. Cf. WINNICOTT, D. W. *PR*, pp. 83-4.

que a questão pelo sentido de ser pode ser colocada, pois, do contrário, algo como ser o seu sentido e as suas possibilidades de ser ficam soltas no ar.

Não se trata, porém, de querer subsumir o ontológico ao ôntico. A continuidade de ser já está aberta para o bebê como uma questão ontológica; independente de ele ter consciência do fato de ser, pois no início da dependência absoluta trata-se de poder ir-sendo sem sofrer quebras da continuidade da linha da existência individual,<sup>366</sup> ou seja, trata-se desde o início da existência. Isso nos remete ao que significa ser-a-partir-do-nascimento. A questão parecer se desdobrar: por um lado, ela indica que o ser já é como ser-no-mundo, próprio ou impróprio, desde o seu nascimento e, por outro lado, ela indica que ser se dá (*es gibt*) a partir do nascimento. Em um caso, o ser parece já ter suas possibilidades asseguradas desde o seu nascimento e, no outro, parece que o ser precisa assegurar o seu acontecer no mundo partindo do seu início, o seu nascimento. Assim, por um lado, as possibilidades de poder-ser já estão sempre abertas, mas, por outro, o próprio poder-ser precisa ser constituído, conquistado e assegurado, para que essas possibilidades se realizem. A primeira parte dessa questão já foi trabalhada pelo artigo de Dos Reis. A nuance aberta pela segunda série de questionamentos parece encontrar encaminhamento em Winnicott através das suas idéias sobre o poder-ser.

#### **4.2. Poder-ser questão de criatividade**

O poder-ser em Winnicott depende de alguns fatores: existência psicossomática, provisão de cuidados adaptativos às necessidades, ambiente suficientemente bom e previsibilidade que, por sua vez, oferece as condições para que a temporalização aconteça – a temporalidade se faz presente do início ao fim, ou, se se quiser, de um fim a outro já que amadurecer é um acontecimento temporalizante. Todos esses fatores estão relacionados à dependência, que, em termos ambientais, tem como palavra-chave a confiabilidade<sup>367</sup> (*reliability*)<sup>368</sup>.

---

<sup>366</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. (1967): The concept a Healthy individual. *HWSF*, p. 22.

<sup>367</sup> Um estudo detido sobre a questão da confiabilidade em Winnicott pode ser encontrado em DIAS, E. O. “Sobre a confiabilidade: decorrências para a prática clínica”. *Revista Natureza Humana*, v. 1, n. 2, 1999.

<sup>368</sup> Cf. Cf. WINNICOTT, D. W. (1968): *Sum, I Am*. *HWSF*, p. 62.

Poder-ser, então, tem algo a ver com o poder confiar. Pode-se confiar em coisas – como em “confio que essa casa é segura” – ou pode-se confiar em pessoas – como em “confio em você para isso ou aquilo”. Em ambos os casos, confiar tem um sentido de acreditar. Ainda em uma terceira acepção, confiar guarda o sentido de expectativa, na medida em que se espera que alguma coisa ou alguém seja confiável. Winnicott apresenta um exemplo:

O que as pessoas querem de nós como doutores e enfermeiras, o que nós queremos de nossos colegas quando nós mesmos é quem somos imaturos, doentes ou velhos? Estas condições – imaturidade, doença, velhice – carregam consigo o fato da dependência. Segue-se que o que é necessitado é confiança [*dependability*]. Como doutores, e também como enfermeiras e assistentes sociais, nós somos convocados a ser humanamente (não mecanicamente) confiáveis, a ter confiabilidade embutida em qualquer das nossas atitudes.<sup>369</sup>

O sentido de confiabilidade que nos interessa aqui é esse humano, que protege as pessoas que estão em relação conosco do imprevisível, pois “por detrás da imprevisibilidade encontra-se confusão psíquica, e por traz disso pode ser encontrado caos em termos de funcionamento somático, isto é, uma angústia impensável que é física”.<sup>370</sup> Assim, confiar é um “crer em”.

Nós *acreditamos* nas pessoas. Aqui estamos nós nesse grande saguão e ninguém está preocupado em se o teto vai desabar. Nós *acreditamos no* arquiteto. Nós *acreditamos nas* pessoas porque nós fomos bem iniciados por alguém.<sup>371</sup> (itálicos nossos)

“Crer em” é possibilitado pelas tarefas de sustentação (*holding*) e manejo (*handling*) realizadas pela mãe ou por aquele que cuida do bebê: “esta questão da sustentação e manejo introduz o tema todo da confiabilidade humana”.<sup>372</sup> Assim, poder-ser depende de uma sustentação física e pré-verbal. Poder-ser no início, na fase de dependência absoluta, só pode se dar através da presença de um outro em sua comunicação silenciosa.

Atos de confiabilidade humana produzem uma longa comunicação antes que fala (*speech*) possa significar alguma coisa – o modo como a mãe alimenta e quando balança seu filho, o som e o tom de sua voz,

---

<sup>369</sup> WINNICOTT, D. W. (1970): Cure. *HWSF*, p. 113.

<sup>370</sup> Id. *ibid.* p. 116

<sup>371</sup> Id. *ibid.* p. 147.

<sup>372</sup> Id. *ibid.* p. 146.



[constituem] toda longa comunicação antes da fala ser compreendida.<sup>373</sup>

E ainda:

Uma criança que não experienciou cuidado pré-verbal em termos de sustentação e manejo – confiabilidade humana – é uma criança deprivada.<sup>374</sup>

De acordo com a analítica do ser-o-aí de *Ser e Tempo*, o ser-o-aí já é, em sua constituição, sempre no mundo e aberto para as suas possibilidades, sejam elas próprias ou impróprias.

Esta determinação do ser-o-aí deve ser compreendida e vista *a priori* no fundamento da constituição do ser que nós denominamos ser-no-mundo.<sup>375</sup>

A analítica do ser-o-aí consiste na interpretação dessa constituição, que parte do caráter de que o ser-o-aí é “a cada vez meu” (*Jemeinigkeit*), que é a condição de possibilidade da propriedade e da impropriedade (SuZ, p. 53). A análise ontológica de Heidegger segue em frente, apresentando questionamentos que ainda não haviam sido tratados pela tradição filosófica. Por isso mesmo, seria, no mínimo, ingenuidade da nossa parte querer fazer algum acréscimo a essa análise. Entretanto a psicanálise de Winnicott nos atormenta com questões como: o meu “a cada vez meu” está sempre dado e assegurado simplesmente pelo fato de eu ser-no-mundo e já nele me encontrar lançado? Se sou ser-no-mundo, já estou sempre nele e ele já está sempre aberto para mim; mas como é que me lanço no mundo para nele existir de acordo com os meus diferentes modos de ser que são determinados pela possibilidade de minhas escolhas próprias ou impróprias? Poderia alguém que existe no mundo nunca chegar a ser próprio ou impróprio? O direcionamento tomado pela elaboração da questão pelo sentido de ser levou Heidegger a paragens mais elevas e complexas que o colocou em posição de dialogar com toda a tradição filosófica. Todavia as questões ontológicas não se esgotam em e com Heidegger, e outras tomadas de perspectivas podem auxiliar na compreensão de certas perguntas. Por isso, ainda que em Winnicott as questões sobre o ser assumam preocupações ônticas, acreditamos que o ponto de vista winnicottiano lança alguma luz sobre as questões acima apresentadas.

---

<sup>373</sup> Id. *ibid.* p. 147.

<sup>374</sup> Id. *ibid.* p. 147-148.

<sup>375</sup> SuZ, p. 53.

Em Winnicott, por um lado, o bebê também já é sempre no mundo, uma vez que, ao nascer, um mundo já estava lá esperando por ele, isto é, o bebê já nasce envolvido em um contexto de significância que é o mundo dos pais, do hospital, do seu bairro, seu país etc. Porém, por outro lado, para poder alcançar a compreensão de que ele existe nesse mundo, ele vai ter que criá-lo novamente. Assim, para que possamos estar no mundo no qual sempre já estamos lançados, precisamos poder criá-lo. Alguém diria: “Mas isso é um paradoxo!” Sim, é um paradoxo e enquanto tal deve ser mantido.<sup>376</sup>

Esse paradoxo, uma vez aceito e tolerado, possui valor para todo indivíduo humano que não esteja apenas vivo e a viver neste mundo, mas que também seja capaz de ser infinitamente enriquecido pela exploração do vínculo cultural com o passado e com o futuro.<sup>377</sup>

Um caminho deverá ser percorrido para poder se lançar no mundo e, nesse percurso – em que muitos imprevistos podem acontecer –, um eu, ou usando a linguagem heideggeriana, um “a cada vez meu”, vai precisar ser constituído e conquistado e só depois disso é que se fará sentido falar em ser próprio ou impróprio. Devemos fazer notar que ainda estamos tratando de questões relativas ao ser-para-o-início e, portanto, ao poder-ser, mas pressupomos, nesse momento, que um poder-ser está sendo mantido (*held*) pela confiabilidade ambiental. Voltando à questão da criação, Winnicott nos diz:

O mundo é criado de novo por cada ser humano, que começa a sua tarefa pelo menos tão cedo quanto no momento do seu nascimento e da primeira mamada teórica. Aquilo que o bebê cria depende em grande parte daquilo que lhe é apresentado no momento da criatividade, pela mãe que se adapta ativamente às necessidades do bebê.<sup>378</sup>

Assim, aquele que já está lançado na cotidianidade mediana do existir, a mãe, através de sua total adaptação (não-mecânica) às necessidades do bebê, apresenta-lhe os objetos do mundo para que estes formem um contexto de significância e possam constituir o mundo através da criação pessoal do bebê. O primeiro objeto do mundo apresentado e a ser criado vai ser o seio. O bebê sente uma necessidade de alguma coisa e no exato momento – exatidão nem mecânica nem automática, que se dá através da comunicação pré-

---

<sup>376</sup> Como se pode perceber, a lógica silogística que herdamos da tradição filosófica não pode nos ajudar muito nessas questões relativas ao existir. Para um exame entre lógica e filosofia a partir das teses críticas apresentadas por Heidegger ao longo dos escritos que culminaram em “O que é Metafísica”, ver dos REIS, R. R. A dissolução da idéia de lógica. *Revista Natureza Humana*, v. 5, n.2, 2003, pp. 423-440.

<sup>377</sup> WINNICOTT, D. W. *PR*, p. xii.

<sup>378</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 110.

verbal – a mãe lhe oferece o seio, proporcionando-lhe a ilusão de que esse objeto que foi encontrado naquele momento é uma criação sua, e isso vai se repetir durante as primeiras mamadas teóricas e na apresentação de outros objetos. Talvez, se o bebê pudesse compreender de forma consciente os acontecimentos desse início, ele pudesse dizer: “esse objeto que criei serve para aplacar a minha necessidade de comida; esse outro (que poderia ser o mesmo objeto) serve para aplacar a minha necessidade de morder etc”. Há aí, nessa idéia de “servir para”, a mesma de que um martelo serve para martelar, ou seja, está presente aí uma idéia de um “para que” (*Umzu*), que possibilita que um contexto de significância possa ser criado. Eis aí a idéia de trato, lida (*Umgang*) já muito bem trabalhada por Heidegger nos parágrafos 15 a 18 de *Ser e Tempo*. Ele diz:

O modo mais imediato do trato (*Umgang*), como foi mostrado, não é apenas o conhecimento perceptivo, mas sim também ocupação no manuseio e no uso que possui um “conhecimento” [Erkenntnis] próprio.<sup>379</sup>

Antes de prosseguir, é interessante ressaltar que as intrusões ambientais que possam ser sofridas nesse momento de constituição de um mundo pessoal podem acarretar a possibilidade de se ficar “preso” a esse mundo, como é o caso do autismo.<sup>380</sup> Nesse caso, poder-se-ia perguntar: qual é o modo de ser do autista, já que ele não participaria do mundo da cotidianidade mediana, estando distante da questão de ser próprio ou impróprio? Nas palavras de Winnicott, o que foi dito sobre criar o mundo novamente e os problemas que a falta de alguém para auxiliar nessa criação são expressos da seguinte forma:

O lactente está (*becomes*) pronto para o mundo dos objetos e idéias, e, na paz do crescimento do seu aspecto de bebê, a mãe está apresentando o mundo ao seu bebê. Nesse sentido, pelo seu alto grau de adaptação no início, a mãe capacita o bebê a experienciar a onipotência, para encontrar realmente o que ele criou, para criar e unir isso ao que é real. *O resultado é que cada bebê inicia-se com uma nova criação do mundo (...)* Isso acontece quando as coisas vão razoavelmente bem, como, de fato e em geral, acostuma acontecer; mas alguém tem que estar lá a fim de que o que foi criado possa ser percebido, ser real. Se não há ninguém lá para fazer isso, então, no extremo, a criança é autista (...).<sup>381</sup> (itálicos nossos)

---

<sup>379</sup> SuZ, p. 67.

<sup>380</sup> Sobre autismo em Winnicott, ver. ARAÚJO, C. A. S. O autismo na teoria do amadurecimento de Winnicott. *Revista Natureza Humana*, v. 5, n.1, 2003, pp. 39-58.

<sup>381</sup> WINNICOTT, D. W. (1970): *Living Creatively*. HWSF, p. 49

Esse alguém é a mãe suficientemente boa que capacita à ilusão de onipotência, isto é, possibilita que o bebê crie sem lhe questionar sobre a veracidade de suas criações.

(...) trata-se de uma questão de concordância, entre nós e o bebê, de que nunca formulemos a pergunta: “Você concebeu isso ou lhe foi apresentado a partir do exterior?” O importante é que não se espere decisão alguma sobre esse ponto. A pergunta não é para ser formulada.<sup>382</sup>

Assim, a fim de continuar essa discussão, é preciso inserir mais um elemento da teoria winnicottiana para se atingir um melhor esclarecimento do que se passa no “início”.

### ***4.3. Transicionalidade e o alcance da cotidianidade mediana***

A tarefa seguinte à ilusão é a de desiludir, gradativamente, o bebê. Porém não é diretamente através da desilusão que este vai poder ter a oportunidade de entrar em contato com o mundo da realidade compartilhada, ou seja, o mundo da cotidianidade mediana. É preciso que uma ponte se estabeleça entre o mundo pessoal no seu início e o mundo da realidade compartilhada. Essa “ponte” se encontra em uma área intermediária.

Na tenra infância, essa área intermediária é necessária para o início de um relacionamento entre a criança e o mundo, sendo tornada possível por uma maternagem suficientemente boa na fase primitiva crítica. Essenciais a tudo isso é continuidade (no tempo) do ambiente físico, tais como o objeto ou objetos transicionais.<sup>383</sup>

A transicionalidade, que é constituída pelos fenômenos e objetos transicionais (Winnicott, 1988, p. 106), indica a necessidade de uma área disponível de manobra entre a realidade externa – “um lugar a partir do qual objetos aparecem e no qual eles desaparecem” (idem) – e a psíquica pessoal.

Examinemos a seguir a realidade psíquica interna, a propriedade pessoal de cada indivíduo, na medida em que foi atingido certo grau de integração madura que inclui o estabelecimento de um eu (*self*) inteiro, com a existência implícita de um interior e um exterior, bem como de uma membrana limitadora.<sup>384</sup>

---

<sup>382</sup> WINNICOTT, D. W. *PR*, p. 12.

<sup>383</sup> Id. *ibid.* p. 13

<sup>384</sup> Id. *ibid.* p. 106.

Não nos interessa, nesse momento, nos aprofundarmos na riqueza conceitual que a transicionalidade trouxe para a psicanálise. Enquanto componente ontológico, queremos acentuar que a transicionalidade, do ponto de vista ôntico, indica que o acesso ao mundo da realidade compartilhada não se dá diretamente pelo fato de já sermos lançados na existência como ser-no-mundo. Isso indica que para se atingir o conceito ontológico-existencial de mundo, enquanto mundanidade (*Weltlichkeit*), por meio de um conceito ôntico-existenciário de mundo público dever-se-ia levar a transicionalidade em consideração.

Não se pretende insinuar com isso que as análises heideggerianas sobre o mundo deveriam ter assumido o ponto de vista ôntico-existenciário. Porém o próprio filósofo reconhece a importância desse tipo de análise quando diz que:

O ser-o-aí é, em sua familiaridade com a significância, a condição ôntica de possibilidade do descobrimento [*Entdeckbarkeit*] do ente que vem ao encontro em um mundo no modo de ser da conjuntura do disponível à mão [*Zuhandenheit*] e que pode se anunciar em-si.<sup>385</sup>

A citação parece apontar que, embora as análises da fenomenologia hermenêutica sejam ontológico-existenciais, não se pode prescindir do caráter ôntico do ser para essas análises, pois dizer que o ser *é*, existe, pressupõe que ele exista de forma concreta, isto é, no caso do ser-o-aí, que haja um corpo. Sendo assim, os questionamentos ôntico-existenciários devem fomentar questões ontológicas.

Dissemos acima que o ser humano desde o seu início parte da solidão essencial, constitui seu mundo pessoal, estabelece um vínculo transicional entre esse seu mundo pessoal e o mundo da realidade compartilhada e que, gradativamente, ele alcança e constitui essa realidade externa, que também se poderia chamar de cotidianidade mediana. Do ponto de vista ôntico, esses são os acontecimentos do ser-a-partir-do-nascimento. Todavia, aqui, ainda nos resta perguntar se, nesses acontecimentos nascenciais, a minha existência já está sempre garantida pelo fato de eu existir ou se é necessário se assegurar que “eu sou” e que “tu és” para que se possa ter uma idéia do que é ser? Na psicanálise winnicottiana, pelo menos, existir não significa ser.<sup>386</sup> Um sentido de ser só poderá ser alcançado através do decorrer do amadurecimento pessoal que pressupõe um ambiente adaptativo e facilitador das graduais conquistas de integração a ser realizadas pelo lactente.

---

<sup>385</sup> SuZ, p. 87.

<sup>386</sup> Cf. WINNICOTT, D. W. *PR*, p. 68.

Já que se trata de alcançar e conquistar um sentido de ser, então isso quer dizer que ser não está assegurado, garantido, desde o início, podendo mesmo se perder. A sentença de Heidegger reforça essa idéia: “O ser, que está em jogo no ser deste ente, é a cada vez meu” (SuZ, p. 42).

Deve-se ressaltar, entretanto, que a análise do “a cada vez meu” (*Jemeinigkeit*) aponta para sentidos diferentes se pensado em relação à psicanálise de Winnicott. Em Heidegger, “o ente, em cujo ser está em jogo o próprio ser, relaciona-se com o seu ser como a possibilidade mais própria. O ser-o-aí é a sua possibilidade (...), por ser essencialmente a cada vez sua possibilidade ele pode em seu ser ‘escolher-se’, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se ‘aparentemente’”. E ainda: “o ser-o-aí só pode perder-se ou ainda não se ter ganhado, na medida em que ele é uma possibilidade própria, isto é, apropria-se de si-mesmo. Ambos os modos da propriedade e da impropriedade (...) fundam-se no fato de que o ser-o-aí é determinado pelo caráter de ser sempre meu” (SuZ, p. pp. 42-43).

Se em Heidegger, o ser a cada vez meu revela a possibilidade dos modos de ser próprio ou impróprio; em Winnicott, ele revela, como já mencionado, a possibilidade de ser ou aniquilar-se. Isso significa que o modo de apropriar-se aqui tem um outro sentido, que é continuar a ser sem sofrer quebras nessa continuidade, é ir simplesmente sendo. Se existir quebras, então o bebê vai ter que reagir, ou seja, vai ter que decidir por escolher-se, ganhar-se ou perder-se ou ainda nunca ganhar-se ou só ganhar-se “aparentemente”; é o caso, por exemplo, de constituir um falso si-mesmo. Assim, para o lactente, enquanto ser-humano, cujo ser está sempre em jogo, suas possibilidades também estão sempre abertas, porém cabe àquele que provê cuidados garantir que a possibilidade de ser se reduza a uma primeira e constante possibilidade: a de continuar a ser. Se isso for garantido, então o bebê pode temporalizar-se corporal e emocionalmente, conseguir lidar com o espaço e alcançar o mundo da realidade compartilhada. Ele pode chegar a um estado de integração em que o falar (*Ansprechen*) do ser-o-aí deve proferir sempre também o pronome *pessoal*, de acordo com o seu caráter de ser *a cada vez meu*: “eu sou”, “tu és” (SuZ, p. 42); na linguagem winnicottiana, eu (*me*) e não-eu (*not-me*).

Com isso mostrou-se apenas que algumas questões ontológico-existenciais podem ganhar ainda mais profundidade conceitual ou pelo menos pode-se acrescentar mais

questionamentos ao que já foi estabelecido pela filosofia heideggeriana em *Ser e Tempo*, quando se parte de uma teoria ôntico-existenciária que também instiga questões relativas ao existir humano a partir de como o homem, o ser-o-aí, amadurece; poder-se-ia dizer mesmo, acontece. Esse parece-nos ser o caso da psicanálise de Winnicott, que traz questionamentos que lançam mais luz sobre a fenomenologia existencial e que só são possíveis de ser vislumbrados quando se considera um certo distanciamento entre as duas teorias. E, nesse momento, deve-se perguntar: onde localizar esse tipo e questionamento que se aproxima e se afasta, iluminando com novas questões a compreensão do existir humano?

## **5. A psicanálise de Winnicott no permeio da diferença**

Tendo-se acompanhado o desenvolvimento desse trabalho até esse momento, nosso leitor, talvez, comece a sentir-se desconfortável, pois ora as formulações de Winnicott se aproximam das de Heidegger ora elas se afastam, ora as análises winnicottianas apontam discussões ontológicas essenciais ora essas análises tornam-se descrições existenciárias do modo de ser cotidiano saudável ou doente. Assim, resta saber qual é o modo de compreensão presente na psicanálise de Winnicott e qual o seu lugar de localização em relação a um pensamento pós-metafísico.

Como viemos apontando, há em Winnicott uma pré-ontologia da natureza humana. Nela, o homem não é compreendido enquanto representações ou pulsões e, sim, enquanto possibilidade aberta (ser ↔ aniquilar-se) e paradoxal – ser sozinho junto com outra pessoa. Como avir-se com esse tipo de compreensão?

Em Heidegger, a ontologia implica já uma compreensão pré-ontológica, ou seja, quando se diz que algo “é”, esse “é” já é compreendido de antemão mesmo que não se saiba como defini-lo: “Quando perguntamos ‘que é ser’ mantemo-nos numa certa compreensão do ‘é’, sem que possamos fixar em conceitos o que o *é* significa.” (SuZ, p. 5)

Quanto a uma pré-ontologia em Winnicott, ela se daria na indeterminação das possibilidades da natureza humana. O que se compreende quando se diz “humano” nos momentos iniciais do existir do bebê? Compreende-se que ele é amadurecimento em marcha, mas isso não quer dizer que ele *é* ser. Não é possível definir o que é esse *é*, pois juntamente com esse *é* estão abertas todas as possibilidades de não-ser. Dessa perspectiva, a

mãe – ou aquele que cuida – e, em última instância, o próprio cuidado possuem uma função profilática, eles garantem que o ser possa ser. Há já desde os momentos iniciais do existir, na psicanálise winnicottiana, uma preocupação com o chegar a compreender-se enquanto ser – não importando se essa é uma compreensão de ser própria ou imprópria no sentido heideggeriano. Essa compreensão só é alcançada se as condições ambientais mínimas relativas aos cuidados são suficientemente boas e estão asseguradas. Chegar a compreender-se enquanto ser é sentir-se real numa continuidade de ser ininterrupta.

Nesse sentido, dizemos que há uma pré-ontologia não temática em Winnicott, porque até mesmo “a compreensão de ser [que] é ela mesmo uma determinação do ser do ser-o-aí” (SuZ, p. 12) vai ter que ser alcançada e conquistada. Com pré-ontologia não temática, queremos dizer que as questões relativas ao ser em Winnicott se reduzem à dicotomia mais básica da tradição filosófica herdada desde os gregos, dando aí um passo a mais, a saber: ser ou não ser; alcançar ser e perder-se, nunca chegar a ser. Nota-se, portanto, que a questão do ser, ou melhor, de chegar a ser para – bem como a de chegar a uma compreensão do ser – é um tema central na psicanálise de Winnicott.

Winnicott, no entanto, não fez uma psicanálise do ser, mas dos problemas ônticos da vida cotidiana, ou seja, ele se ocupou com problemas que afetam o homem psicossomaticamente, como as psicoses, depressões, delinquência, dificuldade de aprendizagem, angústias, agressividade, raiva etc. Questões essas que são relativas ao sofrimento humano e que são dificuldades concretas da natureza humana. Assim, a preocupação de Winnicott não é a de resolver os problemas ontológicos-existenciais do existir humano, mas, sim, dar conta do problema da menininha que diz existir uma “mãe preta” que a persegue à noite.<sup>387</sup> Dessa forma, poder-se-ia dizer, usando da linguagem heideggeriana, que ele está preocupado com questões ôntico-existenciárias, que está preocupado com o ente enquanto algo psico-somático.

Somos da opinião que os dois níveis de interpretação estão presentes na psicanálise de Winnicott, isto é, tanto o ser quanto o ente são temas centrais de suas investigações, sendo o ser importante, pois é nas aberturas possíveis do ir-sendo que falhas do ambiente podem ser sentidas como problemas fáticos do ente.

---

<sup>387</sup> Cf. WINNICOTT. *The Piggle – Relato do tratamento psicanalítico de uma menina*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.



Tomar em consideração o ser e o ente enquanto temas justifica, parece-nos, a idéia de aproximação com a fenomenologia existencial de Heidegger. Conseqüentemente, também indica a idéia de distanciamento. Como vimos, é neste último que é possível perceber algumas contribuições que a psicanálise de Winnicott pode oferecer à filosofia.

Ora, se a psicanálise winnicottiana não é uma psicanálise do ser<sup>388</sup> e também não é necessariamente uma psicanálise do ente considerado à luz da mecanicidade do funcionamento psíquico, então em qual lugar poder-se-ia localizá-la? Qual é o ganho em se procurar saber qual é esse lugar? Acreditamos que ela se localiza no permeio da diferença entre ser e ente. Heidegger é, nesse ponto, essencial para a compreensão da diferença ontológica.

*Estamos postados na diferença entre o ente e o ser. Essa diferença sustenta a relação com o ser e sustenta o relacionamento com o ente. Ela domina mesmo que não atentemos para isto. Assim, parece ser uma diferença cujo diferente por ninguém é distinguido, uma diferença para a qual não há ninguém que distinga e não foi encontrada uma esfera distintiva e muito menos experimentada.*<sup>389</sup>

Não se trata da distinção de duas coisas que estão separadas, mas da relação recíproca que existe entre ser e ente e entre ente e ser. A diferença, segundo Dubois (2004, p. 88), não é um estado subsistente entre duas camadas sedimentadas. Ela tem o caráter de um advento, o advento subsistente mesmo a partir do qual tudo advém.

Por isso, não podemos também dizer mais: relação com a diferença, porque ela não é objeto algum da representação e sim o dominar do uso. Esse ser usado pela diferença, contudo, nós nunca o experimentaremos imediatamente enquanto representarmos a diferença apenas como a distinção que se torna visível na comparação que procura sustentar em sua oposição o que se apresenta e sua presença.<sup>390</sup>

Em Heidegger, a discussão sobre a diferença ontológica vai levar à compreensão da transcendência do ser-o-aí: “Este fundamento da diferença ontológica, nós o denominamos precisamente a *transcendência*”.<sup>391</sup> A diferença só é possível graças à própria abertura. É por o ser-o-aí existir aí que tal diferença se realiza:

---

<sup>388</sup> Isso é importante de ser frisado, pois a aproximação com a fenomenologia existencial de Heidegger não torna a psicanálise de Winnicott uma extensão, ou um tipo, de Daseinsanalyse.

<sup>389</sup> HEIDEGGER, M. *Nietzsche II*. Stuttgart: Neske, 1961, p. 184-185.

<sup>390</sup> HEIDEGGER, M. *Unterwegs zur Sprache*, p. 126. apud STEIN, E. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2001, p. 277.

<sup>391</sup> HEIDEGGER, M. (1928) *Vom Wesen des Grundes*. *Weg*, p. 135.

A diferença entre ser e ente *está* [ist], mesmo que não seja sabido expressamente, latente no ser-o-aí e em sua existência *aí*. A diferença *é aí*, isto é, ela tem o modo de ser do ser-o-aí, ela pertence à existência.<sup>392</sup>

Interessa-nos, aqui, a abertura (*da*) do *entre* ser e ente, pois é nesse permeio que podemos localizar a psicanálise de Winnicott, isto é, na diferença. Esta aponta, parece-nos, a necessidade da relação de pertença latente entre ser e ente referente ao próprio existir. E é por estar nesse entremeio que as análises sobre uma teoria do amadurecimento pessoal possuem descrições sobre o psiquismo, que remete a uma compreensão sobre o homem que é pré-ontológica e acontecencial, mesmo quando se trata de questões factuais: “A diferença ontológica entre ser e ente é pré-ontológica”.<sup>393</sup>

A diferença ontológica não se apresenta, portanto, como resultado de um conhecimento, nem como algo que deve ser realizado pelo esforço da reflexão filosófica, mas como um elemento estrutural básico que informa o próprio ser-aí, dando-lhe seu ser e seu sentido.<sup>394</sup>

Se essa tese que estamos sustentando faz algum sentido, perguntar-se-ia como Winnicott chegou a tal refinamento em uma teoria que, o vulgo poderia pensar, não trata mais do que de questões básicas entre mães e bebês numa linguagem simples e muito distante da sofisticação do vocabulário filosófico. Na verdade, a resposta já se anuncia na pergunta. É por ter tratado das questões mais básicas e iniciais do relacionamento mãe-bebê que Winnicott conseguiu se deparar com questionamentos novos para a psicanálise – como criatividade, sustentação (*holding*), confiabilidade, aniquilação do ser. Essa mudança de foco exigiu que se usasse um outro vocabulário – que não aquele da psicanálise tradicional – para poder se referir a esses acontecimentos do início do existir numa relação do tipo “dois-em-um” humano.

Por que essa mudança foi possível? Por um lado, como já vimos no capítulo I, porque houve uma mudança de paradigma na psicanálise de Winnicott em relação à tradicional. Por outro lado, resta saber como e por que essa mudança possibilitou uma nova

---

<sup>392</sup> HEIDEGGER, M. (1927) *GpPh*, p. 454.

<sup>393</sup> Id. *ibid*.

<sup>394</sup> STEIN, E. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2001, p. 277.

ontologia. É muito provável que Winnicott não tenha se dado conta de que ele realizou um ato de desocultamento<sup>395</sup> na psicanálise.

Ao criar a psicanálise, Freud possibilitou que novas pesquisas sobre o psiquismo pudessem ocorrer. Graças à sua invenção, fenômenos como a histeria, obsessão, fobias etc. puderam ser vistos por uma outra perspectiva “científica” – não mais a do fisiologismo fisicalista do final do século XIX –, que pressupunha o funcionamento de um aparelho psíquico, que possuía diferentes instâncias responsáveis por lidar com representações e pulsões humanas, cujo mau funcionamento denunciava, em forma de diferentes sintomas, que algo não ia bem na economia e na dinâmica dos desejos humanos. Essas idéias possibilitaram que muitos outros temas pudessem ser pensados, como a cultura, a religião, o gênero, a criança, a educação, a sexualidade etc. A abertura para a compreensão do psiquismo realizada pela psicanálise freudiana possibilitou um novo desvelamento nessa compreensão. Todavia esta foi erigida a partir de pressupostos filosóficos metapsicológicos e científicos naturais, que tomam o existir humano apenas como um ente da natureza passível de investigação e objetificação. A psicanálise deu um passo inaugural para o estudo do psiquismo, mas ela não o descortina. O seguinte relato de Winnicott revela a necessidade de se avançar nas descobertas realizadas pela psicanálise:

Ao mesmo tempo, nos anos 20, tudo tinha o complexo de Édipo em seu âmago. A análise das neuroses conduzia o analista repetidamente às angústias pertencentes à vida pulsional do período dos 4 a 5 anos do relacionamento da criança com seus pais. Dificuldades anteriores que vinham à tona eram tratadas em análise como regressão a pontos de fixação pré-genitais, mas a dinâmica vinha do conflito do complexo de Édipo marcadamente genital da meninice ou meninice posterior que é imediatamente anterior à passagem do complexo de Édipo e início do período de latência. Então, inúmeras histórias clínicas mostravam-me que crianças que se tornaram doentes – sejam neuróticas, psicóticas, psicossomáticas ou anti-sociais –, revelavam dificuldades no seu desenvolvimento emocional na infância, mesmo como bebês. Crianças hipersensíveis paranóides podiam até ter começado a ficar assim nas primeiras semanas ou mesmo dias de vida. Algo estava errado em algum lugar. Quando vim a tratar crianças pela psicanálise pude confirmar a

---

<sup>395</sup> Na linguagem de Thomas Kuhn, isso seria chamado de “Gestalt switch” (KUHN 1970, p. 114), porém optaremos, no que segue, pela linguagem heideggeriana que viemos usando neste capítulo, pois é a que melhor expressa idéias que são pós-metafísicas.

origem das neuroses no complexo de Édipo, mas mesmo assim sabia que as dificuldades começavam antes.<sup>396</sup>

Quando Winnicott, nos meados de 1920, suspeita que “há alguma coisa errada em algum lugar”, ele dá início a uma mudança na compreensão dos fenômenos do psiquismo que vai atingir seu ponto de maior maturidade, aproximadamente, quarenta anos depois. Em uma carta de 18 de março de 1954 a Anna Freud, Winnicott expressa toda a sua suspeita com relação ao modo como a psicanálise tradicional insiste em apresentar suas formulações:

Meu objetivo agora será tentar relacionar minhas idéias com as de Kris e Hartmann, já que sinto, pelo que escreveram recentemente, que estamos tentando expressar as mesmas coisas, só que eu tenho um modo irritante de dizer as coisas em minha própria linguagem, em vez de aprender a usar os termos da metapsicologia psicanalítica. Estou tentando descobrir porque é que tenho uma suspeita tão profunda para com esses termos. Será que é porque eles podem fornecer uma aparência de compreensão onde tal compreensão não existe?<sup>397</sup>

A teoria do amadurecimento pessoal, no seu conjunto, é a realização dessa tentativa de apresentar as coisas em uma linguagem própria. Ao ter percebido, através do seu trabalho clínico como pediatra e psicanalista, que crianças muito novinhas podiam ficar perturbadas emocionalmente de forma muito grave, uma região nova de questionamentos se abriu para Winnicott e com essas questões as certezas metapsicológicas começaram a ruir e, como resultado, uma nova clareira de compreensão do que é a natureza humana precisou ser aberta. A consequência disso foi ter posto a descoberto para a psicanálise uma nova compreensão dos fenômenos do psiquismo que já se encontrava nela mesma. Por exemplo, Winnicott destaca que a idéia de que o cuidado materno desempenha um papel fundamental nos estágios iniciais já estava, de forma intuitiva, nessa sentença de Freud:

(...) quando alguém considera o bebê – em provisão que inclui com isso o cuidado que ele recebe de sua mãe – deve-se, pelo menos, levar em conta um sistema psíquico desse tipo.<sup>398</sup>

Desocultamento que possibilita a compreensão da natureza humana tanto da perspectiva do questionamento das possibilidades de se chegar a ser e continuar a ser de

---

<sup>396</sup> WINNICOTT, D. W. (1962): A personal view of the kleinian contribution. *MPFE*, p. 172.

<sup>397</sup> WINNICOTT, D. W. *GE*, p. 51.

<sup>398</sup> Apud WINNICOTT, D. W. (1960) The theory of parent-infant relationship. *MPFE*, p. 48.

modo a poder assumir-se, ou pelo menos, questionar por um sentido próprio ou impróprio do ser; quanto possibilita, da perspectiva de uma entificação do ser, lidar na clínica psicanalítica e no cotidiano com os diferentes modos de ser – saudável ou doente – das pessoas. É só nessa medida da abertura proporcionada pelo desocultamento que é possível ter uma compreensão da natureza humana através de uma teoria do amadurecimento pessoal que teoriza no permeio da diferença.

Gostaríamos, a seguir, a título de exercício e reflexão teórica, apresentar um tipo de ganho para a pesquisa do psiquismo que se poderia alcançar a partir de uma aproximação entre a teoria do amadurecimento de Winnicott e a fenomenologia existencial de Heidegger.

## Capítulo IV – Esboços Teóricos

### 1. Introdução

Pretendemos verificar, neste capítulo, se é possível encontrar os pressupostos necessários para uma ciência dos fenômenos do psiquismo em uma ciência positiva.<sup>399</sup> Para realizar essa tarefa, tomaremos a Psicanálise como modelo de uma ciência positiva que trata do psíquico.<sup>400</sup>

Todavia, antes de alcançarmos esse objetivo, apresentaremos as críticas heideggerianas à ciência natural, a fim de localizarmos qual o âmbito no qual se encontra a psicanálise enquanto “ciência”. Outro passo a ser dado é verificar se Heidegger oferece alguma indicação de como deveria proceder uma ciência que não tivesse suas origens na ciência natural. Nosso terceiro movimento será questionar a psicanálise a fim de saber se ela satisfaz às exigências de uma ciência dos fenômenos psíquicos. No intuito de delimitarmos esse tema, tomaremos como exemplo de estudo a teoria psicanalítica de Freud e a de Winnicott, pois cada uma delas se assenta sobre paradigmas diferentes; o que nos leva a pensar que seus pressupostos fundamentais e ontológicos também sejam diferentes.

Nesse ponto, a hipótese que pretendemos sustentar, por um lado, é a de que a psicanálise freudiana estaria presa aos pressupostos e fundamentos do projeto da ciência moderna, qual seja, o da mensurabilidade e calculabilidade dos entes da natureza, sendo o próprio homem nesse contexto considerado como um desses entes, isto é, trata-se do projeto de objetificação racional do homem. Por outro lado, queremos apresentar que a psicanálise de Winnicott, ao assumir um paradigma diferente, consegue se afastar desse projeto de objetificação do humano e, por sua vez, acaba, mesmo que não

---

<sup>399</sup> Entende-se por positiva qualquer ciência particular que se propõe a estudar os entes da natureza como objetos possíveis de ser investigados, como a Física, Matemática, Medicina, Psiquiatria etc.

<sup>400</sup> Aqui se encontra o problema, apontado no capítulo I, quanto ao estatuto científico da psicanálise. Como já apontado, embora a psicanálise não preencha os requisitos essenciais para se apresentar como uma ciência, toda sua construção e modo de proceder funcionam como o de uma ciência, por exemplo, a Física. Ela se apresentaria como uma pseudociência ou, se se quiser, na visão de Kuhn, ela seria pré-paradigmática (KUHN 1970, p. 179), fato que nos permite, por um lado, continuar a nossa investigação e crítica em relação à sua pretensão de cientificidade e, por outro, possibilita questionar se só há uma e única maneira de se considerar o que é a ciência.

intencionalmente, aproximando-se do que é entendido pela fenomenologia existencial heideggeriana do que seria uma ciência do homem.

## 2. Pesquisa do psiquismo e acontecência

No § 76, de *Ser e Tempo*, Heidegger apresenta uma análise da origem existencial da História (*Historie*) a partir da acontecência do ser-o-aí. Suspeitamos que a análise heideggeriana da historicidade da história, quando guardada as devidas proporções, serve de modelo para a fundamentação ontológica de outras ciências (*Wissenschaften*) ou, pelo menos, como ponto de partida para se fazer pesquisas sobre o homem que procura escapar ao determinismo das ciências naturais. A fim de verificar essa nossa suspeita, utilizar-nos-emos do recurso da paráfrase de algumas alíneas desse parágrafo, para tentar mostrar uma possibilidade de análise da origem existencial de uma pesquisa do psiquismo a partir da acontecência do ser-o-aí. Entendemos origem existencial pensada como *Anfang* e não como *Beginn*. Este último, começo, “diz o primeiro momento de um processo, uma primeira parte no tempo, aponta, portanto, para uma extensão temporal, ainda que mínima; pode durar o tempo de uma aprendizagem ou de uma iniciação”.<sup>401</sup> *Anfang*, início, é pensado como o primeiro lance, “é o que já nos ultrapassou, não como um passado revoluto que ainda se conservasse atrás de nós, mas como aquilo que puxa e atrai previamente a si tudo o que se manifesta, e que, deste modo, só vem a nós precedendo-nos”.<sup>402</sup> Existencial porque diz respeito à questão do ser do ser-o-aí, porém aqui, especificamente, torna-se uma questão pelo ser do ser-o-aí enquanto abertura possível para a manifestação dos fenômenos psíquicos. Nesse sentido, o existencial abre a possibilitação de uma investigação ôntico-ontológica dos modos de manifestação e pesquisa do psiquismo, relativos ao ser-o-aí enquanto ser-no-mundo.

Que a investigação do psiquismo como toda pesquisa “depende” de “uma visão de mundo dominante” (*Weltanschauung*), não há nenhuma dúvida. Se considerarmos a psicanálise como uma ciência que se preocupa com o psiquismo, deparamo-nos com a

---

<sup>401</sup> ZARADER, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 30.

<sup>402</sup> HEIDEGGER, M. *Heraklit, GA*, tomo 55, p. 175 apud Zarader, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990, p. 31.

crítica de que Freud não considera a psicanálise como uma *Weltanschauung*.<sup>403</sup> Entretanto, pensado de uma forma mais geral, toda filosofia moderna e, conseqüentemente, toda a ciência e pesquisa estão inseridas em uma concepção, visão, metafísica do mundo que tem, por fim, a calculabilidade e mensurabilidade do homem, ou seja, sua objetificação. Para além desse fato, deve-se questionar a possibilidade ontológica da origem das pesquisas científicas – esta pensada no sentido de conhecimento em geral e não apenas nos modelos das “ciências” que tomam a Física por modelo de estruturação – a partir da constituição do ser-o-aí (*Seinsverfassung*). Essa origem é ainda pouco transparente. Nesse contexto, a análise deve fazer conhecer a origem existencial da pesquisa do psiquismo em seu contorno geral para, assim, deixar vir à luz mais claramente que ela tem suas raízes na acontecência do ser-o-aí e seu enraizamento na temporalidade. Isso quer dizer que não se poderia chegar à compreensão dos fenômenos psíquicos sem se passar pela sua acontecência, ou seja, quando se investiga um determinado fenômeno psíquico da natureza humana, com vistas a oferecer um fundamento ontológico, não se deveria perseguir, em primeiro lugar, o preenchimento das quebras nas cadeias causais, os significados e significantes dos relatos etc., mas sim a sua história, o seu modo de acontecer ou a interrupção desse modo de acontecer e ser no mundo. Isso significa dizer que por sermos, segundo Heidegger, no modo de ser da decadência que nossas angústias, sejam elas impensáveis<sup>404</sup> ou não, fazem-nos ter que reagir diante do fato do nosso existir e sempre nos coloca diante da questão do ser, seja enquanto continuidade ou sentido de ser, pois este ente lançado no mundo é o próprio ser-o-aí e a sua estrutura fundamental liga-se à questão do e de ser.

Se o homem é, fundamentalmente, acontecente (*geschichtlich*), então permanece manifesto que toda pesquisa fática prende-se a este acontecer (*Geschehen*). A pesquisa do psiquismo deveria, portanto, ter como pressuposto, de um modo próprio e primoroso, a acontecência do homem.

O que diz respeito ao psíquico não deveria somente ser um objeto (*Gegenstand*) psíquico qualquer, que se torne acessível via história de vida, vivências, análises terapêuticas ou pelo preenchimento das lacunas nas cadeias causais dos processos

---

<sup>403</sup> Cf. FREUD, S. Vorlesung XXXV: Über eine Weltanschauung. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW, Band XV. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1991, pp. 170-1.

<sup>404</sup> Uma discussão sobre as angústias impensáveis e a angústia originária em Heidegger pode ser encontrada em SANTOS, E. S. O conceito de angústia no pensamento pós-metafísico *Revista de Filosofia*, PUC-PR, v. 18, n. 20, 2005.



psíquicos, como insistia Freud. Nem é somente o uso do conhecimento sobre o psíquico como análise do comportamento do homem que acontece num mundo neurótico, psicótico, esquizofrênico etc; mas, sim, a abertura (*Erschieliessung*) do que é psíquico já está em si mesma, quer se realize de fato ou não, enraizada, em sua estrutura ontológica, na acontecência do homem.

Não se deve, porém, perder de vista que não se pode reduzir o homem ao psíquico, pois, enquanto ser-o-aí, ele é também cuidado (*Sorge*), que é uma articulação constituída pelo já-ser-no-mundo, ser-projetado e ser-junto do ente. Isto implica na discussão da origem existencial (*existenzial*) de uma investigação do psiquismo a partir da acontecência do ser-o-aí. Iluminá-lo significa metodicamente: projetar de maneira ontológica a *idéia* (*Idee*) de pesquisa do psiquismo a partir da acontecência do ser-o-aí. Todavia não se trata de “abstrair” ou equiparar o conceito de tal pesquisa a uma atividade científica que hoje dominam todas as instâncias. O que garante, em princípio, que esse procedimento factual representaria, realmente, a pesquisa do psiquismo em suas possibilidades originárias e próprias? Sem contar que a idéia existencial dessa pesquisa não adquire um maior direito se o cientista do psíquico a confirme porque ela concordara com seu procedimento factual, isto é, não é somente por haver um trabalho clínico, que é o lugar em que essa pesquisa se manifesta em suas possibilidades efetivas, que isso seria o suficiente para explicitar o conceito de pesquisa do psiquismo enquanto uma das possibilidades de compreensão das questões relativas ao acontecer do homem (*Dasein*) enquanto ser-no-mundo; para tal compreensão, poder-se-ia aventar a própria filosofia, a poesia, a literatura, a pintura etc. Não se trata de retomar os relatos referentes às pesquisas dos fenômenos psíquicos para poder explicitar os seus fundamentos, já que estes nos serviriam, em primeira instância, apenas para delinear as diferenças paradigmáticas entre essas pesquisas – um exemplo disso pode ser encontrado no trabalho desenvolvido por Kuhn —; mas sim de preparar um solo, no qual, através da “destruição” da ciência dos fenômenos psíquicos, que está alicerçada sobre a metafísica moderna, se pudesse desvelar uma possibilidade de um outro tipo de pesquisa do psiquismo.

A pergunta é: qual seria esse solo e como ele poderia ser sedimentado? A psicanálise de Winnicott parece-nos um solo fértil para o desenvolvimento de tais idéias, mas a sua sedimentação ainda depende de uma maior compreensão por parte dos

pesquisadores dos fenômenos psíquicos. Sobretudo, dependeria de que o homem fosse visto como um ser acontecente, que traz em suas possibilidades o poder de adoecer do seu soma e de sua psique e que seus sofrimentos estão relacionados, em última instância, ao seu existir assim ou assim – incluído aqui também os fatores e doenças hereditários e congênitos – isto é, seja sua doença uma fobia, um transtorno bipolar, um câncer etc.; isto afeta o seu modo de ser no mundo em relação ao seu si-mesmo e na sua relação com os outros, sofrendo, desse modo, os efeitos da concretude de sua doença na sua acontecência física e psíquica.

Na idéia de pesquisa do psiquismo, encontra-se apreendido a abertura do ente psíquico como tarefa primeira. Toda pesquisa constitui-se, primeiramente, através da tematização. O que é conhecido pré-cientificamente no homem como ser-no-mundo aberto projeta-se em seu ser específico numa pesquisa. Os acessos para ele obtêm sua “direção” metodológica através da abertura do passado (*Gewesenheit*) – passado da temporalidade ekstática – e o caminho para o passado já deve estar aberto para o retorno do que é psíquico.

Na medida, porém, em que o ser do homem é temporal-acontecente, ou seja, está aberto com base na temporalidade horizontal-ek-stática em seu já ter sido (*Gewesenheit*), a tematização realizável do “passado” em geral tem caminho livre na existência, ou seja, é por já existir uma temporalidade originária do ser-o-aí que o “passado”, enquanto uma idéia imprópria de temporalidade, pode se tornar tema de investigação.

As lembranças e relatos ainda disponíveis são materiais possíveis para a abertura concreta do que é psíquico do homem. Este material só pode ser tomado como fenômeno psíquico porque tem, em seu próprio modo de ser, o caráter de fazer parte de um mundo psíquico. E se torna material, primeiramente, na medida em que já de início é compreendido na sua intramundandade. O mundo já projetado determina-se no caminho da interpretação do material do mundo psíquico “mantido” (*erhalten*). A análise do material não só leva ao retorno ao “passado” (*Vergangenheit*), mas também pressupõe o ser psíquico para o ser-o-aí que já foi aí (*dagewesen*).

Se, portanto, a pesquisa do psiquismo se enraíza na acontecência, então deveria ser possível determinar, a partir daí, qual é o objeto “próprio” desta pesquisa. Na perspectiva winnicottiana, esse “objeto” seria o ser humano enquanto amostra temporal da natureza humana, investigado em função do seu ser e não do seu fazer ou de suas realizações

(*Leistungen*). A delimitação do tema originário dessa pesquisa deveria realizar-se de acordo com a acontecência própria e a sua abertura inerente do já ter sido aí, a repetição. Esta não no sentido de uma reedição de algo, mas sim como um apropriar-se da possibilidade que já estava lá, um tomar em minhas mãos a responsabilidade pelo meu próprio ser-no-mundo, assumindo e correspondendo a ela. No *setting* analítico, repetição do que outrora já havia ocorrido, ou seja, retorna à originalidade do que já uma vez acontecera. O “nascimento” da investigação do psiquismo a partir da acontecência própria significaria, então, que a tematização primária do psíquico projeta o homem que já foi aí em sua possibilidade de existência mais própria, o que não deve ser entendido no mesmo sentido que aparece em *Ser e Tempo*, ou seja, no sentido ontológico fundamental da questão pelo ser. Aqui isso significa retornar, tomando, por exemplo, a teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott, ao momento em que houve uma ruptura no continuar-a-ser do paciente. Retornar através do processo de análise, ao ponto em que “algo aconteceu ou deixou de acontecer” durante o desenrolar do seu amadurecimento.

Somente a acontecência própria e fática possibilita abrir a história psíquica do que já foi aí como uma decisão (*Entscheidung*) – o que aqui não tem a mesma força ontológica da análise fundamental do ser-o-aí, pois não se pode tomar o decidir por se fazer uma análise psicanalítica, ou outra qualquer, como um destino do ser. No entanto o termo ainda guarda o aspecto hermenêutico de que o decidir sempre nos remete a uma possibilidade no futuro, que só pode se abrir a partir da decisão e que ressoe, na repetição, a “força” (*Kraft*) do possível na existência de fato, isto é, na qual remete sobre si as possibilidades do seu porvir (*Zukunftigkeit*). Por isso, essa pesquisa tomaria a sua saída no “presente” e em uma “realidade” de hoje, a fim de retornar ao passado. Porém a abertura para o que é psíquico temporaliza-se a partir do futuro, porque, na medida em que ela existe a partir da decisão do homem que a procura, ela possibilita, a partir da decisão mesma, uma abertura e, dessa forma, uma compreensão de um já ter ocorrido. Abre-se, assim, a possibilidade para que, no futuro, essa compreensão alivie certos sofrimentos e agonias. Enquanto essa decisão remete ao futuro, ela também abre o passado e envia a uma compreensão do que outrora se passou; isso, por sua vez, implica que o presente já esteja aberto para que possa novamente se manifestar. Isto é, a decisão de se fazer, por exemplo, uma análise psicanalítica remete a possibilidades de alívios da própria angústia pessoal, na medida em que abre a

possibilidade também de compreensão dos eventos ocorridos, trabalhando-os no presente. A “seleção” do que deve ser um objeto possível da investigação do psiquismo encontra-se na escolha factual e existenciária da acontecência do homem, na qual essa pesquisa surge e unicamente *é*, qual seja, essa seleção se dá a partir dos acontecimentos cotidianos que afetam a vida do homem nos seus diferentes modos de ser.

Com base no apresentado acima, poder-se-ia perguntar se há alguma ciência do fenômeno psíquico que poderia ancorar os seus fundamentos na acontecência do homem. Sendo mais específicos, já que viemos o tempo todo contrapondo as psicanálises de Freud e Winnicott, o que se deve questionar é se suas teorias psicanalíticas dariam conta de satisfazer esses pressupostos para uma pesquisa do psiquismo numa perspectiva acontecencial. Esse é o tema que pretendemos investigar a seguir.

### **3. Crítica de Heidegger à ciência natural**

Ao longo da grande obra heideggeriana, encontram-se vários momentos<sup>405</sup> em que a ciência é criticada ou, melhor dizendo, questionada em seus fundamentos. Porém é nos *Seminários de Zollikon* (realizados na Suíça, na maior parte das vezes, na casa de Medard Boss, psiquiatra, psicanalista e amigo pessoal de Heidegger), direcionados, principalmente, a médicos e psiquiatras, que se verifica um esforço concentrado de Heidegger em mostrar as origens, filiações e fundamentos da ciência natural, bem como as conseqüências e resultados desse surgimento. Por isso ocupar-nos-emos dessa obra para apresentar essas críticas.

A ciência, para Heidegger, obstrui o pensar, em principal, o pensar sobre o ser, uma vez que ela só trata do ente e, nessa medida, o ser torna-se apenas mais um ente a ser pesquisado, mesmo que ela não o faça intencionalmente. Seu predomínio nos dias de hoje se tornou tão grande que se passou a acreditar que só a ciência proporciona a verdade objetiva. “Ela é a nova religião”.<sup>406</sup>

Em que se assenta o modo de pensar da ciência? Ela se sustenta sobre o princípio de causalidade, uma explicação lógica das conseqüências e do “porquê”; dado um certo

---

<sup>405</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Beiträge zur Philosophie*, GA 65, pp.141-168; *Holzwege* GA 5, pp. 75-113.

<sup>406</sup> HEIDEGGER, M. *ZS*, p. 21.

acontecimento, então, segue-se um tal outro. A causalidade é “o um após o outro necessário [que] leva à interpretação de um efeito determinado por uma causa”.<sup>407</sup> Na ciência contemporânea, ela se tornou base e índice de certeza e segurança para um poder controlar o processo da natureza e mais: “O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso”.<sup>408</sup>

A partir disso, o próximo passo a ser dado é criar uma homogeneização do espaço e do tempo, a fim de se criar regras seguras que permitam que as mudanças ocorridas aí possam ser calculadas e medidas. A natureza passa, então, a ser vista “de uma certa maneira determinada para que corresponda às condições de mensurabilidade. O ente recebe objetividade, objetividade”.<sup>409</sup> O que é, então, a natureza? Na definição de Kant, citado por Heidegger nos *Seminário de Zollikon*, “a natureza é o *Dasein* [*Existenz*] das coisas, na medida em que ele (o *Dasein*) é determinado por leis universais”.<sup>410</sup> Assim, ela é representada pela ciência natural por sua legalidade, por estar baseada em Leis, que têm por objetivo calcular e medir as mudanças de pontos de massa no tempo e no espaço.

Esse projeto se realizou, sobretudo, com Galilei e Newton. Ele se sustenta, na medida em que aquilo que apresenta como garantia de verdade é o efeito: *adaequatio rei et intellectus*, isto é, “a concordância do depoimento com aquilo que se mostra”.<sup>411</sup> É esse um critério suficiente para determinar o ser-homem? Pode a ciência natural observar o homem como algo não simplesmente presente na natureza? Ora, o método científico-natural pôde trazer conhecimento sobre coisas relativas ao homem, como seus problemas somáticos, mas não está ao seu alcance dizer o que é o homem.

Diz-se: uma parte, por exemplo, o somático do homem, aquilo que é natureza no homem, poderia ser pesquisado científico-naturalmente. Diversos métodos de cura muito eficientes da medicina moderna provêm dos resultados de tais pesquisas. Mas a maioria admite que não é possível atingir de modo científico-natural o que é central no homem.<sup>412</sup>

Poder-se-ia perguntar qual é a ciência que, seguindo o método científico-natural, melhor encarnou esse projeto de mensurabilidade e calculabilidade dos entes da natureza.

---

<sup>407</sup> Id. *ibid.* p. 22.

<sup>408</sup> Id. *ibid.* p. 23.

<sup>409</sup> Id. *ibid.*

<sup>410</sup> Apud, id. *ibid.* p. 31. Em KANT, *Prolegomena zu einer künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Hg. K. Vorländer, Hamburg, 1969, § 14.

<sup>411</sup> Id. *ibid.* p. 33.

<sup>412</sup> Id. *ibid.* p. 34.

Na visão de Heidegger, essa ciência seria a Física.<sup>413</sup> Para ele, um físico vê a Física, enquanto ciência, como a forma determinante e determinadora do conhecimento; Heidegger acrescenta:

Atrás disso, está uma determinada interpretação da ciência, e a exigência desta ciência de que esta forma determinada de observação da natureza seria determinante para todo tipo de conhecimento, sem que se questione em que esta idéia de ciência se baseia por sua vez, e o que ela pressupõe.<sup>414</sup>

Encontra-se na base dessa determinação o princípio de que, em se tratando de ciências naturais, só é válido o conhecimento que pode ser provável e provado pela mensuração. O dogma científico-natural é o seguinte: “só seria real o que fosse mensurável”.<sup>415</sup> Contudo Heidegger adverte: “não se trata de hostilidade contra a ciência como tal, mas sim da crítica à falta de reflexão com relação a si mesma que nela predomina”.<sup>416</sup>

A mensurabilidade refere-se à coisa pensada como objeto, representada em sua objetividade (*Gegenstandlichkeit*), permitindo, assim, que algo como o medir seja possível, isto é, a mensurabilidade pertence à coisa enquanto tomada como objeto (*Gegenstand*) possível de mensuração.

Essa objetividade, exigida pela mensurabilidade, é um conceito que surge a partir de Descartes e significa o mesmo que objetividade (*Objektivität*): “é uma certa *modificação da presença das coisas*”.<sup>417</sup> Isso quer dizer que as coisas passam a ser vistas como passíveis de representação através de um sujeito pensante. Assim sendo, a presença passa a ser compreendida como representação: “A presença não é mais tomada como o que é dado a partir de si mesma, mas como aquilo que se contrapõe a mim como sujeito pensante”.<sup>418</sup> Desse modo, algo só pode ser compreendido, para a ciência moderna, se for representado por mim: “A ciência moderna é baseada nesta mudança da experiência da presença do ente para a objetividade”.<sup>419</sup>

---

<sup>413</sup> Mais à frente, teremos a oportunidade de ver que Freud compara a psicanálise à Física.

<sup>414</sup> Id. *ibid.* p. 64.

<sup>415</sup> Id. *ibid.* p. 104.

<sup>416</sup> Id. *ibid.* p. 124.

<sup>417</sup> Id. *ibid.* p. 129.

<sup>418</sup> Id. *ibid.*

<sup>419</sup> Id. *ibid.*

Procedemos da mensurabilidade à objetividade e, daí, à idéia de representação como condição de possibilidade do que pode ser compreendido. Esse caminho apresenta ainda um outro desdobramento da mensurabilidade que tem a ver com o calcular, que “é originariamente contar com algo, ou seja, calcular algo é colocá-lo em conta e ao mesmo tempo contar com algo. Contar com algo significa: ter algo em vista e ao mesmo tempo levar outro algo em consideração. Medir é calcular nesse sentido”.<sup>420</sup>

Mensurabilidade e calculabilidade (*Berechenbarkeit*) se coadunam. O sentido de ambas é o da dominação dos processos da natureza, qual seja, a possibilidade de se dispor da natureza como seu senhor. A calculabilidade da natureza garante o método da ciência, ou seja: “o método da nova ciência, quer dizer, da ciência moderna consiste em assegurar a calculabilidade da natureza”.<sup>421</sup> Isso quer dizer projetar-se uma natureza calculável, a fim de tornar possível o método experimental.<sup>422</sup>

Isso implica que a natureza já é pensada como objeto de previsibilidade universal. Há uma necessidade de que a objetividade se torne tema da ciência, porque, para se alcançar a verdade das coisas, elas precisam se tornar objetos. A verdade é somente aquilo que pode ser conseguido de forma certa e indubitável e só aqueles objetos que são passíveis de determinação matemática, ou seja, podem ser calculados, oferecem o *fundamentum absolutum et inconcussum*, o fundamento absoluto e inabalável. Assim, a calculabilidade está na base da ciência moderna. E na ciência moderna, por sua vez, “o método não só desempenha (...) um papel especial, mas a própria ciência nada mais é do que método”.<sup>423</sup>

Esse é, segundo Heidegger, o passo mais pretensioso do homem em busca de se tornar “maître et possesseur de la nature”. Passo que tem, como consequência, a própria absorção do ser-homem como um ente da natureza e que empurra o homem e a natureza a uma sede desmedida de tudo poder calcular e objetificar, que o destina à sua própria aniquilação. Eis aí o veredicto da ciência moderna.

Na pretensão da ciência moderna colocada dessa maneira fala uma ditadura do espírito [*Geist*] que o rebaixa a um operador da calculabilidade e só deixa valer seu pensamento como um manipular de conceitos operativos e representações de modelos e modelos de representações – não só deixa

---

<sup>420</sup> Id. *ibid.* p. 135.

<sup>421</sup> Id. *ibid.* p. 136.

<sup>422</sup> Cf. LOPARIC, Z. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. *Revista Natureza Humana*, v. 6, n. 1, 2004, p. 18.

<sup>423</sup> HEIDEGGER, M. *ZS*, p. 137.

valer, mas ousa apresentar a consciência reinante nesta ciência até mesmo como consciência crítica numa cegueira [*Verblendung*] monstruosa.<sup>424</sup>

De que maneira chegamos a esse estado de periculosidade? Melhor dizendo: onde se localiza, na ciência moderna, o ponto de origem para esta “cegueira”, esse deslumbramento, essa obcecação? A origem dessa questão se encontra enredada na subjetivação, através da qual o homem pode dispor de um artifício para garantir de forma clara e distinta que o homem enquanto tal é aquele sujeito que “se coloca sobre si mesmo, contém e dá as medidas para a determinação possível da objetividade dos objetos”.<sup>425</sup> Assim, a objetividade está fundada na subjetividade, isto é, “a objetividade do objeto natureza é determinada de acordo com o tipo de cognoscidade (*Wissbarkeit*) que possui o sujeito que reconhece com referência a si mesmo”.<sup>426</sup>

Dessa forma, o mundo, as coisas do mundo e, entre elas, o próprio ser-homem tornam-se representações criadas pela minha mente. Representar é um colocar à sua frente, face a face, é procurar de forma clara e distinta a essência daquilo que está sendo investigado, por exemplo, pensando no corpo material, essa essência é a sua extensão, isto é, é “aquilo que nele é calculável no sentido da evidência matemática”.<sup>427</sup> Naturalmente, trata-se aqui de uma crítica a Descartes, cuja fundamentação ontológica está baseada na constância do seu aí disponível (*Vorhanden*) que pode ser apreendido pelo conhecimento matemático. Em sua crítica a Descartes, Heidegger esclarece:

Na busca de Descartes por um outro indubitável aparece, justamente no momento certo, a ajuda da possibilidade inteiramente diferente da observação da natureza, que Galilei realizou com suas experiências, a saber, o tornar visível a possibilidade da certeza e evidência matemáticas.<sup>428</sup>

A questão que resta é a seguinte: até onde isso nos leva perante pessoas emocionalmente perturbadas? Ao fracasso!

---

<sup>424</sup> Id. *ibid.* p. 139.

<sup>425</sup> Id. *ibid.* p. 139-40.

<sup>426</sup> Id. *ibid.* p. 140.

<sup>427</sup> Id. *ibid.*

<sup>428</sup> Id. *ibid.* p. 142.



#### 4. Indicações para uma ciência do homem

Heidegger apresenta em vários momentos dos *Seminários de Zollikon* o que ele entende e o que deveria ser uma ciência do homem. Isso se deixa facilmente perceber por contraposição à ciência moderna, ou seja, uma ciência do homem, num sentido fenomenológico existencial, deve ter como pressuposto fundamental a não-objetificação, a não-calculabilidade e a não-mensurabilidade do ser-homem.

O primeiro passo a ser dado é saber o que se entende por ser-homem, em última instância, o que é o existir humano:.

O existir humano em seu fundamento essencial nunca é apenas um objeto simplesmente presente num lugar qualquer e certamente não é um objeto encerrado em si. Ao contrário, este existir consiste de ‘meras’ possibilidades de apreensão que apontam ao que lhe fala e o encontra e não podem ser apreendidas pela visão ou pelo tato (...) ele não é de forma alguma e, em nenhuma circunstância, algo passível de objetivação.<sup>429</sup>

Embora a mensuração seja um dos pilares que sustenta a ciência moderna, todos têm que concordar que nem tudo é mensurável. Heidegger aponta como exemplo a tristeza: é possível medi-la? Evidentemente, não. Por que isso não é possível? Não o é porque, segundo Heidegger, se nos aproximássemos de uma tristeza com um método de mensuração, a própria aproximação transgrediria o seu sentido, e a tristeza como tal seria eliminada de antemão. O propósito de medir neste caso seria uma transgressão contra o fenômeno como fenômeno.<sup>430</sup>

Qual seria, então, a maneira de se lidar com os fenômenos que não são passíveis de medição, como a tristeza, o enrubescer, a dor etc.? Na visão de Heidegger, é preciso deixar que os fenômenos se manifestem tais como são.

Para isto é necessário, primeiramente, deixar estes fenômenos ficarem simplesmente de maneira como o vemos, sem qualquer tentativa de reconduzi-los a qualquer coisa. Em outras palavras, deve-se evitar qualquer tipo de possibilidade de reconduzi-los.<sup>431</sup>

---

<sup>429</sup> Id. ibid. p. 3 e 4.

<sup>430</sup> Cf. ib. ibid. p. 106.

<sup>431</sup> Id. Ibid. p. 111.

Heidegger propõe outro método, um no sentido original de “caminho para”, a fim de substituir o método objetificante da ciência moderna: trata-se do envolver-se (*Sich-einlassen*) com o que encontro. Ele explica:

O envolver-se é um caminho inteiramente diferente, um método muito diferente do que o método científico, se soubermos usar a palavra método em seu sentido original verdadeiro, μετα οδοϋ, o ‘caminho para’ (...) A este respeito os senhores precisam se afastar do conceito comumente dado de método como simples técnica de pesquisa.<sup>432</sup>

Esse método do “envolver-se” tem a ver com o relacionar-se (*Bezogen-sein*). Heidegger chama atenção para que não se cometa o erro de se pensar esse conceito de relação (relacionamento) a partir da teoria da subjetividade cartesiana, pois seria um equívoco pensar o estar-relacionado da relação co-pessoal ou mesmo interpessoal, porque isso nos levaria à representação de dois sujeitos simplesmente presentes de maneira polarizada, que então deveriam formar ligações entre as representações em seus conscientes. Neste caso, de acordo com Heidegger, o conceito de relacionamento impediria o envolver-se em nossa verdadeira relação com os outros.<sup>433</sup>

O envolver-se implica em ser-uns-com-os-outros que, por sua vez, aponta que o meu estar aqui junto a alguém é diferente do estar junto de um objeto (*Objekt*) simplesmente presente. O meu modo de relacionar-se é um *ser-com* (*Mitsein*) e isso significa: um existir com os senhores na forma de ser-no-mundo, especialmente um ser-uns-com-os-outros em nosso estar relacionado com as coisas que nos encontram.<sup>434</sup>

Um princípio para o projeto de uma ciência do homem deve ser o de não se procurar apenas uma mera classificação dos fenômenos do Dasein, ser-homem, mas sim orientar-se “para a existência acontecente [geschichtlich] concreta do homem contemporâneo, isto é, do homem que existe na sociedade industrial contemporânea”.<sup>435</sup>

Quando se fala em “relacionamento”, ou “relações” isso deve ser pensado com respeito ao ente em sua totalidade. O relacionamento aponta para a “*estada junto a...* [*Aufenthalt bei*] e, ao mesmo tempo, o deixar-estar-presente [*Anwesenlassen*].”<sup>436</sup> É essa estada que permite dizer o “quem” eu sou agora e “ao mesmo tempo sempre também aquilo

---

<sup>432</sup> Id. *ibid.* p. 144.

<sup>433</sup> Cf. *id. ibid.*

<sup>434</sup> Id. *ibid.* p. 145.

<sup>435</sup> Id. *ibid.* p. 164.

<sup>436</sup> Id. *ibid.* p. 205.

junto ao qual eu me detenho e com quem e como eu me comporto com isto”.<sup>437</sup> Trata-se de um “ser absorvido [*Aufgehen*] junto a..., de ser tomado por algo”. É um envolver-se que deixa que o estar presente de alguma coisa ou alguém se manifeste. Por exemplo:

O ser absorvido no olhar a palmeira diante de nossa janela é o deixar olhar presente da palmeira. O deixar estar presente da palmeira, de seu balançar ao vento, é o ser absorvido do meu ser-no-mundo, meu comportar-se na palmeira.<sup>438</sup>

Ser-homem é um dedicar-se àquilo que me diz respeito. É, na perspectiva heideggeriana, ser absorvido por aquilo com que me relaciono, em relação ao que está presente e naquilo que me diz respeito no momento.

Para Heidegger, a ciência do homem como óptica seria uma ciência inteiramente nova, pois tem em sua base o rigor, porém não a calculabilidade.

Ciência significa a ordenação sistemática de interpretações de experiências. Toda ciência é ligada rigorosamente ao seu campo, mas nem todo rigor é exatidão no sentido de calcular.<sup>439</sup>

Qual seria o fundamento último para a constituição dessa ciência do homem?

Resposta: a compreensão do ser.

Posso experienciar a essência humana a partir da compreensão do ser. Esta experiência só se torna hipótese no momento em que eu me coloco a tarefa de apreender e observar o homem sob determinado ponto de vista.<sup>440</sup>

Para que ocorra uma virada na ciência natural cujo tema de investigação é o homem, é preciso que se tome a sério a tarefa de se questionar o ser-homem e o seu poder existir no mundo contemporâneo.

Como se poderia fazer pesquisa em tal ciência? Primeiro, de acordo com Heidegger, exige-se do pesquisador justamente isso, o mais difícil, a passagem do projeto do homem como ente vivo dotado de razão para o ser-homem como Dasein.<sup>441</sup> É preciso que o deixar-ser do homem se manifeste à luz do Dasein. O segundo passo implica diretamente a figura do pesquisador: este teria que experienciar a si mesmo como Da-sein, ser-o-aí, como ek-

---

<sup>437</sup> Id. *ibid.*

<sup>438</sup> Id. *ibid.* p. 206.

<sup>439</sup> Id. *ibid.* p. 259.

<sup>440</sup> Id. *ibid.* p. 260.

<sup>441</sup> Cf. *id. ibid.* p. 280.

sistente e determinar toda a realidade humana a partir daí.<sup>442</sup> Portanto, nessa perspectiva, seria preciso eliminar e afastar representações inadequadas sobre este ente, o “homem”, sendo isso possível apenas se o treino da experiência de ser homem como Da-sein tiver êxito e iluminar toda a pesquisa do ser humano sadio e doente.<sup>443</sup>

Isso seria possível? Suspeitamos que sim e, parece-nos, que isso já até ocorreu. É o que tentaremos mostrar, a seguir, quando tratamos da possibilidade de a psicanálise winnicottiana ser pensada como uma ciência dos fenômenos do psiquismo, que tem em seus fundamentos os pré-requisitos para figurar uma ciência do homem.

## 5. Seria a psicanálise uma ciência do homem?

Pretendemos, nessa secção, investigar se a psicanálise poderia ser considerada uma possível ciência do homem e, por sua vez, se ela cumpriria os pré-requisitos apontados por nós no início desse capítulo, para ser uma ciência do fenômeno psíquico.

Em linhas gerais, os pressupostos apresentados foram os seguintes:

- Dever-se-ia questionar a possibilidade ontológica da origem das ciências e pesquisas do psiquismo, tomando como ponto de partida a constituição do ser-o-aí.
- Uma análise que pretenda uma abordagem ontológica deveria fazer conhecer a origem existencial da pesquisa do psiquismo em seu contorno geral, para assim deixar vir à luz suas raízes na acontecência do ser-o-aí e, por sua vez, seu enraizamento na temporalidade.
- O que diz respeito ao psíquico não deveria somente ser um objeto (*Gegenstand*) psíquico qualquer, que se torne acessível via história de vida, vivências, análises terapêuticas ou pelo preenchimento de lacunas causais dos processos psíquicos.
- Não se deveria “abstrair” ou equiparar o conceito de ciência dos fenômenos psíquicos a uma atividade científica, cuja forma de conhecimento é a dominação e manipulação da natureza.
- A tematização do “passado” (*Vergangenheit*) deveria se dar através da temporalidade horizontal-ek-stática de um já ter sido (*Gewesenheit*).

---

<sup>442</sup> Cf. id. *ibid.*

<sup>443</sup> Cf. id. *ibid.* p. 280-1.

- As lembranças, relatos, o silêncio e o estar junto a... seriam materiais possíveis para a abertura concreta do que é psíquico do ser-o-aí.
- A delimitação do tema originário da pesquisa do psiquismo, de acordo com a acontecência própria, dar-se-ia na repetição.
- A pesquisa do psiquismo não tomaria a sua saída no “presente” e em uma “realidade” de hoje, uma vez que a abertura do psíquico temporaliza-se a partir do futuro.

Para tal investigação, tomaremos dois modos diferentes de compreensão sobre a psicanálise, ou seja, dois exemplos de psicanálise que se assentam sobre paradigmas diferentes, qual sejam: a psicanálise freudiana e a winnicottiana. Procuraremos, por um lado, mostrar que a primeira está presa às exigências da ciência natural e, nessa medida, ligada às elaborações da filosofia metafísica moderna; por outro lado, tentaremos fazer ver que a psicanálise de Winnicott conseguiu soltar-se das amarras da tradição, pelo seu modo de compreender a natureza humana no que tange ao fundamental da compreensão do ser-homem.<sup>444</sup>

Tomaremos, primeiramente, algumas críticas de Heidegger à psicanálise freudiana e, em seguida, alguns pontos de vista de alguns filósofos contemporâneos da psicanálise que, de um modo ou de outro, acabam mostrando as filiações de Freud à tradição filosófica moderna.

A crítica central de Heidegger a Freud é a de que para este “ser = conexão causal calculável de antemão”,<sup>445</sup> ou seja, só é real e verdadeiro aquilo que pode ser subordinado a ininterruptas conexões causais de forças psicológicas.

A análise em Freud teria uma correspondência com a análise da química, que tem por objetivo retroceder aos elementos primários de um composto.

Tratar-se-ia, então, de uma recondução aos elementos no sentido de que os dados, os sintomas são decompostos [*aufgelöst*] em elementos na intenção

---

<sup>444</sup> Não estudaremos a psicanálise de Lacan, pois isto fugiria à proposta inicial do trabalho. No entanto gostaríamos de chamar a atenção para o fato de que ele também construiu os fundamentos de sua teoria baseado, em última instância, em filósofos como Kojève, cuja herança é hegeliana, ou seja, ele também está preso à tradição metafísica moderna. Sobre esse tema, ver: SIMANKE, R. T. *Metapsicologia lacaniana*. Discurso Editorial, 2002 e ALMEIDA, J. J. *A compulsão à linguagem na psicanálise: teoria lacaniana e psicanálise pragmática*. Tese de Doutorado, Unicamp, 2004.

<sup>445</sup> Id. *ibid.* p. 08.

de explicar os sintomas pelos elementos assim obtidos. A análise no sentido freudiano seria, pois, uma recondução no sentido da decomposição a serviço da explicação causal.<sup>446</sup>

A história das vivências, perturbadas psiquicamente ou não, não passaria, portanto, do encadeamento de fatos passados da vida de cada indivíduo, que seria esclarecida pelo método “seguro” das explicações causais. Para Heidegger, a ‘história de vida psicanalítica’ não é uma história, mas, na verdade, uma cadeia causal-naturalista, de causa e efeito e, ainda por cima, construída.<sup>447</sup>

Na psicanálise freudiana, o ser-homem não é levado em conta. O que importa é que ele é um caldeirão de pulsões, que o impulsiona ou o afasta das coisas e das pessoas reduzidas à condição de objetos. A tentativa de explicação do que é o homem passa pelo mecanismo (tópico, econômico e dinâmico) das pulsões. Heidegger aduz:

Tenta-se sempre explicar por pulsões algo que, para começar, nem se viu. As tentativas de explicação de fenômenos humanos a partir das pulsões têm o caráter metódico de uma ciência, cuja matéria não é o homem, mas sim a mecânica. Por isso, é fundamentalmente discutível se um método tão determinado por uma objetividade não-humana pode mesmo ser apropriado para afirmar o que quer que seja sobre o homem qua homem<sup>448</sup>

Enfim, para Heidegger, o ponto alto da psicanálise de Freud é ter cumprido com a metapsicologia, o ideal de realização da filosofia neokantiana, ou seja, ter conseguido unir as ciências naturais à teoria kantiana da objetividade.

Ele [Freud] postula para os fenômenos humanos conscientes a ausência de lacuna na explicabilidade, isto é, a continuidade das conexões causais. Por não haver isto ‘na consciência’ ele precisa inventar ‘o inconsciente’, no qual tem de haver a ausência de lacuna de conexões causais. O postulado é a explicabilidade corrente do anímico, onde explicar e compreender são identificados. Este postulado não é tirado das próprias manifestações psíquicas, mas ele é o postulado da ciência natural moderna.<sup>449</sup>

Na seqüência dessa idéia, Fulgêncio (2003), em um dos seus artigos sobre os débitos de Freud para com a filosofia kantiana e para com a filosofia da ciência de Mach (também de inspiração kantiana), procura mostrar que a teoria psicanalítica de Freud é composta de dois corpos teóricos de natureza diferentes, um empírico e outro especulativo.

---

<sup>446</sup> Id. ibid. p. 148.

<sup>447</sup> Cf. id. ibid. p. 202.

<sup>448</sup> Id. ibid. p. 217.

<sup>449</sup> Id. ibid. p. 260.

O primeiro corresponde ao conjunto de teorias que advêm dos fatos empíricos (sua [de Freud] psicologia dos fatos clínicos) e o segundo a um conjunto de conceitos especulativos sem conteúdo empírico determinado – tais como os de pulsão, libido, aparelho psíquico – ao qual ele mesmo denomina metapsicologia.<sup>450</sup>

A herança da formação científica de Freud teria sido assumida através de sua admiração e pelo trabalho conjunto em laboratório de pesquisadores por quem ele tinha um grande apreço como Fechner, Helmholtz e Brücke, que procuravam explicações que não fossem de cunho vitalista, como os da escola de Johannes Müller, nem mecanicista, como seriam as explicações de Charcot, Janet e Breuer. Fulgencio aponta que:

Para esses pensadores [Helmholtz, Fechner, Brücke], o ponto de vista mais adequado para servir como guia na busca de explicações sobre os fenômenos e suas causas é o dinâmico: este supõe a interação de forças em conflito como um quadro no qual as explicações são procuradas. Nessa perspectiva, os fatos observados devem ser estruturados e relacionados não em função de supostas falhas mecânicas, mas sim de supostas forças em conflito.<sup>451</sup>

Essa adesão de Freud às idéias de como se funda uma ciência, indica, nada mais nada menos, o seguinte: foi formado, como homem de ciência, numa linha de pesquisa que prescreve o uso de um método de pesquisa, no qual se associam construções auxiliares especulativas com a apreensão e sistematização dos dados empíricos.<sup>452</sup>

Sustentar princípios especulativos para o estabelecimento de um programa de investigação científica não é uma invenção ou inovação dos helmholtzianos. Essa idéia deriva das categorias de entendimento puro já apresentadas por Kant em sua Crítica da Razão Pura. A especulação a serviço da razão procuraria indicar “o que são, quais são e como operam essas idéias da razão”,<sup>453</sup> sendo elas conceitos puros na razão que não possuem referente empírico na intuição sensível. Outras idéias da razão pura que se enquadram no mesmo tipo de explicação são: “Em resumo, a noção de natureza, o ponto de vista dinâmico e as forças são conceitos da razão, idéias que têm entes da razão como referentes e que servem como guias de pesquisa factual”.<sup>454</sup>

---

<sup>450</sup> FULGENCIO, L. As especulações metapsicológicas de Freud. *Revista Natureza Humana*. Vol. 5, nº. 1, jan-jul, 2003, p. 131.

<sup>451</sup> Id. *ibid.* p. 140.

<sup>452</sup> Cf. id. *ibid.* p. 135.

<sup>453</sup> Id. *ibid.* p. 149.

<sup>454</sup> Id. *ibid.* p. 151.

Recorrendo ao ponto de vista de Loparic para uma análise de como se apresenta a teoria freudiana da psicanálise, parece-nos correto dizer que, nela, os distúrbios psíquicos estão ligados à ordem temporal e causal das representações conscientes, o que significa dizer que "os distúrbios podem ser vistos como *lacunas* nas cadeias de atos conscientes".<sup>455</sup>

Em outras palavras, isso quer dizer que o ser humano está sob a ordem de um tempo linear e de um determinismo causal que garantem o seu bom funcionamento, sendo que as lacunas representam as quebras ou as falhas entre esses elos temporais e causais. Assim, há um espaço, uma lacuna entre a representação de algo que ficou perdido ou escondido em algum lugar e a realidade.

(...) os dados da consciência [*Bewusstsein*] apresentam um número muito grande de lacunas [*lückenhaft*]; tanto nas pessoas sadias como nas doentes ocorrem com frequência atos psíquicos que só podem ser explicados pela pressuposição de outros atos, para os quais, não obstante, a consciência não oferece qualquer prova [*zeugt*].<sup>456</sup>

Representação (*Vorstellung*) é a palavra-chave para se compreender (ou não) a teoria freudiana. A representação dos distúrbios psíquicos, reprimidos, que estão distanciados do consciente por essa lacuna, é explicada por Freud através de sua regra fundamental, qual seja: "Comunique tudo sem omissões e sem crítica" (Cf. Loparic, 1999, p. 341). Em Freud, a regra é a da comunicação verbal. O seu princípio da representabilidade segue o princípio da verbalizabilidade (Loparic, 1999). É essa representação por meio de uma palavra (*Wortvorstellung*), que ocorre ao sujeito de forma súbita (*Einfall*), que vai preencher os espaços vazios entre o que ficou reprimido no inconsciente e o que é representado no consciente.

Sendo menos primitivas, as representações verbais podem desempenhar um papel metodologicamente essencial: por seu intermédio os processos de pensamento internos, tornam-se perceptíveis, isto é, conscientes.<sup>457</sup>

---

<sup>455</sup> LOPARIC, Z. É dizível o inconsciente. *Rev. Natureza Humana*, vol. I, n. 2, EDUC, São Paulo, 1999, p. 339.

<sup>456</sup> FREUD, S. Das Unbewusstsein. *GW. Band X*. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1991, p. 265.

<sup>457</sup> LOPARIC, Z. op. cit p. 348.



Outro elemento da teoria psicanalítica freudiana que é perpassada é a idéia de pulsão ou instinto, como é traduzido em geral o termo alemão *Trieb*. Em uma de suas últimas obras, Freud afirma a importância que a pulsão tem em sua teoria:

A teoria das pulsões [*Trieblehre*] é, por assim dizer, nossa mitologia. As pulsões são entidades míticas [*mythische Wesen*]. Em nosso trabalho não podemos desprezá-las, nem por um só momento, de modo que nunca estamos seguros de as estarmos vendo claramente.<sup>458</sup>

A pulsão se encontra, segundo Freud, na fronteira entre o somático e o psíquico, o que significa dizer que, por um lado, a pulsão surgirá de processos fisiológicos e processos energético-econômicos (acúmulo de energia, descarga etc.) e, por outro, ela surgirá como fenômenos psíquicos.

(...) uma pulsão [*Trieb*] nos aparecerá como um conceito situado na fronteira [*Grenzebegriff*] entre o mental e o somático, como o representante [*Repräsentant*] psíquico dos estímulos [*Reize*] que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo.<sup>459</sup>

O conceito de *Trieb* traz para a teoria de Freud muitas dificuldades, as quais se intensificam com a apresentação de sua obra *Além do Princípio de Prazer*, o que o faz ceder lugar em sua teoria para fazer caber os princípios que ele mesmo criara para explicar as pulsões: o princípio de constância, o de prazer, o de desprazer, o de nirvana, a pulsão de vida e a pulsão de morte. Em uma dessas tentativas de dar sentido à sua teoria pulsional, afirma:

A pulsão [*Trieb*] reprimida nunca deixa de esforçar-se em busca de sua inteira satisfação. Formações reativas e substitutivas, bem como sublimações, não bastarão para remover a tensão persistente da pulsão reprimida, sendo que a diferença de quantidade entre o prazer da satisfação que é exigida e a que é realmente conseguida, é que fornece o fator impulsionador que não permite qualquer parada em nenhuma das posições alcançadas, mas nas palavras do poeta “pressionada sempre para frente, indomado”.<sup>460</sup>

---

<sup>458</sup> FREUD, S. Vorlesung XXXII: Angst und Triebleben. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. GW. Band. XV. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1990, p. 101

<sup>459</sup> FREUD, S. Triebe und Tribschicksale. *GW*. Band X, p. 214.

<sup>460</sup> FREUD, S. Jenseits des Lustprinzips. *GW*. Band XIII. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1987, pp.: 44-45.

Como se pode notar, a teoria das pulsões em Freud é algo de difícil e complexa apreensão. No entanto nossa preocupação aqui não era de saber se este foi bem ou mal sucedido na construção de sua teoria, mas sim de mostrar, ainda que muito rapidamente, que ele considera essas pulsões como constituintes da natureza de cada indivíduo, motivo que vai levá-lo a tentar sistematizar e criar uma metodologia para explicar as pulsões humanas.

A necessidade que Freud tinha de encontrar um conceito de pulsão bem articulado e fundado era, portanto, de natureza essencialmente metodológica e mesmo metafísica e não empírica ou clínica. De acordo com essa metodologia, os distúrbios eram, de antemão, efeitos causais de processos dinâmicos, quantitativos, no interior do aparelho psíquico do homem.<sup>461</sup>

A partir desses pressupostos da teoria freudiana, torna-se interessante observar se a psicanálise freudiana poderia cumprir com os requisitos essenciais para ser uma ciência dos fenômenos psíquicos.

### ***5.1. Psicanálise freudiana e a ciência do fenômeno psíquico***

A partir do exposto acima, é possível retornar à questão guia dessa seção no que diz respeito à teoria de Freud, qual seja: a psicanálise freudiana corresponde aos pressupostos necessários para uma ciência dos fenômenos psíquicos? A nossa resposta é negativa. Tentaremos justificar o porquê.

Não é possível encontrar na teoria freudiana uma possibilidade de questionamento ontológico a partir da constituição do Dasein, estar-aí, ser-homem. O que está em jogo nessa teoria não é a questão do ser, mas a do fazer. Trata-se dos rendimentos (*Leistungen*) de um aparelho psíquico ao nível tópico, econômico e dinâmico.

A psicanálise enquanto psicologia profunda considera o psiquismo de três pontos de vista: o dinâmico, o econômico e o tópico. Ela reconduz todos os processos psíquicos (...) ao jogo de forças que mutuamente exigem ou

---

<sup>461</sup> LOPARIC, Z. O conceito de *Trieb* na psicanálise e na filosofia. In: *Filosofia e Psicanálise: um Diálogo*, Coleção Filosofia 101, p. 102.

inibem, ligam-se entre si, e reúnem-se a fim de formar compromissos etc. Essas forças provêm, originariamente, da natureza das pulsões (...).<sup>462</sup>

Este aparelho não é pensado de acordo com um acontecer que se enraíza na temporalidade, muito pelo contrário, o que importa é sua dinâmica, que funciona a partir de certas forças, as pulsões (*Triebe*), que têm o caráter de convenções que permitem gerar leis determinadas num encadeamento causal racional.

Somente quando se investigar as primeiras expressões do que foi trazido, poder-se-á reconhecer corretamente as forças pulsionais da neurose e assegurar-se contra erros (...).<sup>463</sup>

A superestrutura especulativa (*spekulativer Überbau*), a metapsicologia,<sup>464</sup> cuja finalidade é “completar as teorias empíricas, tornando possível melhor agrupar e ordenar os feitos clínicos, fornecendo um guia tanto para a procura de explicitações quanto para obter novos dados”,<sup>465</sup> permite explicações quantitativas que, em princípio, deveriam ser passíveis de mensuração. Na concepção metapsicológica do homem, enquanto aparelho psíquico, “ser = cadeias causais”. A natureza do psíquico para Freud é composta segundo elementos de “nossas percepções, representações, lembranças, sentimentos e atos de vontade”,<sup>466</sup> mas, quando se pergunta sobre o caráter comum desses processos, sobre a essência do psíquico, a resposta, segundo Freud, não é tão fácil de ser oferecida.

Em comparação com a Física, a psicanálise, de acordo com Freud, encontra-se em situação semelhante, pois assim como se encontra dificuldades para se dizer qual é a essência do psíquico, também se encontra para se responder qual é a essência da eletricidade. Dado o nível de dificuldade que se encontra em ambas, seria possível dizer que “a psicologia também é uma ciência natural”<sup>467</sup> [*Die Psychologie ist auch eine Naturwissenschaft*].

Na tentativa de determinar a natureza do psíquico, Freud refere-se à consciência (*Bewusstsein*), alegando que, ainda que ela seja tomada como o caráter do que é psíquico,

---

<sup>462</sup> FREUD, S. *Psycho-Analysis. GW. Band XIV*. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1991, p. 301.

<sup>463</sup> FREUD, S. *Einige psychische Folgen des Anatomischen Geschlechtsunterschieds. GW. Band XIV*, p. 19.

<sup>464</sup> FULGENCIO, L. As especulações metapsicológicas de Freud. *Revista Natureza Humana*, v. 5, n.1, 2003, p. 146.

<sup>465</sup> Id. *ibid*.

<sup>466</sup> FREUD, S. *Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis – Schriften aus dem Nachlass. GW. Band XVII*. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1993, p. 142.

<sup>467</sup> Id. *ibid*. p. 143.

não se poderia considerar que, com essa decisão, iluminar-se-ia a essência do psíquico, pois, diante da consciência, a pesquisa encontraria-se como que diante de um muro.<sup>468</sup> Não é de se estranhar, segundo Kimmerle (1997), que a consciência tenha tanta importância para a psicanálise, mesmo que a descoberta do inconsciente valha como a transformadora dessa disciplina. Embora Freud caracterize a psicanálise como ciência do inconsciente psíquico, isso não o dispensa de ter que considerar a consciência, pois a experiência psicanalítica é um saber que torna consciente o que se esquia, se subtrai, da consciência. Para Kimmerle, a psicanálise exige uma teoria da consciência, porém não como uma psicologia complementadora, mas sim como parte de uma análise da experiência psicanalítica, uma vez que o inconsciente permaneceria incompreensível sem uma explicação da formação da consciência.<sup>469</sup>

Apesar disso, o que se percebe é que, quando se trata de psicanálise freudiana, a consciência perde o seu lugar privilegiado como fundamento do psíquico. A tal procurada essência não se encontra na consciência, mas sim no inconsciente.

A consciência não pode ser a essência do psíquico, ela é apenas uma qualidade, precisamente uma qualidade inconstante, que muito frequentemente desaparece quando ela está disponível. O psíquico em si, qualquer que seja sua natureza, é inconsciente, provavelmente semelhante ao modo como são todos os processos na natureza dos quais já atingimos conhecimentos.<sup>470</sup>

Freud se apóia na filosofia para mostrar que o inconsciente pensado como o fundamento do psíquico não é uma inovação da psicanálise. O filósofo alemão, Theodor Lipps, já havia manifestado que o psíquico é um si inconsciente e que o inconsciente é propriamente psíquico.<sup>471</sup>

O que a psicanálise fez foi tomar a sério, ou seja, “cientificamente”, o conceito de inconsciente que já vinha sendo tratado pela filosofia e pela literatura, o que o conhecimento “científico” da psicanálise põe às claras, sem fazer com que, no entanto, a

---

<sup>468</sup> Cf. id. Ibid. p. 143. Ver também: Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse, Die Fehlleistungen. *GW*. Band XI. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1986, pp. 14-15.

<sup>469</sup> Cf. KIMMERLE, G. *Der Fall des Bewusstseins: Deskonstruktion des Unbewussten in der Logik der Wahrheit bei Freud*. Tübinge: Diskord, 1997, pp. 94-95.

<sup>470</sup> Id. ibid. p. 144.

<sup>471</sup> Cf. id. ibid. p. 147. Para ler mais sobre o uso que Freud faz da filosofia de Lipps em sua teoria, ver LOPARIC, Z. Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. *Revista Natureza Humana*, vol. 3, n. 2, 2001.

consciência perdesse o seu valor qualitativo. O que se descobre é que os processos inconscientes apontam para lacunas nas percepções conscientes, as quais precisam ser preenchidas.

Contudo, não se quer dizer que a qualidade da consciência perde o seu significado [*Bedeutung*] para nós. Ela continua sendo a única luz que nos ilumina e guia na escuridão da vida psíquica. Por conseguinte, nosso trabalho científico na psicologia da natureza especial de nosso conhecimento consiste em traduzir [*übersetzen*] os processos inconscientes em conscientes, isto é, de preencher as lacunas desse tipo [inconscientes] na percepção consciente.<sup>472</sup>

Passando dessa concepção da natureza do psíquico para a do ser-homem, observa-se que ele é tomado pela psicanálise freudiana na mesma acepção que a Física investiga os seus objetos (*Objekte*) da natureza. O homem aí é um ente da natureza que, enquanto objeto de pesquisa, não se diferencia do estudo sobre os movimentos pendulares.

A nossa suposição de um aparelho psíquico desenvolvido através das necessidades da vida, espacialmente extenso e composto convenientemente [*zweckmässig*] e que tem sua origem somente em um lugar [*Stelle*] determinado sob certas condições dos fenômenos da consciência [*Bewusstsein*], colocou-nos em posição de elevar [*aufrichten*] a psicologia a um fundamento [*Grundlage*] semelhante ao de toda ciência da natureza [*Naturwissenschaft*], por exemplo, como a física.<sup>473</sup>

Tais idéias podem ser confirmadas nos comentários que Monzani (1989) faz quando avalia a posição de Binswanger sobre a concepção naturalista do homem. A partir dessa perspectiva de leitura, o homem seria tomado como um objeto natural, algo da natureza e, nesse sentido, a psicanálise teria sido construída segundo o modelo das *Naturwissenschaften*, isto é, esclarece Monzani:

(...) a idéia de um *homo natura* seria uma construção naturalista da mesma maneira que a idéia biológica de organismo ou que a idéia física de luz. A grandeza de Freud estaria no fato de ter erigido um edifício doutrinal extremamente sólido e coerente, consequência de sua inflexibilidade metodológica.<sup>474</sup>

Poder-se-ia objetar, todavia, que existe na teoria freudiana uma análise que procura dar sentido, significado, às ocorrências psíquicas humanas e que não é apenas a realização

---

<sup>472</sup> Id. *ibid.* p. 147.

<sup>473</sup> FREUD, S. *Abriß der Psychoanalyse*. GW. Band XVII. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1993, p. 126.

<sup>474</sup> MONZANI, L. R. *Freud: o movimento de um pensamento*. Campinas: Editora da Unicamp, 1989, p. 64.

do programa de investigação científico do homem “máquina” da ciência natural moderna que se encontra aí presente.

Novamente nesse ponto, as análises apresentadas por Monzani (1989) servem como um verdadeiro *Leitfaden*, guia, para a discussão desse tema. Não pretendemos nos aprofundar nessa questão – nos concentraremos mais no aspecto temporal implicado na relação de sentido –, mas gostaríamos apenas de indicar essa discussão.

A psicanálise passa a ser tomada como uma “explicação compreensiva”, aponta Monzani, a partir de certas idéias de Hyppolite, como:

(...) 1) Freud nos apresenta um funcionamento do espírito que elabora o sentido, uma natureza de onde jorra a significação; 2) que essa significação aparece sobretudo num diálogo, aquele do psicanalista e do psicanalisando (linguagem e fala).<sup>475</sup>

Isso significaria dizer, segundo Monzani, que a psicanálise introduz o sentido do que é desconhecido para o próprio sujeito que, em desconhecendo as significações que produz, pode utilizar-se dessa explicação compreensiva para suturar essa cesura entre o significante e o significado.<sup>476</sup>

Esse tipo de análise de uma hermenêutica freudiana levaria, conseqüentemente, até um ponto de maior detalhamento dessa idéia, que se encontra em Ricoeur (1965). O que significa dizer que nos levaria para longe dos nossos objetivos aqui. Por isso, gostaríamos apenas de destacar que essas possibilidades de leitura de Freud enquanto energeticista e/ou hermenêutico encontram-se dentro de sua própria obra, sendo, portanto, muito instrutiva e valiosa a indicação que Monzani oferece de que “uma leitura de Freud seria a tentativa de reconstrução do movimento de seu pensamento” (Monzani 1989, p. 21).

Embora cientes dessas nuances, optamos por fazer uma leitura de Freud através de lentes heideggerianas, o que implica querer investigar como as questões do ser, do tempo e da acontecência são tratadas em Freud.

Vejamos agora algo, ainda que rapidamente, sobre o tempo em Freud. A idéia de procurar um sentido para as ocorrências do psíquico nos remete, invariavelmente, ao tempo, pois a interpretação desse sentido pretende oferecer uma explicação para um antes e

---

<sup>475</sup> Hyppolite, *L’existence humaine et la psychanalyse*. In: *figures de la pensée philosophique*, 1971, v., p. 398. apud MONZANI, op. cit. p. 68.

<sup>476</sup> Id. *ibid.* p. 69.

um depois de uma determinada ocorrência. Mais precisamente, no caso da psicanálise de Freud, remete a uma das dimensões do tempo, o passado (*Vergangenheit*). Entretanto a tematização do passado está presa a uma cadeia causal e formal de acontecimentos. Isso pode ser notado quando ele se refere ao fenômeno da regressão em seu aspecto temporal.

A regressão, ao que parece, possui um duplo aspecto: um temporal, na medida em que a libido, a necessidade erótica, regride temporalmente a níveis anteriores do desenvolvimento; e um aspecto formal em que se utiliza meios de impressão [*ausdrucksmittel*] originários e psiquicamente primitivos [*primitiven psychischen*] para expressões dessas necessidades. Ambos os tipos de regressão direcionam-se à infância e reúnem-se no estabelecimento de um estado infantil da vida sexual.<sup>477</sup>

Procurar explicar uma neurose através do conhecimento de algo que ocorrera na infância de um paciente e fazer com que ele agora, no presente, possa encontrar elementos que preencham certas lacunas em suas lembranças, esse é o papel que o passado desempenha nessa teoria. Assim, retornar ao recalçado é voltar a um momento estático do passado, em que algo que foi reprimido no inconsciente fez com que se criasse uma descontinuidade nas cadeias causais de pensamento; trata-se apenas de um mecanismo, cuja idéia fica explícita quando Freud se refere ao recalçamento.

A regressão significa o primeiro sucesso [*Erfolg*] do ego na luta de defesa contra a exigência da libido. Nós diferenciamos, aqui, de modo adequado, a tendência geral da “defesa” [*Abwehr*] da “repressão” [*Verdrängung*] que é apenas um mecanismo [*Mechanismen*] do qual a defesa se serve.<sup>478</sup>

Isso exemplificaria o sentido que Heidegger dá para *Beginn*, um retorno para o começo como o primeiro momento de um processo, cuja característica principal, no caso de Freud, é ser lacunar. O presente (*Gegenwart*), nesse caso, é apenas uma instância onde o sintoma pode aflorar e, enquanto entendido como uma seqüência de agoras, é o ponto de partida do qual pode se voltar àquilo que se tornou passado e ficou reprimido no inconsciente. O que é lembrado do que foi recalçado não se torna presente pela lembrança, mas continua passado e serve para preencher aquilo que lá ficou faltando ou deixou de realizar-se. O futuro (*Futur*), nessa concepção, seja o individual ou o da

---

<sup>477</sup> FREUD, S. Über Psychoanalyse. *GW*. Band XIII. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1987, p. 53.

<sup>478</sup> FREUD, S. Hemmung, Symptom und Angst. *GW*. Band XIV. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1991, p. 134.

civilização, vai depender do jogo de pulsões e do equilíbrio dessas quantidades pulsionais dentro do aparelho.

(...) desponta em nós a compreensão de que essa tentativa precoce de represar a pulsão sexual [*Sexualtrieb*], uma tomada de partido tão decidido por parte do incipiente ego em favor do mundo externo, em oposição ao mundo interno, ocasionado pela proibição da sexualidade infantil, não pode deixar de ter ocasionado efeito na disposição posterior do indivíduo para com a cultura. (...) Assim, podemos antecipar a tese de que muitos bens altamente valorizados de nossa civilização foram adquiridos à custa da sexualidade e através da restrição das forças motivadoras sexuais [*sexueller Triebkräfte*].<sup>479</sup>

Nesse sentido, o futuro é resultante da performance (*Leistung*) do aparelho psíquico. Ele é apenas um “ainda-não” neurótico já determinado filogeneticamente, que precisa do presente para escavar o passado recalçado e extinguir os sintomas.

Enfim, a partir dessa exposição de algumas das bases sobre as quais a psicanálise se assenta, acreditamos ter podido justificar o porquê de ela não poder ser considerada uma ciência dos fenômenos psíquicos de acordo com os critérios expostos anteriormente. Vejamos agora se a psicanálise de Winnicott conseguiria realizar esse projeto de uma ciência do homem.

## ***5.2. Psicanálise winnicottiana e a ciência dos fenômenos psíquicos***

Tentaremos investigar agora se, na psicanálise de Winnicott, pode ser encontrado elementos que satisfaçam os pressupostos necessários para uma ciência dos fenômenos psíquicos.

Ao iniciarmos nossa apresentação da teoria do amadurecimento pessoal no capítulo II, nos guiamos pela questão da continuidade do ser na obra de Winnicott. Acreditamos ter mostrado que começar a ser, no que diz respeito ao iniciar um sentido de ser pessoal apoiado pelo cuidado ambiental, é o ponto central dessa teoria. Winnicott confirma essa idéia:

Com “o cuidado que ele recebe de sua mãe” cada lactente é capaz de ter uma existência pessoal, e assim começa a construir o que pode ser chamado de *continuidade de ser*. Na base dessa continuidade de ser o potencial

---

<sup>479</sup> FREUD, S. Abriss der Psychoanalyse. *GW*. Band XVII. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1993, pp. 131-32.



herdado se desenvolve gradualmente no indivíduo lactente. Se o cuidado materno não é suficientemente bom então o lactente não chega à existência, uma vez que não há continuidade de ser; ao invés a personalidade começa a se construir baseada em reações às intrusões do meio.<sup>480</sup>

Não se trata apenas de saber o que ocorre quando tudo vai bem e o bebê pode ser dito normal, nem de saber apenas quais tipos de distúrbios emocionais pode sofrer uma pessoa quando esse iniciar da vida foi ruim; trata-se, em última análise, de acentuar a importância do continuar a ser: “Este estado de ser [*being*] pertence ao lactente e não àquele que o observa. Continuidade de ser é saúde”.<sup>481</sup>

Assim, trata-se de fazer notar que há que se lançar, através de um impulso criativo e originário, em direção ao seu sentido de ser e que, uma vez diante desta conquista do continuar a ser, que é gradativa e precária e, por isso mesmo, não assegurada, aquele que está surgindo enquanto ser deve ser provido das condições ambientais (cuidados maternos) para que ele possa manter essa infável experiência do continuar a ser. Trata-se, antes de tudo, de ser e não de fazer: “Assim eu retorno à máxima: Ser antes de Fazer [*Be before Do*]. O ser deve desenvolver-se por trás [*behind*] do fazer”.<sup>482</sup>

Winnicott conseguiu não só apresentar as questões do início da conquista de um sentido de ser para o homem do ponto de vista dos fenômenos psíquicos, como também ressaltou a importância de que o amadurecimento humano acontece num entre temporal que está limitado por dois sentidos de não-ser. O homem é, de início, um não-ser que se torna e conquista ser e que retorna ao seu não-ser; e enquanto ser ele está acontecendo (amadurecendo) no tempo, isso encontra-se sintetizado nesta máxima: “Um ser humano é uma mostra temporal da natureza humana.” [*A human being is a time-sample of the human nature.*]<sup>483</sup>

Assim, a descrição dos fenômenos psíquicos não tem mais a ver com os encadeamentos causais produzidos por um aparelho. O psíquico diz respeito a um acontecer temporal referente aos diferentes momentos do amadurecimento pessoal e está alicerçado na existência corporal, o soma; amadurecer não quer dizer mais do que poder acontecer.

---

<sup>480</sup> WINNICOTT, D. W. (1960): The theory of the parent-Infant Relationship. *MPFE*, p. 54.

<sup>481</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 127.

<sup>482</sup> WINNICOTT, D. W. (1970): Living Creatively. *HWSF*, p. 42.

<sup>483</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 11.

Observa-se aí a necessidade de se levar em conta a temporalidade e a corporeidade do ser humano, para que se possa pensar o psiquismo de uma outra perspectiva; necessidade, no que diz respeito a temporalidade, muito semelhante àquela exigida por Heidegger para se poder tratar da questão do ser-o-aí em sua fenomenologia.

Isso pode ser observado na teoria de Winnicott quando ele descreve o amadurecimento pessoal, que pode ser observado por dois modos: um que rumo sempre para frente, por não ter havido complicações iniciais, e outro que tente ir para frente a partir do trabalho psicanalítico de regressão. Note-se que, nos dois casos, não se trata de dois tipos diferentes. É o mesmo nas duas formas de se apresentar, apenas é diferente o modo de sua realização.

Queremos dizer com “amadurecimento que rumo para frente” aquele que vai do nascimento até a algum momento em que a morte nos finda. Desse modo, apresentamos, no capítulo II, uma possibilidade de leitura a partir de uma ontologia da psicanálise winnicottiana, em que a passagem de um estado de não-estar-vivo para o ser e a sua continuidade de ser se dão através do estado de solidão essencial, que é garantido pelo cuidado provido pelo ambiente. Dessa forma, os requisitos iniciais para ser são o ambiente, a dependência absoluta, a preocupação materna primária e o próprio cuidado materno. Há que ocorrer ainda uma conquista do tempo, do espaço e de um primeiro sentido de realidade. Esses são os momentos da integração para a possibilidade de um sentido de ser para um bebê; esses requisitos que estão calcados em uma base física implicam em algo não físico para se realizar, qual seja: uma criatividade originária, criadora que uma pessoa porta consigo.

O conceito winnicottiano de criatividade originária é inédito no âmbito da psicanálise. Alterando por completo a idéia de que o psiquismo é constituído, já de início, na base de mecanismos mentais de projeção e introjeção, e, ainda, de que a criatividade humana é tributária das pulsões sublimadas, Winnicott formula a idéia de uma criatividade psíquica originária que é inerente à natureza humana e está presente desde o início.<sup>484</sup>

O sentido para frente do amadurecimento remete já sempre para um futuro, cujo sentido é possível porque há uma base física – corporal – que conquistou e mantém uma continuidade de ser, o qual indica que sua realização se dá na tendência à integração, sendo

---

<sup>484</sup> DIAS, E. O. *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003, p. 169.

esta uma tarefa cotidiana a ser realizada por todos nós, pois o amadurecer não é estanque. Integração que tem por tarefa alcançar novamente o segundo sentido de não-estar-vivo, de não-ser, ou seja, chegar à própria morte de modo a se ter tido uma vida que valeu a pena, ou seja, real e espontânea para si-mesmo.

Essa integração que tem em suas raízes uma remissão ao futuro indica sempre as conquistas ou não-conquistas integrativas do passado e abre para o presente as possibilidades do alcance e das conquistas do acontecer psíquico. Em outras palavras, o amadurecimento, no que diz respeito ao fenômeno psíquico, tem, enquanto mantido no presente, que manter o conquistado no passado. Nenhuma conquista é um ganho definitivo quando se trata da natureza humana; e tem de direcionar, possibilitar e estender, bem como garantir o alcance das conquistas no futuro. Essa estrutura temporal, no sentido que rumo sempre para frente, não deve ser pensada linear, ela é um inter-envolver-se de remissões temporais – futuro, passado, presente – que se dão no “entre” do existir humano e só dessa forma porque o acontecimento humano não é linear e sim circular (não-ser ↔ ser ↔ não-ser).

Outro fenômeno presente na psicanálise de Winnicott que apontaria essa mudança no entendimento do sentido temporal de descrição dos fenômenos do psiquismo é a regressão. Tentaremos, agora, mostrar que, na regressão tal como entendida por Winnicott, a tematização do passado se dá de forma originária. A partir dessa ótica, o retorno ao passado não é uma volta a uma fase sexual anterior ou ao recalcado.

Iniciemos essa discussão pela distinção desse conceito em Freud e Winnicott. O primeiro postula que, a partir do entendimento do desenvolvimento da função da libido, deve-se ter em vista dois tipos de regressão, quais sejam:

Retorno aos primeiros objetos investidos da libido que são, reconhecidamente, de natureza incestuosa e retorno da organização sexual a estágios primitivos.<sup>485</sup>

Em Winnicott, não se trata mais de uma regressão aos estados mais primitivos de desenvolvimento da libido, que implica em fantasias e desejos, mas sim de regressão à dependência e às necessidades (*needs*) da criança ou do paciente. Por regressão, entende-se

---

<sup>485</sup> FREUD, S. Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression. Ätiologie. *GW*, Vol. XI. Frankfurt a. Main: S. Fischer, 1986, p. 354.

volta à dependência e não especificamente regressão em termos de zonas erotogênicas [erotogenic zones].<sup>486</sup>

Esse retorno à dependência, quando bem manejado por parte do analista, abre a possibilidade de que o paciente possa fazer com que seu amadurecimento rume novamente a um sentido de independência que ficara interrompido em algum momento.

Regressão tem (...) uma qualidade curativa [healing], desde que as experiências mais primevas possam ser alcançadas na regressão e que haja uma tranqüilidade [restfulness] verdadeira na experiência e reconhecimento da dependência. O retorno da regressão depende de uma reconquista da independência, e se isso foi bem manejado pelo terapeuta o resultado é o de que a pessoa está em melhor estado agora do que antes do episódio.<sup>487</sup>

A regressão que leva para trás é a mesma que possibilita ir para frente. Todavia ir para trás não é um retorno a um passado caracterizado como um ponto numa cadeia de agoras que já transcorreu. Na regressão, o presente deve ser passado. Winnicott, em uma apresentação sobre a variedade clínica da transferência, apresenta essa temporalidade na regressão da seguinte maneira:

Uma das características da transferência neste estágio [regressão] é a maneira pela qual devemos permitir que o passado venha para o consultório. Neste trabalho [de regressão] é mais certo dizer que o presente volta para o passado, e é o passado.<sup>488</sup>

É preciso considerar a idade emocional do paciente *no momento* em que se inicia a terapia, quer dizer, o momento em que se está no amadurecimento.

Uma tentativa foi feita para descrever o fator ambiental relativo a vários estágios do desenvolvimento emocional. Entretanto, para uma compreensão mais completa, deve-se lembrar que os estágios iniciais nunca são abandonados verdadeiramente; de modo que no estudo de um indivíduo de qualquer idade todas os tipos de necessidades ambientais, sejam as primitivas ou as mais tardias, serão encontradas; e no cuidado da criança, tanto quanto na psicoterapia, é necessário estar atento, a todo tempo, para a idade emocional *no momento*, a fim de que o ambiente emocional apropriado possa ser provido.<sup>489</sup>

---

<sup>486</sup> WINNICOTT, D. W. *HI*, p. 187.

<sup>487</sup> WINNICOTT, D. W. *HN*, p. 141.

<sup>488</sup> WINNICOTT, D. W. (1955-56): Variedades clínicas da transferência. *TPP*, p. 486.

<sup>489</sup> Id. *ibid.* p. 158.

A regressão vista a partir desse sentido de temporalidade abre para o futuro a possibilidade de se poder re-experienciar um sentido de continuidade de ser, que ficou interrompido devido ao fato do amadurecimento não ter progredido.

Tal passagem do tempo juntamente com a acumulação de uma experiência pessoal estabelecerá as condições que são essenciais para o processo de crescimento [*growth*] herdado para levar o menino ou a menina através e para além de uma existência separada, como uma existência que pode estar livre de um fundir-se e que pode ainda permitir a re-experiência de ser “fundido-em-e-com” (a assim chamada regressão).<sup>490</sup>

Acreditamos que, a partir do que foi apresentado acima, conseguimos mostrar as duas bases de fundamentação ontológica da psicanálise winnicottiana: o sentido de ser e o de temporalidade em sua teoria do amadurecimento pessoal.

Portanto, a guisa de conclusão, é possível notar que, ao contrário de Freud, Winnicott não procura basear suas explicações sobre a natureza humana no princípio de causalidade, nem enquadrá-las no âmbito determinista da ciência natural. Ele vê o ser humano como alguém que demanda cuidado para alcançar o *status* de pessoa. Sobre este ponto, se questiona Winnicott:

Um lactente é um fenômeno que pode ser isolado, ao menos hipoteticamente, para observação e conceitualização? Eu sugiro que a resposta é não. Quando voltamos os olhos para nossas análises de crianças e adultos tendemos a ver mecanismos ao invés de lactentes. Mas, se nós olharmos para o lactente veremos uma criança em cuidado [*in care*]. O processo de integração, de separação, de começar a viver no corpo e de relacionar-se com objetos, estas são todas questões de amadurecimento e realização.<sup>491</sup>

O que Winnicott procura, segundo Elsa O. Dias, é escapar do determinismo causal, por isso ele usa expressões do tipo: “no início, há apenas um bebê potencial que precisa tornar-se real”. Isso quer dizer que o ser humano, desde o seu início, não é constituído por determinações intrínsecas que se manifestariam com o passar do tempo, sejam elas somáticas ou psíquicas. Com a única exceção da tendência à integração, todas as características possíveis precisam ser criadas.<sup>492</sup>

---

<sup>490</sup> WINNICOTT, D. W. (1970): Individuation. *PE*, p. 285.

<sup>491</sup> WINNICOTT, D. W. (1961): Further Remarks on the Theory of the Parent-Infant Relationship. *PE*, p. 74.

<sup>492</sup> Cf. DIAS, E. O. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC/São Paulo, 1998, p. 97.

Em Winnicott, não estão em jogo as forças que levam a um efeito, mas, ao que nos parece, é o deixar acontecer humano, isto é, deixar que o que ainda não é venha a ser, a partir de uma indeterminação de encontros possíveis que lhe possam advir.

A originação do ser humano, ou o seu amadurecimento, não é, portanto, um assunto que possa ser visto como efeito de uma causa. O poder do qual surge o poder-existir humano não é do tipo que efetua efeitos. É, antes, um deixar que o que ainda não é chegue a ser, que o que não está presente chegue à presença, que as possibilidades de ser venham à luz, lançadas, no entanto, na indeterminação da vida.<sup>493</sup>

Não se tem notícia de que Winnicott tenha lido alguma vez qualquer obra de Heidegger. No entanto, guardada as devidas especificidades, é de se impressionar o quanto são afins suas concepções sobre o ser humano.

A pergunta pelo sentido do ser em Winnicott vai tão longe ou tão profundamente quanto em Heidegger. Neste filósofo, a semântica da palavra "ser" deve ser entendida "num retorno à simplicidade originária",<sup>494</sup> já há muito tempo esquecida pela metafísica e desconhecida pela metapsicologia. Em Winnicott, essa semântica está referida à linguagem materna, aquela da intimidade originária do bebê (Loparic, 1995).

Parece, então, que as concepções que Winnicott tem da natureza humana vão, levando-se em conta o jogo da aproximação e distanciamento, de certa forma, ao encontro do sentido do ser levantado por Heidegger. Isso mostra que Winnicott não apenas alterou o exemplar, o paradigma que sustentava a psicanálise tradicional, mas que também os seus pressupostos ontológicos, os fundamentos sobre os quais ele orienta a sua teoria, são outros. Conseqüências: abre-se um campo novo de estudo e pesquisa na filosofia da psicanálise e cria-se a possibilidade de se pensar uma ciência do homem a partir de perspectivas pós-metafísicas.

---

<sup>493</sup> Id. *ibid.* p. 94.

<sup>494</sup> LOPARIC, Z. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Rev. Psicologia USP*, vol. 6, nº. 2, São Paulo, 1995, p. 47.

## Considerações Finais

Procuramos mostrar, nesse trabalho, uma possibilidade de articulação entre a teoria do amadurecimento pessoal de Winnicott e a teoria da acontecência de Heidegger.

Para tal fim, utilizamos a noção de paradigma de Kuhn para, no quadro do desenvolvimento histórico da psicanálise, distinguir a de Winnicott da tradicional (Freud e Klein). Pudemos ver que, em relação à tradicional, a winnicottiana promove uma mudança paradigmática em todos os elementos que compõem a matriz disciplinar da teoria psicanalítica. O estabelecimento desta distinção nos permitiu tomar um dos componentes dessa matriz para investigação, a saber, o componente ontológico. Essa escolha pretendeu mostrar que a ontologia presente na teoria de Winnicott aproxima-se de um modo de pensar a natureza humana que é muito afim às concepções pós-metafísicas de Heidegger, podendo a teoria da acontecência desse filósofo iluminar a compreensão dos elementos ontológicos que compõem a teoria winnicottiana.

A partir dessa escolha, encontramos uma ponte para nos aproximarmos da fenomenologia existencial. Entretanto, antes de realizar essa passagem, apresentamos alguns elementos ontológicos que compõem a psicanálise de Winnicott, procurando destacar que a concepção de amadurecimento humano, que se deixa ver através desses elementos, situa-nos diante da necessidade de compreender a precariedade do nosso próprio existir, de que é preciso contar com alguém que, inicialmente, nos provê cuidado para que possamos chegar a ser e poder discutir qual o sentido de ser. A fenomenologia existencial mostrou-nos, por um lado, que pensar o sentido de ser a partir de sua acontecência é uma abordagem que ilumina a compreensão da natureza humana, mas, por outro, revelou que o pensar filosófico sobre o ser está preso a uma armação conceitual que não lhe permite avançar a discussão de certas questões impostas por uma teoria do amadurecimento humano.

É com essa precaução que iniciamos a travessia da ponte que nos leva à aproximação com a fenomenologia existencial. Mostramos em quais pontos se tocam a teoria do amadurecimento e a da acontecência humana, a saber: no que diz respeito ao cuidado, à preocupação, à idéia de tempo, espaço e realidade, nas concepções sobre o existir e o teorizar sobre o humano e em certas idéias sobre o conceito de angústia. E tendo

chegado ao outro lado dessa ponte que aproxima essas teorias, pudemos voltar nosso olhar para a outra margem em que se encontrava a psicanálise de Winnicott e perceber que essa se distanciava da fenomenologia existencial de Heidegger e lhe impunha pensar questões como a de ser-para-o-início a partir de análises sobre a nascencialidade, que já se encontram encaminhadas na teoria do amadurecimento pessoal.

Dessa forma, percebemos que as formulações de Winnicott tanto se aproximam quanto se afastam das de Heidegger, isto é, as análises winnicottianas apontam discussões ontológicas essenciais, bem como apresentam descrições existenciárias do modo de ser cotidiano saudável ou doente. Por isso, procuramos investigar qual é o modo de compreensão presente em sua psicanálise e qual o seu lugar de localização em relação a um pensamento pós-metafísico. Fizemos notar que em Winnicott há uma pré-ontologia da natureza humana. Nela, o homem não é compreendido enquanto representações ou pulsões e, sim, enquanto possibilidade aberta e paradoxal. Nesse sentido, sustentamos que há uma pré-ontologia não temática em sua teoria, ou seja, que as questões relativas ao ser se reduzem à dicotomia mais básica da tradição filosófica herdada desde os gregos, dando aí um passo a mais, a saber: ser ou não ser; alcançar ser e perder-se, nunca chegar a ser.

Concluimos, assim, que se pode trabalhar com dois níveis de investigações na psicanálise de Winnicott que se entrecruzam: o relativo ao ser e ao ente, pois ambos são temas centrais de suas investigações.

Tomar em consideração o ser e o ente enquanto temas, justifica, parece-nos, a idéia de aproximação com a fenomenologia existencial de Heidegger. Conseqüentemente, também indica a idéia de distanciamento, em que pudemos perceber algumas contribuições que a psicanálise de Winnicott pode oferecer à filosofia. Essa psicanálise não é uma investigação do ser e também não é necessariamente uma psicanálise do ente considerado à luz da mecanicidade do funcionamento psíquico. Ela se localiza, a nosso ver, no permeio da diferença entre ser e ente. Pudemos localizar a psicanálise de Winnicott na abertura (*da*) e no *entre* ser e ente, isto é, no permeio da diferença, que esclarece a necessidade da relação de pertença latente entre ser e ente referente ao próprio existir. E é por estar nesse entremeio que as análises sobre uma teoria do amadurecimento pessoal possuem descrições sobre o psiquismo, que remetem a uma compreensão sobre o homem, que é pré-ontológica e acontecencial, mesmo quando se trata de questões factuais.



Mais do que se dar conta da interrelação presente na aproximação e no distanciamento, esperamos que esse trabalho faça ver aos pesquisadores da filosofia da psicanálise a necessidade de se perceber que não há como se ficar impassível diante das mudanças paradigmáticas trazidas pela psicanálise de Winnicott – quer se concorde ou não com suas idéias. E contamos que os pesquisadores dessa área de conhecimento possam observar a necessidade de se começar a refletir novos parâmetros para se erigir uma ciência do homem, no que tange ao psiquismo, a partir de uma concepção da natureza humana que tome a acontecencialidade como um ponto de partida privilegiado para suas investigações. Tal indicação constituiu-se, em forma de esboço, no movimento final deste trabalho, em que se tentou apresentar linhas gerais de reflexões para se pensar em uma ciência do homem.

## Bibliografia

- ALMEIDA, J. J. *A compulsão à linguagem na psicanálise: teoria lacaniana e a psicanálise pragmática*. Tese de Doutorado, Unicamp, 2004.
- ASSOUN, P. L. *Freud et Wittgenstein*, PUF - Philosophie d'aujourd'hui, Paris, 1988.
- ARAÚJO, C. A. S. O autismo na teoria do amadurecimento de Winnicott. *Revista Natureza Humana*, v. 5, n.1, 2003.
- BAUER, G. *Geschichtlichkeit: Wege und Irrwege eines Begriffs*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1963.
- BECK, L. W. *The Actor and the Spectator: Foundations of the Theory of Human Action*. Virginia-USA: Thoemmes Press, 1998.
- BLUST, F. K. *Selbstheit und Zeitlichkeit*. Würzburg, 1987.
- CONDRAU, G. *Sigmund Freud und Martin Heidegger: Daseinsanalytische neurosenlehre und Psychotherapie*. Freiburg Schweiz: Universitätsverlag Freiburg Schweiz, 1992.
- DESCARTES, R. *Méditations Métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1992.
- DIAS, E. O. *A Teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 2003.
- \_\_\_\_\_. DIAS, E. O. A trajetória intelectual de Winnicott. *Revista Natureza Humana*, v. 4, n.1, 2002.
- \_\_\_\_\_. Sobre a confiabilidade: decorrências para a prática clínica. *Revista Natureza Humana*, v. I, n. 2, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A Teoria das Psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, PUC-SP, 1998.
- DOS REIS, R. R. O outro fim para o Dasein: o conceito de nascimento na ontologia existencial. *Revista Natureza Humana*, v. 6, n. 1, 2004.
- DOS REIS, R. R. A dissolução da idéia de lógica. *Revista Natureza Humana*, v. 5, n.2, 2003.
- DUBOIS, C. *Heidegger: introdução a uma leitura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- DÜE, M. *Ontologie und Psychoanalyse*. Frankfurt a. Main: Athenäum Verlag, 1986.
- KETTERING, E. *Nähe*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1987.
- FREUD, S. Extratos dos Documentos Dirigidos a Fliess. Carta 71. *Edição Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. V. I.

- \_\_\_\_\_. Projeto para uma Psicologia Científica *Ed. Standard Brasileira*. Rio de Janeiro: Imago, 1980. V. I.
- \_\_\_\_\_. Weitere Bemerkungen über die Abwehr-Neuropsychosen. Zusatz 1924. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1991. V. I.
- \_\_\_\_\_. Die Traumdeutung. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987. V. II/III.
- \_\_\_\_\_. Zur Psychopathologie des Alltagslebens. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987. V. IV.
- \_\_\_\_\_. Über infantile Sexualtheorien. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1976. V. VII.
- \_\_\_\_\_. Totem und Tabu. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1986. V. IX.
- \_\_\_\_\_. Das Unbewusstsein. *Gesammelte Werke*. Frankfurt a. Main: S. Fischer Verlag, 1991. V. X.
- \_\_\_\_\_. Triebe und Tribschicksale. *Gesammelte Werke*. X. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1991. V. X.
- \_\_\_\_\_. Die Fehlleistungen. Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1986. V. XI.
- \_\_\_\_\_. Gesichtspunkte der Entwicklung und Regression. Ätiologie. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1986. V. XI.
- \_\_\_\_\_. Vorlesung XXIII: Die Wege der Symptombildung. Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1986. V. XI.
- \_\_\_\_\_. Über Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*, Frankfurt a. M: S. Fischer Verlag, 1987. V. XIII.
- \_\_\_\_\_. Jenseits des Lustprinzips. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag 1987. V. XIII.
- \_\_\_\_\_. Das Ich und das Es. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987. V. XIII.
- \_\_\_\_\_. Untergang des Ödipuskomplex. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1987. V. XIII.

- \_\_\_\_\_. Einige psychische Folgen des anatomischen Geschlechtsunterschieds, *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1991. V. XIV.
- \_\_\_\_\_. Hemmung, Symptom und Angst. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1991. V. XIV.
- \_\_\_\_\_. Psycho-Analysis. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1991. V. XIV.
- \_\_\_\_\_. Vorlesung XXXI: Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1990. V. XV.
- \_\_\_\_\_. Vorlesung XXXII: Angst und Triebleben. Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1990. V. XV.
- \_\_\_\_\_. Vorlesung XXXV: Über eine Weltanschauung. *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1990. V. XV.
- \_\_\_\_\_. Abriss der Psychoanalyse. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1993. V. XVII.
- \_\_\_\_\_. Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis – Schriften aus dem Nachlass. *Gesammelte Werke*. Frankfurt am Main: S. Fischer Verlag, 1993. V. XVII.
- FULGENCIO, L.; SIMANKE, R. T. (orgs). *Freud na filosofia brasileira*. São Paulo: Escuta, 2005.
- \_\_\_\_\_. As especulações metapsicológicas de Freud. *Revista Natureza Humana*, v. 5, n. 1, janeiro-julho, 2003.
- \_\_\_\_\_. *O método especulativo em Freud*. Tese de doutorado, PUC São Paulo, 2001.
- GABBI JR., Osmyr Faria. *Racionalidade, Sentido e Referência*. Campinas: Coleção CLE, v. 13, 1994.
- GETHMANN, C. F. *Dasein: Erkennen und Handeln. Heidegger im phänomenologischen Kontext*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 1993.
- HEIDEGGER, M. Die Grundprobleme der Phänomenologie. *Klostermann Seminar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005. V. 16.

- \_\_\_\_\_. Der Begriff der **Zeit**. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. V. 64.
- \_\_\_\_\_. Logik: Die Frage nach der Wahrheit. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1976. V. 21.
- \_\_\_\_\_. Kant und das Problem der Metaphysik. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1991. V. 03.
- \_\_\_\_\_. Holzwege. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann. V. 05.
- \_\_\_\_\_. Wegmarken. *Klostermann Seminar*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2004. V. 12.
- \_\_\_\_\_. Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. V. 20
- \_\_\_\_\_. Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis). *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. V. 65
- \_\_\_\_\_. Einleitung in die Philosophie. *Gesamtausgabe*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1996. V. 27.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. 18ª edição. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Zollikoner Seminare*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Nietzsche II*. Stuttgart: Neske, 1961
- HEINZ, M. *Zeitlichkeit und Temporalität*. Würzburg, 1982.
- HEMPEL, C. G. *Éléments d'épistémologie*. Trad. Bertrand Saint-Sernin. Paris V: Armand Colin, 1972.
- HOLZHEY-KUNZ, A. *Leiden am Dasein*. Wien: Passagen Verlag, 1994.
- HUGHES, J. M. *Reshaping the Psychoanalytic Domain*. Berkeley/ Los Angeles/ London: University of California Press, 1989.
- KIMMERLE, G. *Der Fall des Bewusstseins: Deskonstruktion des Unbewussten in der Logik der Wahrheit bei Freud*. Tübingen: Diskord, 1997.
- KING, M. D. Reason, Tradition, and the Progressiveness of Science. In: Gary Gutting (org.). *Paradigm and Revolutions*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1980.
- KLEIN, M. Estágios iniciais do conflito edipiano e da formação do superego. *Psicanálise de Crianças*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

- \_\_\_\_\_. (1921-1945): *Amor, Culpa e Reparação e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.
- KUHN, T. *The Structure of Scientific Revolutions*, 2ª ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1970.
- LAKATOS, I; MUSGRAVE, A. *Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.
- LOPARIC, Z. Elementos da teoria winnicottiana da sexualidade. *Revista Natureza Humana*, v. 6, 2005.
- \_\_\_\_\_. A linguagem objetificante de Kant e a linguagem não-objetificante de Heidegger. *Revista Natureza Humana*, v. 6, n. 1, 2004.
- \_\_\_\_\_. Esboço do paradigma winnicottiano. *Cadernos de história e filosofia da ciência*. Campinas – CLE – Unicamp, série 3, v. 11, n. 2, 2001.
- \_\_\_\_\_. Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano. *Revista Natureza Humana*, v. 3, n. 2, 2001.
- \_\_\_\_\_. O “animal humano”. *Revista Natureza Humana*, v. II, n.2, 2000.
- \_\_\_\_\_. É dizível o inconsciente. *Revista Natureza Humana*, v. I, n. 2, 1999.
- \_\_\_\_\_. Heidegger and Winnicott. *Revista Natureza Humana*, v. 1, n. 1, 1999.
- \_\_\_\_\_. A teoria winnicottiana do amadurecimento pessoal. *Revista Infante*, dez. 1999.
- \_\_\_\_\_. O conceito de *Trieb* na psicanálise e na filosofia. In: Machado, J. A. T. (org). *Filosofia e Psicanálise: um Diálogo*. Porto Alegre: Edipucrs.
- \_\_\_\_\_. *Descartes Heurístico*. Campinas: Unicamp, 1997.
- \_\_\_\_\_. Winnicott e Melanie Klein: conflito de paradigmas. In: Catafesta, I. F. M., 1997: *A clínica e a pesquisa no final do século: Winnicott e a Universidade*. São Paulo: Lemos Editorial.
- \_\_\_\_\_. Winnicott: uma psicanálise não-edipiana. *Revista Percurso*, n. 17, 1996.
- \_\_\_\_\_. Winnicott e o pensamento pós-metafísico. *Revista Psicologia USP*, v. 6, n. 2, São Paulo, 1995.
- MICHELAZZO, J. C. *O círculo restaurado: o resgate da experiência da totalidade originária no primeiro Heidegger*. Tese de Doutorado, Unicamp, 2004.

- MILNER, M. The role of illusion in symbol formation. In: Rudnytsky, P. L. (org). *Transitional Objects and Potential Spaces: literary uses of D. W. Winnicott*. New York: Columbia University Press, 1993.
- MONZANI, L. R. *Freud: O movimento de um pensamento*. Campinas: Ed. Unicamp, 1989.
- MUSGRAVE, A. Kuhn's Second Thoughts. In: Gary GUTTING (org.). *Paradigm and Revolutions*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1980.
- NEWMANN, G. M. *Locating the Romantic Subject: Novalis with Winnicott*. Detroit: Wayne State University Press, 2001.
- PÖGGELER, O. *Der Denkweg Martin Heideggers*. Stuttgart: Neske, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Neue Wege mit Heidegger*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1992.
- SANTOS, E. S. *As angústias Impensáveis em relação à Angústia de Castração*. Dissertação de Mestrado, Unicamp, 2000.
- \_\_\_\_\_. O conceito de angústia no pensamento pós-metafísico. *Revista de Filosofia*. Curitiba, PUC-PR, v. 18, n. 20, janeiro a junho, 2005.
- SHAPER, D. The Structure of Scientific Revolutions. In: Gary GUTTING (org.). *Paradigm and Revolutions*. Notre Dame/London: University of Notre Dame Press 1980.
- SIMANKE, R. T. *Metapsicologia lacaniana*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.
- STEIN, E. *Nas proximidades da Antropologia*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Compreensão e Finitude: estrutura e movimento da interrogação heideggeriana*. Rio Grande do Sul: Unijuí, 2001.
- VON HERMANN, Fr. W. *Dasein und Subjekt*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1985.
- \_\_\_\_\_. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt a. Main: Vittorio Klostermann, 1981.
- WINNICOTT, D. W. (1945): Desenvolvimento emocional primitivo. In: *Textos Seleccionados: Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- \_\_\_\_\_. (1949): A mente e a sua relação com o psique-soma. In: *Textos Seleccionados: Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- \_\_\_\_\_. (1952): Angústia associada à insegurança. In: *Textos seleccionados: da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A. 1978.

- \_\_\_\_\_. (1952): Psicoses e cuidados maternos. In: *Textos selecionados: da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora S.A., 1978.
- \_\_\_\_\_. (1956): Preocupação materna primária. In: *Textos Selecionados: Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978.
- \_\_\_\_\_. (1955-56): Variedades clínicas da transferência. In: *Textos Selecionados: Da Pediatria à Psicanálise*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1978.
- \_\_\_\_\_. (1958): The capacity to be alone. In: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1959-64): Classification: is there a psycho-analytic contribution to psychiatric classification? In: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1959): The fate of the transitional object. In: *Psycho-analytic Exploration*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1960): The Relationship of mother to her baby at the beginning. In: *The Family and Individual Development*. London/New York: Tavistok Publications, 1984.
- \_\_\_\_\_. (1960): The theory of the parent-infant relationship. In: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1960): Ego distortion in terms of true and false self. In: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1961): Further Remarks on the Theory of the Parent-Infant Relationship. In: *Psycho-analytic Explorations*. Harvard University Press, USA, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1962): A personal view of the kleinian contribution. In: *The Maturational Process and the Facilitating Environment*. International Universities Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1962): Ego Integration in Child Development. In: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison/Connecticut: International Universities Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1963): From dependence towards independence in the development of the individual. In: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.



- \_\_\_\_\_. (1968): Adolescent Imaturity. In: *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*. Madison Connecticut: International Universities Press, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1963): Fear of Breakdown. In: *Psycho-analytic Exploration*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1963): Two notes on the use of silence. In: *Psycho-analytic Exploration*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1963): The Development of the Capacity for Concern. In: *Deprivation and Delinquency*. London: Routledge, 1994.
- \_\_\_\_\_. (1966): Autism. In: *Thinking about Children*. London: Karnac Books, 1996.
- \_\_\_\_\_. (1967): The concept of clinical regression compared with that of defense organisation. In: *Psycho-analytic Explorations*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1968): Playing and Culture. In: *Psycho-analytic Explorations*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1964): The concept of the false self. In: *Home is where we start from*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1967): The concept a Healthy individual. In: *Home is where we start from*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1968): Sum, I Am. In: *Home is where we start from*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1970): Living Creatively. In: *Home is where we start from*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1970): Cure. In: *Home is where we start from*. New York/London: W.W. Norton & Company, 1986.
- \_\_\_\_\_. (1967): The concept of clinical regression compared with that of defense organization. In: *Psycho-analytic Explorations*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1969): The mother-infant experience of mutuality. In: *Psycho-analytic Explorations*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

- \_\_\_\_\_. (1969): The use of an Object in the Context of Moses and Monotheism. In: *Psychoanalytic Explorations*. Harvard University Press, Cambridge/Massachusetts, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1970): Individuation. In: *Psycho-Analytic Explorations*. Cambridge/Massachusetts: Harvard University Press, 1989.
- \_\_\_\_\_. (1970): On the basis for *self* in body. In: *Psycho-analytic Explorations*. Cambridge: Harvard University Press, 1989, p. 271.
- \_\_\_\_\_. *Holding and Interpretation*. New York: Grove Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *Home is where we start from*. New York/London: W. W. Norton & Company, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Human Nature*. New York: Brunner/Mazel, 1988
- \_\_\_\_\_. *Os Bebês e suas Mães*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Talking to parents*. USA: Addison-Wesley Publishing Company, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Playing and Reality*. London/New York: Routledge, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Holding and Interpretation*. New York: Grove Press, 1987.
- \_\_\_\_\_. *The Family and Individual Development*. London/New York: Tavistok Publications, 1984.
- \_\_\_\_\_. *O Gesto Espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- \_\_\_\_\_. *The Piggie – Relato do tratamento psicanalítico de uma menina*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.
- Wittgenstein, L. "Conversações sobre Freud". *Estética, Psicologia e Religião*. Cultrix, São Paulo, 1970.
- Zarader, M. *Heidegger e as palavras da origem*. Lisboa: Instituto Piaget, 1990.