



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

Instituto de Psicologia

Programa de Pós-graduação em Teoria Psicanalítica

THAIS KLEIN

**A EXPERIÊNCIA PARA A PSICANÁLISE:
SOBRE CORPOREIDADE, TEMPO E
SENTIDO**

RIO DE JANEIRO

2020

THAIS KLEIN

A EXPERIÊNCIA PARA A PSICANÁLISE:
sobre corporeidade, tempo e sentido

Tese de doutorado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Orientador: Julio Verztman

Rio de Janeiro

2020

FICHA CATALOGRÁFICA

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

K64	<p>Klein, Thais. A experiência para a psicanálise: sobre corporeidade, tempo e sentindo / Thais Klein. 2020. 287 f.</p> <p>Orientador: Julio Verztman.</p> <p>Tese (doutorado) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Psicologia, Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, 2020.</p> <p>1. Psicanálise. 2. Corpo humano. 3. Tempo. 4. Fenomenologia. I. Verztman, Julio. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Instituto de Psicologia.</p> <p style="text-align: right;">CDD: 150.195</p>
-----	--

Elaborada por: Adriana Almeida Campos CRB-7/4081

**A experiência para a psicanálise: sobre corporeidade,
tempo e sentido**

Thais Klein

Orientador: Julio Vertzman

Tese de Doutorado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), como parte dos requisitos à obtenção do título de Doutor em Teoria Psicanalítica.

Aprovada por:

Prof.^a Dra. Regina Herzog

Prof. Dr. Jurandir Freire Costa

Prof. Dr. Octavio de Souza

Prof. Dr. Nelson Coelho Jr.

Prof. Dr. Julio Vertzman

RESUMO

KLEIN, Thais. **A experiência para a psicanálise**: sobre corporeidade, tempo e sentido. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) Programa de Pós-graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2020.

Esta tese se insere de uma maneira mais ampla na chamada psicanálise contemporânea e tem como objetivo principal traçar uma noção de experiência para a psicanálise. A partir de um diálogo entre diferentes autores do campo e, mais especificamente, de certas proposições de Winnicott, delinea-se uma noção de experiência caracterizada como um processo de diferenciações e indiferenciações que não pertence nem ao sujeito e nem ao mundo, indissociável da corporeidade, do tempo e do sentido. Essa definição comporta um paradoxo: a experiência é uma das condições de possibilidades para a constituição e continuidade do sujeito, muito embora não pertença ao sujeito propriamente dito. Após esse percurso, algumas dimensões não hierárquicas são traçadas (a experiência de ser, a experiência de fazer, a linguagem enquanto experiência e a experiência analítica). Além disso, propõe-se uma discussão em torno das defesas paradoxais decorrentes da impossibilidade de experienciar em cada uma dessas dimensões. Por fim, o quinto capítulo, a experiência analítica, consiste em uma espécie de justificativa das dimensões descritas até então e da própria noção de experiência, posto que elas só puderam se caracterizar enquanto tal, na medida em que são dimensões da experiência analítica.

Palavras-chaves: Experiência; Corpo; Tempo; Sentido; Fenomenologia; Psicanálise.

RÉSUMÉ

KLEIN, Thais. **L'expérience pour la psychanalyse** : de la corporéité, du temps et du sens. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) Programa de Pós-graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2020.

Cette thèse s'insère d'une manière plus vaste dans ce que l'on appelle la psychanalyse contemporaine. À partir d'un dialogue entre de différents auteurs de ce champ et, plus spécifiquement, de certaines propositions de Winnicott, est esquissée une notion d'expérience caractérisée comme un processus de différenciations et indifférenciations qui n'appartient ni au sujet ni au monde, inséparable de la corporéité, du temps et du sens. Cette définition porte en soi un paradoxe : l'expérience est l'une des conditions de possibilité pour la constitution et la continuité du sujet, bien que n'appartenant pas au sujet proprement dit. À partir de la définition de l'expérience, quelques-unes de ses dimensions non hiérarchiques sont fixées (l'expérience d'être, l'expérience de faire, le langage en tant qu'expérience et l'expérience analytique). En outre, il y est proposé une discussion autour des défenses paradoxales issues de l'impossibilité d'expérencier en chacune de ces dimensions. Finalement, le cinquième chapitre, l'expérience analytique, consiste en une sorte de justificatif des dimensions décrites jusqu'alors et de la notion même d'expérience, étant donné qu'elles n'ont pu se caractériser en tant que telles que dans la mesure où il s'agit de dimensions de l'expérience analytique.

Mots-clés : Expérience ; Corps ; Temps ; Sens ; Phénoménologie ; Psychanalyse.

ABSTRACT

KLEIN, Thais. **The experience for psychoanalysis**: on corporeality, time and meaning. Tese (Doutorado em Teoria Psicanalítica) Programa de Pós-graduação do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro, 2020.

This thesis is inserted, in a broader sense, in the so-called contemporary psychoanalysis and has as its main objective to draft a notion of experience for psychoanalysis. Starting from a dialogue between different authors in the field and, more specifically, from certain propositions made by Winnicott, a notion of experience is delineated, characterized as a process of differentiations and indifferenciations that belongs neither to the subject nor to the world, inseparable from corporeality, time and meaning. This definition contains a paradox: experience is one of the conditions of possibility for the constitution and continuity of the subject even though it doesn't belong to the subject itself. Based on the definition of experience, some non-hierarchical dimensions of it are outlined (the experience of being, the experience of making, the language as an experience, and the analytical experience). Moreover, we propose a discussion regarding the paradoxical defenses due to the impossibility of experiencing in each of these dimensions. Lastly, the fifth chapter, the analytical experience, consists in a sort of justification for the hitherto described dimensions and for the notion of experience itself, given that they could only be characterized as such to the extent that they are dimensions of the analytical experience.

Keywords: Experience; Body; Time; Meaning; Phenomenology; Psychoanalysis.

AGRADECIMENTOS

Certo dia, ministrando uma aula no final da noite para olhos cansados e atentos, afirmei sem titubear: “Freud me falou que (...)”. Não corrigi. Como negar esse ponto de intimidade profunda, essa conversa infinda, que mantemos com amigos de tempos tão distantes? Não, todavia, eu não quero agradecer a Freud, mas aos inúmeros olhos preenchidos de um brilho longínquo, quase apagado pela voracidade da vida, que me salvam da loucura. Aos meus alunos, meus interlocutores reais que assistem tão generosamente meu solilóquio com amigos já findos, só tenho a agradecer pelo afeto e apoio na jornada – deixo de ser puro eco quando uma experiência é atualizada neste espaço chamado por alguns apenas de sala de aula: coitados, olvidam que ele guarda a potencialidade do passado, do presente e do futuro.

Um grande amigo, em uma praia daquelas que só a Bahia desenha com régua e compasso, um dia me disse bem ao seu modo de dizer: “querida, não sei como você aguenta ficar enfiada no consultório o dia inteiro – acho isso um saco, ficar escutando aqueles problemas da classe média carioca”. Um estranhamento familiar me tomou imediatamente: será que eu passo o dia assistindo a miséria desse antro decadente? Mas eu achava que lia roteiros, que me deparava com charadas, jogava xadrez, dançava, dançava, me transportava para Marrakech! A experiência analítica para mim jamais foi monótona – afinal, ela é uma experiência e faz-me ser outra todos os dias. Àqueles que me permitem embarcar nesta viagem – que apenas alguns podem ver – só tenho a agradecer: acordo sempre apertando os cintos, sabe-se lá para onde iremos.

Aliás, travessias nunca me faltaram – um ano de kombi pela América do Sul: jurei nunca mais colocar rodas nos pés. Promessas em vão – alma de pirata, regida pelo orixá das estradas: os quatro anos de doutorado tiveram pés alados. Uruguai, Itália, São Paulo, Barcelona, Portugal, Bélgica, Maranhão, Bahia, França (...) – como diz o simpático compositor: “eu tenho amores e amigos de fato nos lugares onde eu chego”. Agradeço enormemente a todos por tornarem minha jornada povoada de afeto e corpos de verdade – especialmente aos companheiros da cidade das luzes (que mais parece roubar a luz de seus próprios moradores). Elaine, Davi¹, Manu, Gabriel, Juju, Lúcio, Leila, Carine, Natalia, David – pelos cuidados de todo dia. Aïssata, pelo calor do tambor em meio ao gelo francês. François Marty (meu orientador no exterior) e Alberto Konicheckis pela

¹ Ao Davi também devo a organização formal desta tese: entreguei a ele papéis com anotações de quatro anos de referência, e ele ordenou-as com calma e delicadeza.

receptividade e escuta atenta aos meus questionamentos proferidos tão pifiamente.

A luminosidade artificial de Paris não tem um correlato natural na cidade vizinha à minha – lá, onde a feia fumaça apaga as estrelas. Agradeço a todos os amigos e colegas de São Paulo: Bia, Miriam, Felipe e Douglas (que me permitiu inaugurar o EAD na USP), e especialmente ao prof. Nelson Coelho Jr. que me recebeu com generosidade, aceitou o convite para as bancas e consiste em um interlocutor importante deste escrito. Aliás, os interlocutores são inúmeros: ao Octávio de Souza agradeço pelo ouvido atento e pela precisão nas críticas – antes ferrenhas que inexistentes. À Regina Herzog por fazer parte do meu caminho – ainda que não autorize e não tenha ciência, está sempre comigo: costumo brincar que aprendi a escrever (se é que se aprende um dia) graças a ela. Ao Jurandir Freire Costa que de maneira singular consegue unir sabedoria, humor, precisão e delicadeza: agradeço por aceitar participar da banca e pela generosidade em distribuir seu pensamento com serenidade em um mundo tão árido. Não poderia esquecer outro interlocutor – não tão delicado assim: Aluisio de Menezes. Só tenho a agradecer pela influência na minha formação: Granoff, Viveiros de Castro, Theodor Reik, Guimarães Rosa – seres que habitaram nossa loucura compartilhada e são centrais nesta tese.

Certo dia, um colega, ao se apresentar, afirmou: “eu sou fulano, orientador do Julio Verztman”. Estaria nosso orientador desorientado? Se uma profusão de ideias pode ser vista como desorientação..., talvez. A mim, esta profusão sempre ajudou a pensar. O ato falho de meu colega revela, ao meu ver, um aspecto nodal e digno de agradecimento: de orientanda à orientadora, de colega à aluna – só tenho a agradecer ao Julio por ter me permitido construir em conjunto um solo fértil para organizarmos nossas profusões de ideias – espero que jamais orientadas demasiadamente.

Esse solo fértil estende-se no tempo e no espaço: são mais de 10 anos no NEPECC: entradas, saídas, dispersões, produções – muitos me perguntam como, tão errática, permaneci tanto tempo em um mesmo grupo de pesquisa. Ora, a resposta simples: o afeto e a clínica. A clínica, como guia, nos deixa inquietos; o afeto, como base, nos permite relaxar. Agradeço a todos os colegas (Diane, Contança, Bárbara, Ana Carolina, Arthur, Bianca, Carolina, Diego, Elaine, Julia, Luiza, Natalia, Selena, Tatiana, Jôse, Mariana, Camilo e tantos outros que passaram, mas permaneceram) – em especial, Teresa Pinheiro (uma das coordenadoras do NEPECC) e Fernanda Pacheco (pela amizade, suporte e trocas).

Por fim – poderia escrever infinitamente sobre as experiências desses quatro anos, mas há outras travessias a serem descobertas: agradeço a todos aqueles a quem jurei que

não iria agradecer. A cada copo de cerveja, a cada samba na esquina, a cada espetáculo de dança, a cada conversa varando a noite, eu me deliciava com sensação de que pessoas roubavam a minha solidão, me desvirtuavam das minhas teses. Desconfio que foram justamente estes desvios, tão ambivalentes, que puderam sustentar quatro anos de dois doutorados, muito trabalho e muito amor. A vocês, partes de mim, meus pilares, não consigo apenas agradecer, somente (re)existimos: Bel, Vivits, Lu, Julita, Carla, Ana, Iaci, Alice, Romulo, Carlos, Marcelo, Malu, Letícia, Luisa, Gleu, Elaine, Silvia e Fernanda Leite (*in memoriam*).

ESTA TESE RECEBEU SUBSÍDIOS DA AGÊNCIA DE FOMENTO BRASILEIRA CAPES, COM UMA BOLSA DURANTE OS QUATRO ANOS E FINANCIAMENTO NO EXTERIOR – SEM ESTA BASE, O PENSAMENTO NÃO É POSSÍVEL: A EXPERIÊNCIA NÃO FNDARÁ COM A IGNORÂNCIA.

Opinião sobre a pornografia
Wisława Szymborska

Não há devassidão maior que o pensamento.
Essa diabrura prolifera como erva daninha
num canteiro demarcado para margaridas.

Para aqueles que pensam, nada é sagrado.
O topete de chamar as coisas pelos nomes,
a dissolução da análise, a impudicícia da síntese,
a perseguição selvagem e debochada dos fatos nus,
o tatear indecente de temas delicados,
a desova das ideias — é disso que eles gostam.

À luz do dia ou na escuridão da noite
se juntam aos pares, triângulos e círculos.
Pouco importa ali o sexo e a idade dos parceiros.
Seus olhos brilham, as faces queimam.
Um amigo desvirtua o outro.
Filhas depravadas degeneram o pai.
O irmão leva a irmã mais nova para o mau caminho.

Preferem o sabor de outros frutos
da árvore proibida do conhecimento
do que os traseiros rosados das revistas ilustradas,
toda essa pornografia na verdade simplória.
Os livros que os divertem não têm figuras.
A única variedade são certas frases
marcadas com a unha ou com o lápis.

É chocante em que posições,
com que escandalosa simplicidade
um intelecto emprenha o outro!
Tais posições nem o *Kamasutra* conhece.

Durante esses encontros só o chá ferve.
As pessoas sentam nas cadeiras, movem os lábios.
Cada qual coloca sua própria perna uma sobre a outra.
Dessa maneira um pé toca o chão,
o outro balança livremente no ar.
Só de vez em quando alguém se levanta,
se aproxima da janela
e pela fresta da cortina
espia a rua.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1. COSTURANDO UMA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA EM PSICANÁLISE	29
1.1. Um caminho possível para discutir a noção de experiência	31
1.2. Experiência e corporeidade	50
1.3. Experiência e tempo	57
1.4. Experiência e sentido	60
1.5. A experiência entre força e sentido	63
Resumo	67
2. A EXPERIÊNCIA DE SER	71
2.1. Diferentes perspectivas de concepção da intersubjetividade e a experiência de ser	74
2.2. Winnicott e a experiência de ser	80
2.3. A experiência de ser e a corporeidade	83
2.4. A experiência de ser e o tempo	92
2.5. Experiência de ser e sentido	96
2.6. As defesas paradoxais e a (não) experiência de ser	100
Resumo	104
3. A EXPERIÊNCIA DE FAZER	108
3.1. A experiência de fazer	110
3.2. Winnicott e a experiência de fazer	116
3.3. A experiência de fazer e a corporeidade	127
3.4. A experiência de fazer e o tempo	132
3.5. A experiência de fazer e o sentido	136
3.6. As defesas paradoxais na experiência de fazer	140
Resumo	148
4. A LINGUAGEM COMO EXPERIÊNCIA	152
4.1. Um caminho possível para a aproximação da linguagem e a experiência	162

4.2. A linguagem como uma dimensão da experiência.....	170
4.3. A linguagem e a corporeidade.....	178
4.4. A linguagem e o tempo.....	182
4.5. A linguagem e o sentido.....	186
4.6. A linguagem e as defesas paradoxais.....	189
Resumo.....	193
5. A EXPERIÊNCIA ANALÍTICA.....	199
5.1. Um caminho para a discussão da experiência analítica.....	202
5.2. Winnicott e o espaço potencial.....	210
5.3. O terceiro analítico de Ogden: o ponto nodal da experiência analítica.....	213
5.4. O terceiro analítico de Ogden e o conceito de enquadre de Green: perspectivas complementares ou opostas?.....	221
5.5. Uma breve definição da experiência analítica: entre corporeidade, tempo e sentido.....	226
5.6. A experiência analítica: descrição de certos processos.....	228
5.6.1. O holding como um processo na experiência analítica.....	229
5.6.2. Os jogos como processos da experiência analítica.....	232
5.6.2.1. O jogo do esconde-esconde.....	234
5.6.2.2. O jogo da espátula.....	236
5.7. A linguagem e a experiência analítica.....	238
5.8. A experiência analítica e a escrita analítica.....	243
5.9. Aleph e a criação do mundo.....	246
REFERÊNCIAS.....	259

INTRODUÇÃO

“Pensar não é possuir objetos de pensamento, é circunscrever por eles um domínio a ser pensado, que, portanto, ainda não pensamos.”

(MERLEAU-PONTY, 1960/1991, p. 240)

“Inventar é uma coisa que serve para aumentar o mundo.”

(BARROS, 1998, p. 34)

O título do livro de Marchall Berman (1986) – “Tudo que é sólido desmancha no ar” – sempre me chamou atenção, muito mais do que o próprio livro. Esta frase remete, *grosso modo*, à dinâmica capitalista de criação e destruição que caracteriza a modernidade e, com certas particularidades, a pós-modernidade. Uma dinâmica, talvez, melancólica diante de um luto impossível – momento no qual os velhos deuses não mais se sustentam e os novos chegam e partem demasiado rápido. Uma melancolia diante da morte de deus e uma tentativa desesperada de encontrar outros deuses para colocar no lugar, ou uma espera sem fim com a certeza de que nada vai acontecer e a esperança em dois atos – como espera-se por Godott (BECKETT, 2017).

O contexto em que esta tese foi escrita acompanha intimamente o movimento da solidez que se desmancha no ar. Uma primeira dimensão dessa problemática reside no âmbito da minha trajetória pessoal que inclui inúmeras mudanças de casa, mudança de país, viagens que nos fazem ver com outros olhos – em suma, uma verdadeira experiência de tornar-se outro. A possibilidade de se constituir enquanto analista e pesquisadora em uma universidade pública brasileira compõe outra dimensão – os quatro anos de duração desta tese (que talvez se estendam sem bordas) são marcados justamente pelo desmantelamento de posturas mais sólidas que pareciam estar se concretizando após a conclusão dos mestrados e consequentes deslocamentos no âmbito teórico e clínico. Este escrito comporta inevitavelmente um aspecto autobiográfico, um caminho errático e infundável no processo singular de formação de um analista na universidade. Posso destacar também um movimento parecido no contexto político do Brasil – nos últimos quatro anos fomos obrigados a assistir inúmeras destruições (não uso essa expressão remetida a uma lógica de bem e mal) e o surgimento de movimentos que aparentemente visam buscar um deus (mais próximo do Deus do Velho Testamento) para aplacar a angústia diante

do caos e daquilo que se desmancha no ar. Neste contexto, esta tese rema contra a maré – retomando o compositor brasileiro Paulinho da Viola: “o mar não tem cabelos que a gente possa agarrar”. Um esforço de pensamento como o empreendido aqui não se harmoniza com um movimento mais amplo de grupos que tem como pressupostos básicos o ódio de aprender com a experiência (BION, 1975) – o pensamento neste escrito é um pressuposto básico.

Outra dimensão do processo de solidez que se desmancha no ar remete justamente à história da psicanálise. Green (2002) afirma que a crise da psicanálise pós-freudiana é caracterizada pela melancolia de um luto impossível diante da morte de Freud. Frente ao dismantelamento do sólido (incluo aqui os desafios que a psicanálise enfrenta no que concerne ao lugar que ocupa após Freud e paralelamente aos sintomas com que se depara na contemporaneidade), busca-se encontrar um pai (re)fundador ou proclamar novos paradigmas e conceitos que se desmancham no ar antes mesmo de se tornarem sólidos. Esta tese, por sua vez, corre o risco de esvaír-se antes de solidificar-se. Afinal, ela insere-se no que chamamos “psicanálise contemporânea” e, como tal, pode caracterizar-se como uma velha novidade perecível.

Circunscrever uma definição de psicanálise contemporânea consiste em uma tarefa árdua e passível de ser feita por diversos aspectos – é muito improvável que uma tentativa de defini-la consiga abarcar as diferentes perspectivas englobadas pela noção de contemporâneo. Nesta direção, Green (2002), por exemplo, no livro “*Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine*”, começa com um viés histórico seguido de outros aspectos como a questão da técnica, da transferência e contratransferência, os eixos organizadores da psicopatologia, dentre outros. A partir dessa pluralidade, nota-se que o adjetivo “contemporâneo” está longe de ser facilmente circunscrito no campo psicanalítico. Diante desse contexto, dois tópicos que podem caracterizar a psicanálise contemporânea interessam aqui particularmente.

O primeiro deles é consequência de uma trajetória histórica, que será abordada mais detalhadamente ao longo da tese, culminando na possibilidade de um pensamento que Figueiredo e Coelho Jr. (2018) denominam de transmatricial. Inserem-se neste contexto, dentre outros, autores como Anzieu, Green, Ogden e Roussillon – inspirações importantes para este escrito. A expressão “psicanálise contemporânea” abarca mais variáveis do que a noção de pensamento transmatricial, posto que nem tudo que pode ser chamado de psicanálise contemporânea corresponde ao pensamento transmatricial – há certos movimentos (talvez mais melancólicos diante da morte de Freud) que continuam a buscar um mestre frente às questões na atualidade. O campo teórico aberto pelo pensamento transmatricial, por sua vez, articula a possibilidade de reunir conceitos e perspectivas clínicas oriundas de diferentes matrizes do

pensamento psicanalítico² de modo a compreender a natureza das problemáticas geradas e das respostas fornecidas pelos diferentes pontos de vista.

O terreno da psicanálise transmatricial é vasto, parecendo por vezes uma verdadeira Torre de Babel, posto que cada pensador propõe³ um arranjo particular entre as matrizes, produzindo uma série de conceitos novos e, às vezes, pouco duradouros, mas também respostas criativas para os desafios enfrentados pela prática e a teorização psicanalíticas nos últimos anos. Este escrito marca uma linha de continuidade com este esforço, uma vez que se distancia da lamentação melancólica diante da morte de deus, mas insere-se em um mundo politeísta onde diversos deuses dançam (como não haveriam de dançar?). A potencialidade dessa dança comporta um diálogo profícuo e desencontros necessários de modo a alcançar limites e novos caminhos para a natureza dos problemas – “na multiplicidade de dialetos nascidos da língua psicanalítica fundamental, nós ensaiamos ser políglotas, mas nossos esforços são limitados” (GREEN, 1990, p. 80).

Um segundo ponto de apoio para circunscrever alguns aspectos importantes da chamada psicanálise contemporânea, diz respeito ao que Green (2002) denominou de configurações dos eixos da patologia. Ainda de acordo com o autor, se, na época de Freud, a problemática da histeria configurava uma espécie de paciente “típico”, os estados limites ocupam o centro das questões que nos inquietam nos dias de hoje (GREEN, 1990). A noção de estados limites, no entanto, torna-se por vezes uma espécie de “conceito coringa” utilizado com frequência quando não se sabe ao certo como definir alguns fenômenos clínicos – se não parece uma neurose, nem uma psicose: o saco das patologias limite está aberto. Green, todavia, foi um teórico que denunciou esta imprecisão e se propôs a traçar uma definição mais clara, elevando a noção de

² Figueiredo e Coelho Jr. (2018) circunscrevem duas matrizes: a de adoecimento psíquico freudo-kleiniana e da matriz de adoecimento psíquico ferencziana, cada uma das quais associada a uma estratégia de cura. Retornaremos a esta divisão de maneira mais detalhada ao longo da tese

³ Um ponto em comum, todavia, trata-se da importância das obras de Wilfred Bion e de Donald Winnicott como base conceitual.

limite ao estatuto de conceito na psicanálise. Um limite⁴, dessa perspectiva, é considerado uma fronteira móvel e flutuante, sendo impossível de tratá-lo em termos de representação figurada. Esta tese insere-se justamente nesta problemática, o objetivo é fornecer uma positividade ao que está na dimensão do entre – isto implica não conceber os fenômenos nos limites do intrapsíquico ou intersubjetivo, externo ou interno, diferenciação e indiferenciação, corpo e psique (dentre outros) a partir de conceitos criados como intermediários epistêmicos, isto é, que fazem uma ponte entre os dois extremos. A tensão entre os polos deve ser mantida⁵, e um esforço de pensamento é o estofa para esta empreitada.

Retomando os quatro princípios de funcionamento mental que se sobrepõem e se interconectam na teoria do pensar de Bion, destacados por Ogden (2019), pode-se dizer que o pensamento é movido pela necessidade humana de conhecer a verdade; para que ele ocorra é necessária a presença de duas mentes; a capacidade de pensar se desenvolve com a reconciliação de pensamentos que surgem da própria experiência emocional; e o sonhar é protótipo do pensar. Cada um desses quatro princípios, seguindo as indicações de Ogden (2019), não começa a partir de uma tensão pulsional, mas da experiência emocional vivida.

Para Bion, a necessidade humana de conhecer a verdade de sua própria experiência é o mais fundamental ímpeto do pensar. Esta tese, portanto, insere-se neste esforço e deve ser lida como uma necessidade de conhecer a verdade, engendrada por ao menos duas mentes e que se aproxima do sonhar – veja bem, não se trata do pensamento em si, consumado e pronto para ser devorado pelo leitor, mas do movimento mesmo do pensar. Talvez por isso, ela não parta da

⁴ Uma discussão interessante, que, todavia, não ganhará maior espaço neste escrito, consiste na distinção entre as noções de limite, fronteira e limiar. Com inspiração na obra de Walter Benjamin, Gondar (2014) se aprofunda nesta temática, destacando uma diferença entre fronteiras e limiares, sendo o limiar, nas palavras de Benjamin (2006, fragmento M26, p. 535), “rigorosamente diferenciado de fronteira. O limiar é uma zona. Mais exatamente, uma zona de transição. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* (inchar, entumescer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados”. Ao longo desta tese, ficará evidente para o leitor que mesmo utilizando prioritariamente a noção de limites tal como proposta por Green (1990) e, por vezes, “fronteiras”, a sua definição é considerada mais próxima de um limiar (entendido enquanto uma zona de transição) do que de uma fronteira fixa e bem demarcada. É preciso deixar explícito também que não me refiro à questão dos estados limites ou das patologias limites, mas de uma aproximação da noção de limite tal como formulada por Green (1990) ou do que Roussillon (1991) chama de “situações limites”. Esta última consiste em situações que funcionam como reveladoras de experiências ou questões que são acessíveis em sua plenitude apenas remetidas à questão dos limites. Não estão, portanto, necessariamente articuladas a uma nosologia específica (muito embora guarde íntima relação com os estados limites, as patologias narcísicas etc.) – a própria noção de situações limites desloca um encerramento em si mesmo, na dinâmica intrapsíquica, para remeter a uma problemática que só pode ser concebida enquanto tal no plano interspíquico (ROUSSILLON, 1991).

⁵ É evidente que a perspectiva desta tese consiste em um recorte e, como todo recorte, deixa de fora uma série de questões. Conforme aponta Green (1990), apesar de movimentos ao longo da história com ênfases prioritariamente em uma destas vertentes, a psicanálise contemporânea deve inserir-se no esforço de trabalhar com as dimensões intrapsíquica (e questões como a sexualidade, o Édipo, a culpa) e intersubjetiva (GREEN, 1990). Muito embora não seja necessário enumerar todas as discussões que este escrito tangencia sem abordar, é preciso destacar que sobretudo a dimensão intrapsíquica é pouco, senão nada, destacada. Este recorte é uma escolha – mesmo sabendo da importância dessa dimensão para uma discussão mais completa.

dimensão de pensamentos prontos, mas se fixe na sua própria origem: a experiência emocional vivida.

Ainda seguindo as indicações de Bion (1992), “toda experiência emocional de conhecimento obtido é ao mesmo tempo uma experiência emocional de uma ignorância não iluminada” (p. 275). Um dos princípios de funcionamento mental de Bion (e destacados por Ogden [2019]) consiste em uma tolerância ao não saber – e talvez na própria presença do não saber. Tudo aquilo que o leitor encontrará neste escrito parte dessa presença maciça do não saber, sentida, por vezes, como ausência, que caracteriza necessariamente a experiência analítica. A experiência emocional vivida que consiste no ponto de partida desta tese não é solipsista (são necessárias ao menos duas mentes) e coincide com uma experiência analítica que será retomada no último capítulo⁶. Neste ponto, uma afirmação precoce é necessária na esperança de que sua validade seja atualizada pelo leitor ao longo desta travessia: a experiência analítica diz respeito a uma dimensão da experiência que comporta uma série de outras dimensões – e, certamente, a única a partir da qual um psicanalista pode ancorar suas hipóteses. Se esta não constituísse uma dimensão da experiência com suas especificidades, qual seria, então, a articulação entre psicanálise e experiência?

Ora, apesar de ser marcada pela filosofia, pela literatura e pela dança, esta tese é psicanalítica, posto que tudo aquilo que pôde ser escrito remete a uma experiência analítica que será desvelada ao leitor apenas nas últimas linhas – o sentido deste escrito, portanto, não pode ser exposto de saída: espera-se que seja produzido *a posteriori*, em um tempo não cronológico, característico do sonhar. Introduzir o leitor nesta jornada é uma tarefa árdua, uma vez que enquanto uma aposta, o formato não comporta de antemão suas possibilidades de ressonâncias. Pode-se dizer que a discussão empreendida aproxima-se daquilo que Green (GREEN; URRIBARRI, 2019) designa como “pensamento clínico”, isto é, um modo específico de racionalidade que emerge da experiência clínica e, simultaneamente, configura-se como responsável pela sua fundação. Sendo assim, mais do que retomar certos pensamentos, trata-se de trabalhar junto ao processo mesmo de pensar que, por sua vez, é indissociável de uma experiência. Mas o que é a experiência?

⁶ No primeiro desenho deste escrito, as considerações desenvolvidas ao longo do quinto capítulo encontravam-se no primeiro capítulo. No entanto, após algumas modificações, o formato atual prevaleceu. Dessa forma, intenta-se evitar um didatismo capaz de diminuir a potência da discussão.

O primeiro objetivo desta tese, consiste, portanto, em circunscrever uma noção de *experiência*⁷ a partir da psicanálise e para a psicanálise. Para ajudar a dar contorno ao nosso caminho, a fenomenologia, mais especificamente a filosofia de Merleau-Ponty, estará a todo momento como uma espécie de pano de fundo e de guia para os impasses. Isso, porque a noção de “mundo da vida” (*Lebenswelt*) de Husserl pertence a um eixo de um projeto filosófico constituído como alternativa às filosofias centradas na atividade da consciência entendida como potência ou substância pensante distanciada do mundo. As concepções do chamado “segundo Husserl”, consolidadas em torno da noção de *Lebenswelt*, abrem espaço para uma filosofia da experiência vivida, do contato antepredicativo ou pré-reflexivo com o mundo. A noção de intencionalidade da consciência, ao negar a possibilidade da consciência em estado puro, sem objeto, se distancia dos pressupostos dualistas do cogito cartesiano, posto que não existe um “eu penso” sem o mundo vivido. Conforme aponta Reis (1999), de Descartes até Kant⁸ a consciência individual foi na maior parte das vezes tomada como ponto de partida privilegiado para o conhecimento. O cogito cartesiano “penso, logo existo” é um ponto central dessa perspectiva na qual uma espécie de solipsismo destaca-se e o mundo ao redor é reduzido, muitas vezes, a uma questão epistemológica – o solipsismo é um preço pago por reduzir a subjetividade à mente.

A psicanálise, por sua vez, marca um ponto de inflexão na história das teorizações sobre a experiência. Afinal, a postulação freudiana do inconsciente coloca em questão o próprio sujeito da experiência: a noção de inconsciente sinaliza o ápice da crise do conceito moderno de experiência, fundado sobre o sujeito cartesiano. Remetida claramente a uma terceira dimensão, a um isso, a experiência inconsciente não é, de fato, uma experiência subjetiva, não é uma experiência do eu. A psicanálise implica necessariamente que a experiência não pertence ao sujeito. É nesse sentido que Figueiredo (2002) afirma que: “O ‘inconsciente’ psicanalítico não veio absolutamente para ocupar um lugar central, para assumir uma posição de origem da história ou de fundamento da experiência (funcionando como um texto subliminar que organizasse dos bastidores os jogos da consciência), mas, ao contrário, para destituir a subjetividade de qualquer centro e de qualquer originalidade, problematizando em definitivo a própria noção de experiência” (p. 25).

⁷ Em português, segundo Larrosa (2004), a palavra experiência deriva do latim *experiri* (provar). O radical *periri* é encontrado também em *periculum* (perigo); a raiz indo-europeia *per* indica travessia, percurso, passagem (e compõe, entre outras, a palavra *peiratês*, pirata); A palavra experiência também é composta pelo radical *ex* que conota algo próximo a “exterior”. Nesse sentido, mais do que uma vivência pessoal, procurarei destacar o sentido de “experiência” articulado a algo próximo de uma travessia não necessariamente vivida como interioridade.

⁸ O autor aponta que muito embora Husserl abra espaço para um distanciamento dessa perspectiva, ainda encontramos nele uma centralidade da consciência.

Retomando o caminho empreendido por Merleau-Ponty (1960/1991)⁹, ao revisitar a teoria de Husserl, o filósofo também descentra a questão da consciência, lançando mão da intencionalidade como marca de qualquer fenômeno da experiência vivida. No prefácio do livro “A fenomenologia da percepção”, Merleau-Ponty destaca que a fenomenologia é uma filosofia “para qual o mundo está sempre ‘ali’, antes da reflexão, como uma presença inalienável” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 1). O esforço, nesse sentido, é de reencontrar esse contato com o mundo” (p. 3). A experiência, dessa perspectiva, não pode ser concebida como psicológica, introspectiva ou como experimentação passiva de estímulos, mas como uma abertura para o mundo (BEZERRA, 2007). Não se trata, portanto, de uma experiência “subjéctiva”, uma vez que “(...) não há homem interior; o homem está no mundo, e é no mundo que ele se conhece” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 5).

A partir destas considerações, conceituar a experiência na psicanálise implica circunscrever uma noção que não pertença a um sujeito pensante, mas que articule as engrenagens entre eu e o mundo. Isso, porque uma noção surge sempre como destino a um problema – qual seria então o questionamento que exigiu esta definição de experiência? Trata-se sobretudo da necessidade de se aproximar da problemática dos limites, tal como exposto por André Green (1990) – não necessariamente das patologias-limite, mas da possibilidade de considerar o limite entre eu e o outro, enquanto fronteira móvel e flutuante, como uma questão central.

Este movimento está em consonância com um cenário mais amplo no contexto psicanalítico: ora, seguindo as indicações de Green (1990), uma das questões que caracteriza e atravessa a psicanálise contemporânea consiste justamente na discussão sobre os limites. A noção de experiência delineada nesta tese, portanto, não pode ser considerada como subjéctiva ou pertencente a um sujeito encerrado em si, mas deve perseguir este “reino do entre dois”, para usar uma expressão de Pontalis (2005).

A tarefa inicial do primeiro capítulo será, portanto, a partir de diferentes autores, costurar um caminho possível para a definição da experiência na psicanálise. Considerando que a tensão deve ser mantida nos limites, a discussão será empreendida através de um diálogo entre diferentes proposições e interpretações ao longo da história da psicanálise que visam encontrar

⁹ Neste trecho, fica claro que a questão ultrapassa a noção de pensamento: “se o outro deve existir para mim, é preciso que seja primeiro abaixo da ordem do pensamento. Nessa região o outro é possível porque a abertura perceptiva não pretende o monopólio do Ser e não institui a luta mortal das consciências.” (MERLEAU-PONTY, 1960/1991, p. 214). Alerto que a quantidade de citações literais do texto de Merleau-Ponty deve-se a uma impressão, compartilhada com Pontalis (2005), de que o texto do autor traz uma riqueza poética, tornando quase impossível não imitar o seu estilo. Na tentativa de não mimetizar o estilo de Merleau-Ponty, optei por reproduzir alguns trechos que considero elucidativos para a discussão.

uma possibilidade entre uma perspectiva subjetivista, entendida como um posicionamento que coloca o sujeito como via privilegiada no acesso ao mundo, e uma perspectiva objetivista (que afirma a supremacia do mundo em relação ao sujeito)¹⁰. Este caminho iniciou-se com a constatação de que, muito embora seja possível circunscrever na obra freudiana algumas considerações sobre a experiência desde os chamados escritos pré-psicanalíticos – tal como no contexto da “experiência primária de satisfação” (FREUD, 1950[1895]/1977f) –, não há uma definição mais explícita sobre o assunto. Ademais, pode-se observar uma oscilação – a partir de diferentes interpretações – entre estas duas posições (subjetivista e objetivista) e, simultaneamente, certos caminhos que vislumbram um deslocamento desses polos. Esta constatação torna a discussão árdua, mas interessante, posto que permitirá um passeio por diferentes interpretações de passagens da obra freudiana, bem como um diálogo profícuo com outros autores que deram continuidade a certas discussões passíveis de engendrar destinos dissonantes em relação a estes polos. Dentre eles, estão as contribuições de Ferenczi sobre a mutualidade e as noções de identificação projetiva e de fantasia de Melanie Klein e Suzan Isaacs – proposições que implicam na valorização dos processos psíquicos em relação aos mecanismos psíquicos, tornando central a problemática da articulação entre externo e interno.

Neste contexto, Ogden (2009) assinala que estas noções são centrais para uma espécie de virada na psicanálise da era “Freud-Klein” para a era “Bion-Winnicott”. Bion, por sua vez, retoma a noção de identificação projetiva, tornando-a uma atividade básica para comunicar emoções e a origem do pensar: o que permitirá vislumbrar um caminho possível para certa noção de experiência na psicanálise. No entanto, é na obra de Winnicott que serão encontrados os maiores subsídios para, enfim, traçar com mais precisão uma definição de experiência na psicanálise. Isso, porque, seguindo as indicações de Pontalis (2005) e Roussillon (2011a), Winnicott é um psicanalista cujo cerne das questões se articula a um reino entre dois ou, dito de outra forma, ao paradoxo – deixando entrever mais claramente uma tentativa de ultrapassamento das posições subjetivista e objetivista.

¹⁰ Estas duas posições (subjetivista e objetivista) foram destacadas e definidas neste escrito como disposições mais gerais em termos da forma de articular sujeito e objeto. Merleau-Ponty (1945/2015) se refere mais especificamente ao idealismo e ao realismo como pares de opostos diante dos quais a sua discussão sobre a percepção vislumbra um outro caminho. Tanto o idealismo quanto o realismo consistem em correntes do pensamento ocidental que comportam uma larga história em diferentes campos. Diante desse quadro, a escolha de usar as expressões mais gerais designadas como “subjetivismo” e “objetivismo” se ancoram em ao menos duas razões. A primeira delas consiste em desviar de uma discussão mais complexa e que, se fosse empreendida de maneira rigorosa, se apartaria enormemente do objetivo deste escrito. Além disso, as noções de ideia e realidade possuem particularidades no campo psicanalítico e são de difícil definição – fato que simultaneamente impediria uma coincidência absoluta entre a tradição do pensamento ocidental calcado nestas duas nomenclaturas e a psicanálise, bem como exigiria um esforço desnecessário de defini-las neste campo.

No entanto, assim como Freud, Winnicott não define mais precisamente a experiência. Diante dessa constatação, partindo de uma das assertivas mais precisas de Winnicott, todavia pouco clara, sobre essa noção – encontrada em uma carta a Money Kyrle¹¹ –, algumas diretrizes para uma possível definição da experiência serão traçadas. Trazendo a filosofia de Merleau-Ponty como uma espécie de lanterna que ajudará a iluminar os pontos obscuros, um caminho torna-se mais palpável. A experiência será, então, circunscrita como um processo de diferenciações e indiferenciações que não pertence nem ao sujeito e nem ao mundo, indissociável da corporeidade, do tempo e do sentido. Esta definição comporta um paradoxo que se sustentará ao longo de todo escrito: ao mesmo tempo em que engendra limites, é constituída por um processo que não comporta limites mais bem definidos. Ou, dito de outra forma, a experiência é uma espécie de condição de possibilidades para a constituição e continuidade do sujeito, muito embora não pertença ao sujeito propriamente dito. Sendo assim, não se pode falar separadamente daquele que tem uma experiência e daquilo que é experienciado. A expressão *ter* uma experiência já coloca problemas de saída, pois a experiência não pressupõe um sujeito que a possui. Recorrendo às proposições de Heidegger (1959/2016), seria mais preciso conceber a expressão “fazer uma experiência” – nestes termos o fazer não significa que somos os operadores da experiência; fazer aqui remete a passar através, acolher aquilo que nos toma e nos submeter a isto – o que permite dizer que uma experiência acontece.

Nesta direção, ainda perseguindo uma melhor definição da experiência, o primeiro capítulo também terá como tarefa esmiuçar melhor três eixos indissociáveis a esta noção: a corporeidade, o tempo e o sentido – além de diferentes autores da psicanálise, seremos acompanhados neste percurso por interlocuções no campo da filosofia (principalmente Merleau-Ponty e Bergson), da literatura e da arte. No que concerne à corporeidade, entre autores da psicanálise e a filosofia de Merleau-Ponty, uma lógica ao mesmo tempo interna e externa será central: não se trata de um corpo próprio, mas de uma abertura permanente para o mundo. Em relação ao tempo, faz-se importante ressaltar que o objetivo não é articular tempo e experiência: a experiência não *possui* um tempo. A partir de um diálogo entre Merleau-Ponty, Winnicott, Meltzer e Bergson, será assinalada a necessidade de conceber a experiência como necessariamente temporal. Trata-se de um tempo que dura, um processo que possui uma continuidade, mas que produz diferenças. A discussão sobre o sentido torna-se mais extensa e complexa, uma vez que este é usualmente articulado ao sujeito, à mente e/ou ao pensamento.

¹¹ A saber: “a experiência é um trafegar constante na ilusão, uma repetida procura da interação entre a criatividade e aquilo que o mundo tem a oferecer” (WINNICOTT, 1987[1952]/2005a, p. 53).

Ora, como, a partir dessa noção de experiência, seria possível tornar o sentido produto de um sujeito? O sentido, da perspectiva da experiência, não será tomado como fruto de uma mente, do pensamento ou da linguagem, mas como indissociável da própria experiência.

Muito embora a tarefa de definir a experiência se estenda sem bordas durante todo o percurso da tese, o último esforço do primeiro capítulo consiste em articular as noções de força e sentido de modo a enfim circunscrever um caminho consistente. Isso, porque será assinalada a necessidade de caracterizar uma espécie de motor que engendra a experiência. Um motor, neste contexto, não pode ser concebido em termos de um vetor impulsionador tal como a força na física newtoniana: aquilo que move a experiência é atualizado simultaneamente pela própria experiência. O tempo não é linear em termos de causa e consequência: para tal, a noção de criatividade primária de Winnicott e sua dupla origem (filogenética e ontogenética) será central.

Ainda nas últimas linhas do primeiro capítulo, atenta-se ao fato de que se uma experiência pode acontecer a partir de um processo que concatena uma série de características específicas, ela pode simplesmente não acontecer. Seguindo as indicações de Roussillon (1991) que, remetendo-se a Winnicott, aponta para uma distinção importante entre os paradoxos do processo maturacional e as defesas paradoxais – o primeiro capítulo encerrar-se-á justamente considerando a não experiência. Isso, porque, enquanto os paradoxos dos processos maturacionais apresentam-se como formações intermediárias entre a realidade externa e a realidade interna¹², as defesas paradoxais constituem-se como defesas contra a realidade interna e/ou realidade externa. Nesse contexto, torna-se impossível uma indistinção entre estes dois polos: uma sobreposição de uma realidade externa avassaladora e uma tentativa de assegurar os limites sem que se configurem como fronteiras móveis e flutuantes são dois aspectos que caracterizam as defesas paradoxais.

O desenho do primeiro capítulo está, portanto, traçado: uma costura na história da psicanálise a partir de diferentes autores que permitem vislumbrar um caminho entre o subjetivismo e o objetivismo, uma definição de certa noção de experiência e simultaneamente seus três eixos (corporeidade, tempo e sentido) e, por fim, uma discussão em torno da não experiência, mais especificamente, das defesas paradoxais. Este formato, por sua vez, servirá como uma espécie de molde para os três capítulos que se seguem. Isso, porque, após definir certa noção de experiência, algumas dimensões serão traçadas (experiência de ser, experiência de fazer, a linguagem enquanto experiência e a experiência analítica) – sempre a partir dos eixos

¹² Constatação que se aproxima da própria noção de experiência, guardando diferenças que serão esmiuçadas ao longo do texto.

corporeidade, tempo e sentido, bem como de certas defesas paradoxais características de cada dimensão.

Muito embora considere enfadonha a apresentação detalhada de cada um desses capítulos, posto que, além dos desdobramentos do primeiro, as diferentes dimensões da experiência deveriam todas caber no último capítulo – a experiência analítica –, algumas considerações precisam ser antecipadas para o leitor. O estofo desta tese, apesar de consistir em um esforço do pensamento, não é o pensamento propriamente dito – a experiência aqui delineada ancora-se sobretudo em uma experiência pré-reflexiva que foi caracterizada como a experiência de ser. Isso, porque o paradoxo da própria noção de experiência revela-se central em todas as suas dimensões: apesar de se configurar como uma condição de possibilidade para o advento de fronteiras mais bem delineadas entre eu e o mundo, a experiência não pertence a um sujeito. A questão de como se começa a ser articula-se necessariamente a uma discussão em torno do que se convencionou chamar no campo psicanalítico de intersubjetividade – ora, o ponto de partida da possibilidade de ser configura-se a partir de uma indiferenciação primária entre sujeito e objeto ou há de saída alguma separação (ainda que embrionária)? Essa será uma problemática central no segundo capítulo.

Tratando esses dois posicionamentos como dois lados da mesma moeda, certas noções como a de carne e quiasma de Merleau-Ponty, a de sincretismo e ambiguidade de Bleger, serão utilizadas para destacar outra forma de se conceber o problema da intersubjetividade, a saber, a partir da simultaneidade entre diferenciações e indiferenciações. Da perspectiva da experiência, a questão da intersubjetividade não poderá ser tomada a partir de uma fusão, ou de uma relação, mas de um processo que comporta diferentes posições, impedindo a concepção uma coincidência absoluta ou uma separação de duas unidades autônomas de saída. A partir de certas considerações de Winnicott sobre a possibilidade de ser, será assinalado o fato de que o bebê precisa tornar-se o seio para ser, bem como o seio precisa não ser inteiro para que o bebê possa sê-lo: a possibilidade de ser é definida por dois movimentos heterogêneos que se encontram, mas não se fundem. Dessa perspectiva, ao tornar-se o seio, uma ilusão de que o mundo foi criado é estabelecida: a ilusão de criar o mundo é uma das possibilidades de atualização da criatividade primária que é concebida como um motor paradoxal da experiência de ser. Ademais, como uma experiência pré-reflexiva, a experiência de ser está intimamente articulada a uma dimensão da corporeidade bastante difícil de ser definida (ainda que este esforço seja empreendido no segundo capítulo), a saber: a sensorialidade. Alguns autores como Konicheckis, Aulagnier, Anzieu e Ogden (cada um à sua maneira) serão interlocutores importantes no sentido de enfatizar a sensorialidade como base da experiência de ser e, portanto,

articulada ao tempo e ao sentido – impendendo que a sensorialidade seja concebida apenas como uma presença bruta que necessita ser elaborada. O tempo, neste contexto, não será delineado como o tempo simbólico, o tempo dos relógios dos humanos – através de um diálogo com diferentes autores, o aspecto rítmico da experiência de ser será ressaltado, enfatizando sua articulação à continuidade de ser que, por sua vez, associa-se ao sentido.

Diante desse quadro, a primeira dimensão da experiência contemplada precede a constituição de um sujeito e de um objeto, configurando-se como um processo de diferenciações e indiferenciações sobretudo sensoriais, e engendra o sentido como continuidade de ser. Esta é a base de todas as dimensões da experiência, sendo a continuidade de ser atualizada tanto na experiência de fazer quanto na experiência da linguagem. A experiência de fazer, por sua vez, articula-se a uma possibilidade de constituição de um *self* enquanto processo de semelhança e diferença – a discussão deslocar-se-á da indagação de “como se começa a ser?” (relativa à experiência de ser) para “como é que se diferencia do outro?”. Após um passeio por diferentes perspectivas psicanalíticas que visam dar um destino a essa questão, as proposições de Winnicott sobre o olhar da mãe enquanto espelho, o objeto transicional e o espaço potencial, articuladas à noção de dialética sem síntese de Merleau-Ponty, ajudarão a estabelecer um caminho possível para delinear a experiência de fazer. A discussão permitirá circunscrever uma definição da experiência de fazer como um processo que comporta um duplo e engendra a diferença, abrindo espaço para a construção de símbolos (entendido como uma tensão entre a diferença que é capaz de fazer-se semelhança). A experiência de fazer será articulada às dimensões do sonhar, do brincar e, evidentemente, do fazer: dois polos são entrevistados *a posteriori*, alguém faz algo. Em associação a estes aspectos, algumas considerações sobre a criatividade e a noção de verdadeiro *self* serão traçadas, procurando definir este último como um processo de “personalização descentrado de si mesmo e nunca acabado” cujo efeito é a vivência pessoal (comportando necessariamente a corporeidade) que une em um fluxo contínuo o presente, o passado e o futuro.

Talvez a discussão mais complexa e controversa que o leitor encontrará neste escrito consista em uma outra dimensão da experiência articulada ao símbolo: a linguagem enquanto experiência. Ora, se durante os três primeiros capítulos foi defendida a perspectiva de que as dimensões da experiência não são sobrepostas hierarquicamente e que a experiência não pertence a um sujeito, como conceber a linguagem como roupagem do pensamento ou tratá-la como um marco que engendra o abandono da sensorialidade ao plano do indizível? Para melhor definir a linguagem enquanto experiência, o primeiro esforço, ainda que superficial, consistirá em um livre mapeamento de algumas diferentes posições sobre a linguagem na psicanálise,

retomando uma concepção representacional que pode ser apreendida da obra freudiana, certos comentários sem mais aprofundamento sobre o pensamento estruturalista, além de uma perspectiva que pressupõe uma espécie de linguagem corporal. A partir dessa discussão, outros colaboradores que engendram críticas e linhas de continuidade em relação a estes paradigmas entrarão em cena. Dentre eles, estão certas considerações sobre o pensamento de Ferenczi no que concerne a uma possível mimese na gênese linguística – posição que recebe algumas críticas devido a uma espécie de simplicidade principalmente no que diz respeito à relação entre as palavras e as coisas, mas que serve de inspiração (em relação ao aspecto mimético) para um melhor desenvolvimento da linguagem enquanto experiência; e breves comentários de André Green e algumas questões levantadas por Ogden – principalmente na intenção de considerar a linguagem enquanto ato de expressão. Muito embora Merleau-Ponty e Suzane Langer configurem-se como interlocutores importantes, a linguagem enquanto experiência será delineada a partir da possibilidade de a própria psicanálise acrescentar algo à certa concepção de linguagem. A psicanálise não será tomada como uma ilustração desses pontos de vista: as proposições em torno da comunicação no pensamento de Winnicott, articuladas ao objeto transicional e à sua noção de símbolo, serão centrais para uma discussão em torno da gênese da linguagem enquanto uma dimensão da experiência. A linguagem, portanto, será considerada um modo específico de comunicação, uma vez que está ligada ao símbolo – entendido como separação e união em relação ao mundo –, sendo seu caráter simbólico engendrado por uma situação paradoxal entre interno e externo. Ao se configurar como uma dimensão da experiência, a linguagem será vinculada a uma necessária atualização das outras dimensões sem as recobrir: ela atualiza a continuidade de ser, configurando também uma experiência pré-reflexiva, e consiste em um dos aspectos da experiência de fazer – sendo caracterizada a partir dos três eixos centrais da noção de experiência (corporeidade, tempo e sentido).

Neste ponto, é preciso ressaltar que a divisão nos moldes acadêmicos aqui proposta é demasiadamente artificial para introduzir as diferentes dimensões da experiência, posto que elas não configuram posições enrijecidas e hierárquicas, mas dizem respeito a modos específicos da experiência que coabitam a experiência analítica. Para compreendê-las em sua totalidade, é preciso ler até as últimas linhas: certa paciência é exigida do leitor nesta empreitada; espero que o esforço seja recompensado. Isso, porque a experiência analítica, último capítulo desta tese, consiste em uma espécie de justificativa *a posteriori* de tudo que foi escrito até então: fornecê-la na introdução enviesaria toda a potencialidade que se espera desse formato. O quinto capítulo possui, portanto, uma configuração diferente dos três que compõe o miolo da tese: além de mais interno ao campo da psicanálise, ele consiste simultaneamente em uma justificativa e uma

aposta. Uma justificativa das considerações e do formato dos quatro primeiros capítulos e uma aposta no sentido de extrapolar uma mera exemplificação da experiência analítica ou de retrazá-la de modo consistente em termos teóricos – afinal, os outros capítulos desenvolvidos até então deveriam todos caber dentro deste: seria um desperdício reduzir a complexidade dessa tarefa a uma escrita enciclopédica.

Diante desse desafio, um percurso tortuoso e talvez demasiado extenso será traçado a partir de certas discussões. A primeira delas visará assinalar algumas possibilidades ao longo da história da psicanálise que, de uma maneira geral, configuram a passagem de uma problemática resumida na pergunta de “como se conhece o outro?”, para uma discussão que envolve a indagação sobre como se entra em contato com o outro – a ênfase deixa de estar no conhecimento de uma parte em relação à outra para destacar a possibilidade de um contato entre os sujeitos: caminho aberto para a discussão da experiência analítica. Após esmiuçar através de diferentes perspectivas esta possibilidade, principalmente articuladas ao que Green (1990) denomina de configurações de terceiridade, algumas situações possíveis articuladas à experiência analítica serão contempladas – trata-se da descrição de certos processos que podem se desenvolver no contexto de análise. Por fim, o quinto capítulo encerrar-se-á justamente com a experiência emocional vivida (para resgatar a expressão de Bion) que foi o ponto nodal de inflexão do pensamento aqui depreendido¹³. Alguns questionamentos, retomados adiante, merecem ser introduzidos de antemão ao leitor. Ora, como se escreve sobre uma experiência? Como relatar a situação analítica sem transformá-la em uma narrativa linear e sem vitalidade? Como ser fiel ao que, da perspectiva da experiência, caracteriza o próprio processo de análise?

Mais do que exemplificar tudo o que foi dito até então, seguindo as indicações de Ogden (2005), a estrutura da escrita de uma situação analítica deve buscar fornecer vitalidade às ideias que estão sendo criadas junto com o leitor e não apenas tentar reproduzir (ou representar) o que aconteceu no *setting* analítico. Retomando a função simultaneamente de justificativa e de aposta, para além de um efeito conclusivo, o que se espera desse relato consiste em uma possível ressonância entre esta experiência e o campo conceitual discutido ao longo da tese – uma articulação entre ambos não produz uma síntese final, mas engendra uma tentativa paradoxal de despir-se e vestir-se de todo o universo conceitual abarcado até então no sentido de recriar uma experiência.

¹³ Conforme será mais bem detalhado ao longo deste escrito, trata-se de uma situação clínica que teve lugar no âmbito de pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade (NEPECC). O paciente foi recebido pelo núcleo a partir de um desenho de pesquisa clínica que engloba como critério para a recepção dos sujeitos certas queixas em torno de sintomas compulsivos e atendido por mim ao longo de cinco anos no ambulatório do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Assim como na experiência analítica, na escrita o uso da linguagem não serve somente para descrever, mas para criar um efeito entre aquele que escreve e aquele que lê: recriar uma experiência é criar uma linguagem que expressa a maneira pela qual se pode experienciar sob certas circunstâncias. O último capítulo consiste, portanto, em uma aposta: uma aposta de que este percurso, mais do que definir e recontar uma experiência analítica, possa engendrar uma experiência entre o leitor e este escrito. Quem sabe assim o processo nunca findo da solidez que se esfacela no ar, ao invés de ensejar uma melancolia diante da destruição de certas garantias, servirá como uma dança em que certos humanos possam sonhar.

1. COSTURANDO UMA NOÇÃO DE EXPERIÊNCIA EM PSICANÁLISE

“Neste mundo não existe estabilidade. Quem será capaz de exprimir o significado das coisas? Quem pode prever o voo que uma palavra descreve depois de dita? É um balão que plana sobre as árvores. E o esforço de conhecer é sempre inútil. Tudo é experiência e aventura. Constantemente formamos novas combinações de elementos desconhecidos. O que está por vir?”

(WOOLF, 2011, p. 86)

Quando comecei a escrever esta tese, o formato imaginado correspondia ao que estamos habituados a fazer nas pós-graduações. Como bons seguidores do pai da psicanálise, a metodologia de pesquisa é quase uma regra: iniciamos com um estudo aprofundado da obra freudiana para, em seguida, tecer as consequências, desdobramentos e, por fim, aproximar ou, nos melhores casos, apresentar contribuições para a questão. Muito embora esta “fórmula” possa empobrecer ou enrijecer a pesquisa em psicanálise, não é mera coincidência que ela se repita. A obra freudiana, além de base de todo o aparato psicanalítico, comporta uma pluralidade que exige um constante retorno à leitura dos textos. No entanto, ao longo das inúmeras retranscrições que este escrito sofreu, outro percurso foi ganhando espaço. Este consiste em destacar os pontos importantes para a constituição de certa noção de experiência na psicanálise e, a partir deles, ir tecendo a contribuição de diferentes autores – é claro que dentre eles está Freud. Sendo assim, o exercício de circunscrever uma definição de experiência articula-se inevitavelmente ao contexto da psicanálise contemporânea e transmatricial. Isso, porque, diante dessa aparente dispersão, não pretendo encontrar um terreno comum ou invariáveis no plano dos conceitos, mas fazer uma travessia costurando e recortando a partir das exigências do caminho – como o próprio trabalho analítico nos exige. A obra de Winnicott, todavia, terá um espaço maior nesta trajetória, posto que traz contribuições que constituem o cerne de certa noção de experiência que pretendo circunscrever.

Antes de apresentar os pontos norteadores, é preciso justificá-los. Afinal, por que delinear uma noção com diretrizes específicas? Uma noção surge sempre como resposta a um problema – qual seria então o problema que exigiu esta definição? Conforme destacado anteriormente, esta questão talvez só se torne evidente para o leitor *a posteriori*, nas últimas

linhas desta tese, uma vez que tudo o que foi escrito só pôde tomar este formato devido à experiência analítica – esta engendrou a necessidade de circunscrever uma noção de experiência que se aproxime da questão dos limites¹⁴. Sendo assim, uma noção de experiência não pode inserir-se nos contornos de um corpo ou subjetividade individuais definidos – é preciso que o limite não seja estático, mas uma problemática.

Nesse sentido, a fenomenologia e, mais especificamente, as proposições de Merleau-Ponty servem como uma espécie de pano de fundo que guiará nosso percurso pela psicanálise. Isso, porque, no prefácio da “Fenomenologia da percepção”, Merleau-Ponty (1945/2015) enfatiza o propósito de Husserl de retornar às coisas. Nas suas palavras: “retornar às coisas mesmas é retornar a este mundo anterior ao conhecimento” (p. 4). Dessa perspectiva, a experiência não está destacada do mundo, ou seja, não pode ser concebida como interna ou apenas relacional, ela “não provém de meus antecedentes, de meu ambiente físico e social, ela caminha em direção a eles e os sustenta (...)” (p. 3-4). Logo, de saída é preciso conceber a experiência como prescindindo de uma fronteira bem delineada entre eu e o mundo. Para Merleau-Ponty (1945/2015), “a verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece” (p.6). Mas como definir o que é o mundo dessa perspectiva? O mundo é justamente “aquilo que nós percebemos” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 14). A percepção, para Merleau-Ponty, ocupa um lugar entre o objetivo o subjetivo, entre aquele que percebe e o mundo percebido, trata-se, sobretudo, de um lugar da ambiguidade e, por que não, do paradoxo?¹⁵ Nesse sentido, assim como não é possível conceber o percebido sem aquele que percebe, podemos dizer que não se pode falar separadamente daquele que tem uma experiência e daquilo que é experienciado. A expressão “ter” uma experiência já coloca problemas de saída, pois a experiência não pressupõe um sujeito que a possui. Conforme aponta Heidegger (1959/2016), seria mais preciso conceber a expressão “fazer uma experiência” – nesta expressão, todavia, o fazer não significa que somos os operadores da experiência; fazer aqui remete aqui a passar através, acolher aquilo que nos toma e submeter-nos a isto. “*Cela se fait, cela marche, cela*

¹⁴ Faz-se importante destacar que não se trata aqui de abordar especificamente a problemática dos casos limites ou *borderline*. A questão que está articulada a este escrito diz respeito aos limites entre o externo e o interno, entre o sujeito e o mundo e também certa divisão entre as instâncias psíquicas (muito embora esta outra dimensão do limite esteja bem menos no centro da minha preocupação). Concordo com Green (1990) quando afirma que talvez o conceito mais fundamental da psicanálise contemporânea seja o conceito de limite.

¹⁵ Roussillon (1991) trabalha profundamente a questão do paradoxo na psicanálise. A partir de uma discussão sobre o paradoxo na escola de Palo Alto, o autor procura definir o que ele chama de experiência paradoxal em contraposição à defesa paradoxal – esta diferenciação será retomada mais à frente. O que interessa aqui remete à afirmação de Roussillon (1991) de que “como na história dos matemáticos, a construção do paradoxo remete (...) a um aspecto organizador do psiquismo e de seu encontro com a questão do limite” (p. 22).

convient, cela s'arrange.”, como explicita Heidegger (1959/2016, p. 143). Logo, não é uma atividade puramente do sujeito, nem uma imposição do mundo.

Trabalhar nos limites implica a necessidade de manter sempre em tensão as fronteiras entre eu e mundo. A noção de experiência, portanto, deve perseguir estas bordas (entre eu e mundo, entre objetivo e subjetivo, entre corpo e psiquismo) que serão uma espécie de fio condutor sobre o qual, como equilibristas, caminharemos. O trajeto será traçado a partir de certas noções e interpretações difundidas ao longo da psicanálise que permitem manter esta tensão.

1.1. Um caminho possível para discutir a noção de experiência

Para circunscrever uma definição de experiência, portanto, o percurso deverá necessariamente fazer-se a partir de um recorte entre diferentes autores que podem ajudar-nos a pensar nos limites (limites mesmo do próprio pensamento). Considerando que a tensão deve ser mantida nas fronteiras, a noção de experiência não pode inserir-se em uma perspectiva subjetivista, ou seja, que coloca o sujeito como via privilegiada no processo perceptivo (no acesso ao mundo), muito menos de uma perspectiva objetivista (que afirma a supremacia do mundo em relação ao sujeito). Isso, porque essas duas nomenclaturas são usadas justamente para caracterizar posições claras de divisão entre sujeito e objeto – da perspectiva objetivista privilegia-se o objeto como portador de sentido, da subjetivista, o sujeito será a chave do objeto. De certa forma, essas duas perspectivas são os dois lados da mesma moeda, pois ambas concebem objeto e sujeito, dentro e fora, interior e exterior como extremos opostos. Se pensarmos, por exemplo, o “objetivismo” como uma atitude epistemológica na qual os objetos são como são, isto é, são concebidos como situados no mundo externo, há uma aproximação do subjetivismo, que também concebe o mundo como exterior. A diferença consiste justamente na resposta para a pergunta: como se conhece o mundo? O subjetivismo consiste em uma posição mais geral na qual o privilégio encontra-se nas ideias em detrimento às impressões sensíveis, isto é, para conhecer o mundo é preciso que o caminho seja através de um sujeito que as pensa. Já o objetivismo, comporta uma perspectiva de que o sentido está no mundo – o mundo porta o sentido independente de um sujeito.

Esta divisão não será explorada mais profundamente, mas utilizar-la-emos como exemplo de cisões claras entre sujeito e objeto, entre interno e externo, entre dentro e fora e outras oposições. No que concerne a Freud, é possível atribuir esses dois rótulos a diferentes períodos da obra, posto que ele não discorre sobre o lugar do seu pensamento na problemática

de como se conhece o mundo, mais especificamente, não dedica à questão da “percepção” uma discussão mais extensa. Simanke (2016) alerta que há duas posturas mais comuns na discussão sobre o lugar que a obra freudiana ocupa em relação à questão da percepção. A primeira delas, presente em certas tradições psicanalíticas pós-freudianas, recorre à ideia de intersubjetividade procurando “salvar Freud de si mesmo” (SIMANKE, 2016, p. 90). Trata-se de uma espécie de necessidade de introduzir uma questão não encontrada como tal em Freud, mas que teria como efeito dar um novo destino aos equívocos da obra freudiana, procurando ressaltar suas virtudes e sua originalidade. A outra possibilidade seria recusar o reconhecimento desses supostos defeitos e atribuir, *a posteriori*, uma pluralidade velada e criptografada da obra freudiana que só poderia ser decodificada através de intérpretes sagazes com uma chave de leitura correta. Esta segunda possibilidade caracterizou o meu primeiro impulso quando iniciei o estudo sobre a questão da experiência na psicanálise: imaginava que Freud teria permanecido atrelado às concepções de representação clássicas e que somente autores como Winnicott permitiram uma quebra desse paradigma, possibilitando uma espécie de “revolução na psicanálise”.

No entanto, pude perceber que, ao longo da história da psicanálise, tanto em Freud quanto em outros autores, alternam-se posições: por vezes subjetivistas, por vezes objetivistas. É possível, todavia, destacar variados caminhos que permitem uma extrapolação destas categorias, isto é, que não priorizam nem o sujeito como *locus* do conhecimento, nem uma soberania do mundo externo. Demonstrar estas oscilações na história da psicanálise seria um trabalho exaustivo e inútil para os objetivos deste escrito – proponho, portanto, fazer uma exposição seletiva dos autores e conceitos que permitem circunscrever esta tensão entre mundo, sujeito e sentido (é evidente que não esgotarei todas as possibilidades de deslocamento das perspectivas subjetivista e objetivista na história da psicanálise¹⁶). Considero que esse é um caminho para discorrer uma noção de experiência que concebe o sentido em uma tensão entre o sujeito e o mundo. Este percurso será, de certa forma, enviesado (não sei ao certo se poderia ser diferente), posto que o caminho traçado enfatizará as concepções de Winnicott, autor que trabalha sobretudo da perspectiva do paradoxo (Roussillon, 1991), fornecendo subsídios importantes para circunscrever esta noção de experiência.

De saída, é preciso lembrar que Freud inicia suas pesquisas permeado por um clima fortemente positivista e materialista. Seu professor de fisiologia Ernst Brücke, bem como Helmholtz, Herbart et Fechner são sobretudo experimentalistas – o que produz *a priori* uma espécie de contraposição à concepção idealista, em particular ao idealismo alemão – posição

¹⁶ Um conceito, por exemplo, que extrapola esta divisão e que não será discutido ao longo da tese é, a meu ver, o de “objeto a” de Lacan (cf. LACAN, 1963/2015).

reforçada pela influência de Bretano sob Freud (RENAULT, 2003). De uma perspectiva clínica, a problemática da histeria também propiciou um afastamento do pensamento idealista, posto que as conversões históricas impedem de conceber o psiquismo e o corpo de maneira completamente desarticulada – deslocando uma divisão entre sensação e conhecimento que caracteriza o idealismo¹⁷.

Conforme aponta Renault (2003), não há em Freud uma teorização explícita sobre a experiência da mesma forma que não há conceitos claramente delimitados de percepção ou de consciência (a não ser por oposição ao inconsciente). No entanto, algumas considerações indicam um caminho interessante para circunscrever uma noção de experiência. A primeira discussão importante é a da “experiência primária de satisfação” (*Befriedigungserlebnis*)¹⁸ descrita por Freud no “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1950[1895]/1977f). *Grosso modo*, a experiência de satisfação diz respeito a um esquema que marca a constituição do aparato psíquico articulando-a a uma dimensão intensiva e à presença de um *Nebenmensch* (palavra que Davi-Ménard [2000] sugere traduzir por “homem ao lado”). Mas qual seria o estatuto da experiência neste caso? O “homem ao lado” (*Nebenmensch*) está lá, pronto para ser conhecido objetivamente pelo bebê? Trata-se de uma experiência solipsista e subjetiva que tem como correlato a inscrição de representações no psiquismo?

Para discorrer sobre a experiência primária de satisfação, Freud (1950[1895]/1977) trata de um aparato psíquico em ascensão cuja tendência é reduzir as excitações a zero, o que acarretaria sua própria extinção. No entanto, para que se sobreviva, o princípio de inércia, nome dado por Freud a esta tendência, deve ser substituído: a existência do psiquismo é tributária de uma pequena quantidade de energia que possibilita a mediação da intensidade que o invade. A energia (Q) tolerada é apenas aquela necessária para manter um nível constante de investimento, servindo de provisão indispensável para a ação específica que será responsável pela consolidação do aparato psíquico. Substitui-se assim o princípio de inércia pelo princípio de

¹⁷ Ao afirmar uma divisão clara entre sujeito e objeto e uma primazia do primeiro na concepção do sentido, concretiza-se uma divisão entre sensação e conhecimento, posto que as sensações precisam ser elaboradas, precisam passar pelo sujeito para que se tornem conhecimento.

¹⁸ A expressão utilizada por Freud é composta pela palavra *Erlebnis*. Em alemão existem ao menos duas palavras que no português podem ser traduzidas por experiência: *Erfahrung* e *Erlebnis*. O verbo *fahren*, que compõe a primeira expressão, significa viajar, ir (com algum meio de transporte). O substantivo *Leben* significa vida e o verbo *erleben* pode ser traduzido por “vivenciar”. Por exemplo, quando em alemão pretendemos falar, “aquela foi uma experiência incrível”, a palavra mais correta a ser usada é *Erlebnis* e não *Erfahrung*. Talvez por isso a primeira expressão tenha sido traduzida para o português muitas vezes como “vivência”, pois denota mais o sentido de vivenciar do que de aprender. Optei, todavia, por traduzir *Erlebnis* por experiência. Alguns autores na filosofia privilegiam o uso da palavra *Erfahrung* na medida em que esta se afasta da ideia de uma interioridade subjetiva, de algo privado, para se aproximar da noção de travessia. Renault (2003), assinala que, de saída, a utilização da palavra “*Erlebnis*” ao invés de “*Erfahrung*” desloca a questão da experiência do conhecimento para o campo dos afetos (mais especificamente do prazer), uma vez que a primeira aproxima-se de uma vivência.

constância. Esta energia é armazenada em ψ (psi), sistema que está entre a percepção e a consciência, sendo alvo direto das energias endógenas e de maneira indireta, através do sistema perceptivo (ϕ), das energias exógenas.

O sistema ψ possui permeabilidade suficiente para que energia passe por ele, mas também comporta um grau de impermeabilidade, pois permite guardar marcas dos caminhos feitos pela excitação. Além desses dois sistemas, ψ e ϕ , o aparato psíquico também é formado pela consciência (sistema ω) que recebe de ψ o ritmo das intensidades transformando-o em qualidades. As excitações que chegam ao aparato provêm tanto do mundo externo, quanto do mundo interno, sendo que as primeiras são recebidas primeiramente por ϕ e em seguida caminham pelo sistema ψ . Já a energia endógena, tem como primeiro destino o sistema ψ . Diferente do primeiro tipo de energia, frente ao qual o aparato pode realizar uma fuga, diante das tensões de fonte endógena, essa fuga é impossível. Elas assolam o aparato como uma força constante, exigindo que se dê algum destino a elas. As excitações endógenas estão ligadas às necessidades corporais, são exigências da vida (*Not des Lebens*). Esta energia, em um primeiro momento, terá como via a descarga motora – o choro ou a agitação motora do bebê. No entanto, a descarga não será suficiente para que cesse a excitação: o bebê sozinho não tem condições de dar um destino a essa intensidade que o invade, sendo necessário uma “assistência alheia” (FREUD, 1950[1895]/1977f, p. 422). Isto é, a presença de um “homem ao lado” que, ao realizar uma ação específica, faz com que a tensão seja apaziguada.

Essa primeira satisfação deixa uma marca, uma inscrição que será o início do que se configura como o aparato psíquico. A experiência de satisfação gera uma facilitação entre duas imagens-lembranças: a do objeto de satisfação (marca) e a da descarga pela ação específica que consiste em uma via de facilitação (*Bahnung*). Uma vez que estas exigências da vida retornam, essa marca tende a ser mais uma vez reanimada. A tendência seria repetir o caminho facilitado, o que corresponderia a uma alucinação. No entanto, através do trabalho de ψ , pode-se realizar uma espécie de teste de realidade, de juízo judicativo, e iniciar uma busca de um novo objeto. A diferença entre essa primeira impressão e esse novo objeto, ao mesmo tempo em que tem como afeto a angústia, engendra o desejo.

A partir dessa descrição, fica evidente que para Freud o psiquismo é concebido metapsicologicamente como um aparato movido por impulsos (que mais tarde darão origem ao conceito de pulsão) dirigidos para objetos (o papel central do objeto é a possibilidade de descarga que corresponde à satisfação)¹⁹. Conforme aponta Reis (2015), que se debruça na

¹⁹ É evidente que o “aparato psíquico” de Freud tem diferentes acepções ao longo da obra.

noção de experiência na psicanálise freudiana e lacaniana, a gramática da experiência em Freud é, sobretudo, aquela da perda do objeto e de sua tentativa frustrada de recuperação. Ainda segundo a autora, a noção de experiência na obra freudiana é marcada tanto pela ideia de objeto perdido, quanto pela questão da constituição do circuito pulsional e, em última instância, do desejo²⁰. Dessa perspectiva, é preciso lembrar da tão citada frase de Freud que afirma que “encontrar um objeto é na realidade reencontrá-lo” (FREUD, 1905/1972, p. 126). Ou seja, o encontro com o mundo estaria inevitavelmente articulado à representação dessa primeira experiência e teria como palco o psiquismo. Ademais, a motivação para o encontro com o objeto (que será sempre um reencontro a partir dessa experiência primária) vem do circuito pulsional, ou seja, trata-se sempre de um movimento que parte internamente do psiquismo e que permanece de certa forma interno, já que corresponde a um reencontro com a representação. Seria possível, portanto, afirmar, dessa perspectiva, que a experiência na metapsicologia freudiana articula-se a uma lógica na qual os sintomas e ações são concebidos como a consequência causal de processos mentais – posição que a aproximaria do subjetivismo (MACCKAY, 1981).

Sob esse viés, a relação com o mundo externo, que existe de forma independente, é tributária de uma certa atitude ou função intencional (mesmo inconsciente) protagonizada pelo sujeito. O mundo que o sujeito conhece, por sua vez, está lá, aguardando para ser conhecido. Uma perspectiva da experiência primária de satisfação pode conceber, portanto, o bebê que sofre as exigências da vida como um “ente” separado do mundo exterior – este consolidado pelo homem ao lado que vem lhe dar assistência. Será somente a partir das exigências da vida (espécie de motivação) que o bebê poderá ter contato com o mundo externo. A experiência de satisfação, quando abordada dessa forma, seria uma “experiência subjetiva do bebê” que inaugura o seu contato com o mundo externo, considerado uma realidade objetiva acessível apenas pelo psiquismo do bebê. A noção de representação, por sua vez, reafirma essa perspectiva ao marcar o acesso ao mundo externo a partir de uma inscrição no psiquismo – uma divisão fica clara.

No entanto, ao recortarmos a experiência em Freud dessa forma, deixamos de lado uma problemática crucial para a psicanálise que torna a questão da experiência mais complexa e difícil de ser encaixada nesses rótulos. Trata-se da impossibilidade de coincidência da totalidade

²⁰ Reis (2015) faz um estudo aprofundado da noção de experiência na obra freudiana. Muito embora não caiba no escopo deste projeto um maior aprofundamento nessa temática, cabe ressaltar que a autora, partindo de noções como a experiência de satisfação, o sonho e o luto, chama a atenção para a articulação entre experiência e perda do objeto na obra freudiana, o que leva a um diálogo com as ideias de Walter Benjamin em torno da “perda da experiência”.

da vida psíquica à consciência – esta última, portanto, não pode ser o ponto nodal de sentido da experiência. Na própria experiência de satisfação, o sujeito percebe o objeto fonte de prazer (o homem ao lado) sem ter consciência dessa percepção – a possibilidade de percepção inconsciente, todavia, será mais bem elaborada em textos mais tardios (FREUD, 1915/1974d; 1923/1976e). Neste contexto, a experiência pode deixar de ser considerada como um produto ativo do psiquismo de um sujeito que encontra um mundo existente, abrindo espaço para uma espécie de intercessão entre uma impressão e o psiquismo. Logo, o lugar que a percepção ocupa em diferentes momentos na obra freudiana está intimamente articulado a uma perspectiva que permite borrar uma fronteira clara entre objeto e sujeito – fornecendo subsídios para uma noção de experiência nem objetivista, nem subjetivista²¹.

Ainda no “Projeto para uma psicologia científica”, Freud (1950[1895]/1977f) assinala um sistema específico responsável pela questão da percepção (ϕ) separado da memória (ψ). Enquanto a percepção é voltada “para fora”, a memória é considerada interna. O pensamento, por sua vez, teria como função atribuir um estado de identidade, seria uma espécie de teste de realidade (por parte do ego) para confirmar que o objeto percebido existe de fato. Nesse sentido, a descrição do processo psíquico que busca uma identidade entre o objeto percebido e o objeto representado faz de Freud “um aplicado aluno da tradição filosófica ocidental” (COELHO JÚNIOR, 2016, p. 317). Ou seja, a realidade é concebida como de saída externa e cabe ao pensamento verificá-la. No entanto, o fato de Freud desatrelar a percepção da consciência não pode ser desconsiderado. Isso, porque, muito embora não se refira mais diretamente à questão do inconsciente no Projeto, certos registros ou índices inconscientes podem ganhar um caráter inicial. Neste âmbito, é possível indagar se esta perspectiva abriria espaço para que pudéssemos reconhecer, em Freud, a possibilidade de percepções inconscientes, ou, até mesmo supor que os registros de percepção podem ser inicialmente inconscientes (COELHO JÚNIOR, 2016).

Na famosa Carta 52 (FREUD, 1950[1896]/1977c), fica evidente que muito embora a percepção esteja relacionada à consciência, os seus registros não estão. As questões colocadas pelas considerações sobre a memória neste escrito²² permitem uma transformação das formas

²¹ Além da percepção, destacaria a questão do narcisismo, da identificação melancólica, da angústia, dentre outras, como possibilidades de discutir outros caminhos.

²² O momento de elaboração dessa carta coincide com o questionamento de Freud sobre o estatuto da realidade. Freud passa a não mais acreditar na sua histórica, isto é, passa a levar em conta a produção da realidade psíquica que se articula à memória – a memória neste escrito é justamente uma questão central e torna-se passível de reconfiguração. Embora possa haver certas marcas que são impossibilitadas de integrar a cadeia de representação tornando-se isoladas e imóveis (os *fueros*), outros traços estão longe de serem estáticos. A realidade deixa de ser simplesmente impressa, os acontecimentos são constantemente reconfigurados. Dessa forma, a memória torna-se constituída através de estratificações, isto é, de sucessivas retranscrições. Seguindo as indicações de Caropreso e Simanke (2006), o que vem a ser consciente é apenas a última etapa de um processo mais longo de reorganização das impressões que se articulam.

de registro de percepções e suas mutações no tempo. Abre-se a possibilidade de conceber certos registros que não se reduzem à noção de representação. Essa concepção, todavia, não é mais bem desenvolvida por Freud ao longo da primeira tópica – muito embora seja possível traçar certos pontos nos quais esta leitura é retomada²³, na segunda tópica essa discussão se expressa com mais força.

Nos textos “Além do princípio do prazer” (FREUD, 1920/1977b) e “A negativa” (1925/1976a), Freud traz uma série de questões para a relação entre a percepção, a representação e a realidade que colaboram para esta discussão. Ademais, conforme aponta Roussillon (1991), suspende-se localmente a oposição entre identidade de pensamento e identidade de percepção – uma das oposições constitutivas da diferenciação entre primário e secundário. A realização alucinatória do desejo, presente na experiência primária de satisfação, pode ser, portanto, relida como intimamente articulada a uma obnubilação tanto dos processos primários e secundários, quanto da identidade de pensamento e de percepção – permitindo uma quebra das oposições entre externo e interno e real e fantasiado. É possível, portanto, afirmar que “as oposições entre externo e interno, entre real e fantasiado estão no centro de toda discussão metapsicológica” (COELHO JÚNIOR, 2016, p. 334).

Neste âmbito, considero que problemática da angústia concentra muitas das contribuições importantes para a questão da percepção na psicanálise freudiana. Na 25ª Conferência (FREUD, 1917/1976b), Freud denomina de “ansiedade real” (ou angústia real) o afeto fruto de uma reação diante da percepção de um perigo externo. Outro aspecto da ansiedade (ou angústia)²⁴ seria a ansiedade neurótica que não estaria relacionada à percepção de um perigo real. Ao longo do texto, no entanto, a ansiedade realística e a neurótica não se mostram tão diversas quanto ao seu mecanismo. Isso, porque, na ansiedade neurótica, o ego faz uma tentativa semelhante de fuga, tratando o perigo interno como se fosse um perigo externo. Já nesta conferência, portanto, a questão da angústia coloca um problema para a discussão sobre a percepção. Qual é o estatuto desse perigo frente ao qual o ego se defende? Esta questão se complexifica ainda mais em “Inibição, sintoma e angústia” (FREUD, 1926/1976c) quando duas dimensões da *Angst* são mais bem desenvolvidas – a angústia automática e a angústia sinal. Esta

²³ Coelho Jr. (2016) aponta que, desde a “Interpretação dos Sonhos” (FREUD, 1900/1977e), a questão do desejo (*Wunsch*) coloca um novo elemento na relação pretensamente simples entre percepção e representação. Assinalo também a importância das proposições sobre a melancolia (que abrem caminho para a segunda tópica) no sentido de uma rearticulação entre a realidade externa e a realidade interna. Isso, porque, na dinâmica melancólica, o objeto (que supostamente seria do mundo externo) é incorporado ao eu, nublando a divisão entre externo e interno e, logo, a possibilidade de a percepção ser reduzida a algo que diz respeito ao conhecimento por parte do sujeito de um mundo que está fora dele.

²⁴ Sobre a discussão em torno da palavra *Angst* na psicanálise, cf. KLEIN; HERZOG, 2018.

última pode ser considerada uma elaboração *a posteriori* da primeira (KLEIN, 2016). Nesse sentido, o que marca os primórdios desse afeto não é uma reação a um perigo externo, mas a repetição de uma situação traumática. É somente através da montagem de um circuito representacional, feito pela mediação de um outro, que a repetição de uma situação traumática pode se tornar uma experiência de sinal de medo, revelando a outra dimensão desse afeto. Ela surge como uma reprodução atenuada do primeiro momento que se foi acochado por estas excitações, antes de haver uma inscrição da primeira satisfação. A *Angst* diante de uma situação de perigo diz respeito a um nível mais elaborado, tendo como sede o ego que, através da emissão desse afeto, enseja um mecanismo de defesa. Talvez somente a partir da montagem desse circuito possa-se falar de um perigo que “vem de fora”. A distinção entre “fora” e “dentro” não parece tão clara quando diz respeito a uma situação traumática, bem como quando se refere aos primórdios do psiquismo.

Nesse contexto, o primeiro momento que configura a transição de uma vivência passiva para uma ativa é marcado pelo despreparo do bebê para dominar psiquicamente as somas de excitação que o alcançam quer de fora, quer de dentro. Logo, pode-se presumir que a angústia surge anteriormente (ou concomitantemente) a uma divisão entre externo e interno, mais especificamente, a uma separação entre o bebê e o homem ao lado. Quando este está ausente por um determinado tempo, o *infans* não tem como representar sua ausência, experimentando a sensação de aniquilamento. No entanto, em um segundo momento, se a mãe volta em um intervalo suportável para o bebê, possibilita-se que, através da repetição dessa experiência, a vivência de angústia torne-se uma versão mais atenuada, uma preparação contra uma vivência traumática²⁵. Essa passagem de uma passividade para uma atividade coincide com a possibilidade de o bebê distinguir um objeto separado dele (Freud fala especificamente da mãe) e sua relação com a mãe. Por esse fato, teme-se perder o seu amor. A angústia mais atenuada surge como um medo de perder o amor, trata-se de uma reação frente ao perigo. É, portanto, somente quando esse “outro” começa a aparecer enquanto tal que a angústia automática pode tornar-se medo da perda do objeto de amor e, logo, um sinal frente a um perigo “externo”. No entanto, a noção de “perigo externo” fica cada vez mais obscura na obra freudiana, na medida em que se torna sinônimo de castração. Trata-se de um “medo realístico, o medo de um perigo que era realmente iminente ou que era julgado real.” (FREUD, 1926/1976c, p. 131).

²⁵ É interessante destacar a questão da temporalidade na montagem desse circuito que levará à possibilidade da angústia sinal. A meu ver, esse processo está sempre sendo refeito (Klein, 2016). Não se trata de um tempo que marca um antes e um depois a partir de uma experiência pontual (como descrito acima no âmbito da ascensão de um psiquismo marcada pela separação em relação à dimensão da animalidade) – o tempo aqui é processual.

O perigo era iminente ou era julgado real? A castração é de fato correlata a uma percepção externa? Como ela se articula à representação? Há uma representação da castração? Muito embora não caiba no escopo deste escrito um maior aprofundamento nessas questões, fica evidente que a problemática da angústia é um dos exemplos que articula, principalmente na segunda tópica, alternativas para a simetria percepção-representação, engendrando a possibilidade de conceber uma experiência que não se reduz ao objetivismo ou ao subjetivismo.

Diante desse quadro, muito embora seja possível traçar inúmeras questões no que concerne à relação entre percepção e representação em Freud, pode-se dizer que, em sua obra, elas podem ser concebidas por vezes na esteira da tradição da filosofia e da psicologia de sua época, isto é, como uma realidade externa que se representa no psiquismo. Por outras, essa questão abre espaço para diferentes perspectivas. Seguindo as indicações de Green (1964), a questão da percepção em Freud, como exemplificado no que concerne à angústia e à sua relação com o perigo “externo”, deve ser complexificada. Isso, porque Freud possui uma concepção sobre a representação que permite um distanciamento tanto da filosofia clássica, quanto das teorias psicológicas de sua época. Ainda segundo o autor, a problemática do desejo (e da castração) permite que Freud parta da experiência do que ele chama de percepção interna (GREEN, 1964). Esse percurso, portanto, mostra-nos que não é possível reduzir a obra freudiana a uma noção de experiência que se articula a um sujeito e a um objeto separado do mundo – como a que aparentemente está em jogo em uma interpretação corrente da experiência de satisfação.

Um caminho interessante para continuar a pensar na psicanálise outras perspectivas que permitem essa extrapolação consiste nos questionamentos levantados pelas ideias de Ferenczi, considerado por Green (2002) o pai da psicanálise contemporânea. É interessante notar, conforme destacado anteriormente, que para este último, um dos pontos mais importantes da psicanálise contemporânea diz respeito justamente à questão dos limites (GREEN, 1990; 2002). Em relação a essa problemática, Ferenczi de fato traz algumas contribuições originais e outras complementares ao pensamento freudiano. Como justificativa do lugar que esse autor ocupa na psicanálise, recorre-se frequentemente a um argumento ligado ao tipo de paciente que compunha a clínica ferencziana – constituída sobretudo pelo que Green (2002) chamou de “casos de não-neurose” (nomenclatura que comporta um largo espectro de adoecimentos). No entanto, para de fato dar conta das diferentes variáveis que exigiram Ferenczi introduzir novas problemáticas teórico-clínicas à psicanálise na época, não é possível justificar apenas pelos casos clínicos – é uma explicação habitual, mas preguiçosa e, de certa forma, objetivista (coloca o sentido do lado do objeto). A noção de mutualidade, que teve sua origem na experiência da

análise mútua com a analisanda apelidada de R.N. (Elizabeth Severn), pode ser usada como uma metáfora para colocar em destaque uma impossibilidade de justificar as proposições de Ferenczi apenas do lado do paciente – a mutualidade pressupõe uma espécie de interrelação entre sujeito e objeto. Documentada no diário clínico, essa experiência de análise possibilitou a formulação da hipótese em torno de uma espécie de comunicação entre os inconscientes que engendra um “efeito curativo” (FERENCZI, 1990, p. 43). Muito embora não seja necessário um maior aprofundamento nos limites e avanços proporcionados por essa experiência clínica, faz-se importante assinalar que a questão da análise mútua abre espaço para uma discussão da mutualidade nos primórdios do psiquismo.

A noção de mutualidade, decorrente da experiência de análise mútua, engendra uma perspectiva de emergência do psiquismo inovadora à época, levando até as últimas consequências a significação do outro nesse processo. Isso, porque, ao considerar a possibilidade de uma espécie de comunicação entre os inconscientes, a noção de mutualidade, conforme aponta Green (1996), abre espaço para outra leitura da experiência primária de satisfação. Ao invés de ser pensada a partir de duas unidades separadas, ou seja, um bebê que sofre as exigências da vida e um outro que as apaziguará, a partir dessa perspectiva, pode-se abordar questões que são circunscritas através das expressões como “atributo comum”, “fluxo mútuo”, remetidas a uma espécie de troca no âmbito de uma “unidade dual” (FERENCZI, 1932/2011a, p. 44)²⁶.

Nesse campo, o psiquismo do outro é convocado – a postulação de uma unidade-dual, que comporá a base psíquica é marca da experiência da mutualidade. Não se pode pressupor um bebê e um outro como unidades separadas de saída, trata-se justamente de uma dualidade calcada em uma comunicação mútua. É interessante lembrar que Ferenczi vislumbrava a possibilidade de produzir uma quarta ferida narcísica na humanidade (depois de Copérnico, Darwin e Freud) ao mostrar que não somos tão autônomos quanto desejaríamos em relação ao universo (SABOURRIN, 1988)²⁷. Essas proposições, todavia, não foram mais bem desenvolvidas por seu criador, mas tornaram-se inspiração para outros autores. Nesse sentido, Ferenczi é uma pedra angular, uma vez que gera postumamente inúmeras problemáticas novas,

²⁶ Embora essas expressões pareçam um tanto enigmáticas, a noção de introjeção, entendida com um processo primário organizador da psiquê, fornece uma maior compreensão do processo de constituição do psiquismo. Trata-se de um movimento de expansão calcado na intercessão com o outro – tanto o sujeito quanto o mundo constituem-se nesse processo. É importante ressaltar que a palavra processo aqui não foi utilizada ao acaso, Ferenczi concebe a introjeção como um *continuum*.

²⁷ Estas proposições talvez alcancem maior inteligibilidade através da noção introduzida por Ferenczi de empatia ou “sentir com” (*Einfühlung*). Essa é fundamental para as questões discutidas na psicanálise contemporânea e, a meu ver, para uma possibilidade de abordar a questão dos limites de outra perspectiva.

criando um campo aberto de indagações que serão desenvolvidos por outros psicanalistas.

Dando continuidade a esta perspectiva, a teoria de Melanie Klein, mais especificamente as noções de fantasia e de identificação projetiva, fornecem caminhos importantes para pensarmos uma noção de experiência em psicanálise que não se insira nem no objetivismo, nem no subjetivismo. Muito embora Green (1964) afirme que a teoria kleiniana é a que conserva na psicanálise uma perspectiva mais próxima ao idealismo, considero que ela traz contribuições importantes para a discussão, impulsionando um passo decisivo para a centralidade da noção de experiência na psicanálise. A assertiva de Green (1964) refere-se principalmente a uma discussão empobrecida em torno da noção de realidade – que acaba por não ganhar contornos mais claros e às vezes confundir-se totalmente com a ideia de fantasia. No entanto, justamente esta última consiste em ponto de partida importante para a centralidade de certa noção de experiência na psicanálise.

Isso, porque o conceito delineado por Melanie Klein e mais bem circunscrito por Suzan Isaacs torna a fantasia o correlato subjetivo das pulsões e o conteúdo básico da vida mental – o que desloca a ênfase do conteúdo das fantasias para o processo de fantasiar. Nada do que ocorre no corpo e na mente deixa de estar, de alguma forma, associado a essa atividade inconsciente e criativa que dá sentido e valor afetivo a tudo²⁸. Embora para Freud a possibilidade de a fantasia ser inconsciente esteja posta (como as fantasias originais de origem filogenética), a posição mais corrente deriva as fantasias de representações conscientes e pré-conscientes recalcadas (FIGUEIREDO, 2006). Diferente das fantasias em sua maioria articuladas a representações, para Melanie Klein, as fantasias inconscientes não dependem destas e não derivam de instâncias psíquicas. Nesse contexto, o conceito de fantasia obnubila a distinção freudiana entre a metapsicologia e a fenomenologia, posto que valoriza o processo de tornar psíquico em relação ao funcionamento dos mecanismos e instâncias psíquicas. Ora, o processo de tornar psíquico pressupõe justamente uma discussão sobre o que está “fora” e o que está “dentro” do psiquismo.

No entanto, Green (1964) tem razão ao afirmar que encontramos traços idealistas importantes nesse pensamento, posto que embora as fantasias inconscientes sejam os próprios conteúdos básicos do mundo interno, não há contato, não há percepção, não há aprendizagem, não há experiência que não sejam antecipadas e enquadradas pelo fantasiar – a distinção entre sujeito e objeto, realidade psíquica interna e externa, torna-se praticamente inexistente²⁹. Para

²⁸ Segundo Figueiredo (2006), a noção de “criatividade primária” de Winnicott é uma herdeira direta da criatividade inerente ao conceito de fantasia.

²⁹ Todavia, é importante destacar que a angústia é um afeto de extrema importância na teoria kleiniana e, de certa forma, diz respeito a uma manifestação afetiva do que não pode ser fantasiado.

Hinselwood (2018), Melanie Klein toma a realidade psíquica como a realidade. Isto pode ser visto, por exemplo, na sua interpretação do brincar como uma projeção da realidade psíquica interna localizada no *self* e no corpo. Logo, do ponto de vista kleiniano, o mundo externo não possui um papel importante na significação exceto em termos do mundo interno. Dessa perspectiva, o mundo de “fora” chega a nós, na teoria de Isaacs (1952/1982) e de Klein, pela via da fantasia, o que pode acarretar uma dificuldade de reconhecer uma função mediadora entre o “dentro” e o “fora”. Todavia, uma problemática está colocada: como se dá o processo de tornar psíquico aquilo que não o é? Essa questão é de suma importância para a psicanálise contemporânea e, por sua vez, abre espaço para uma perspectiva que não enfatiza os mecanismos psíquicos, mas o processo de fantasiar – ponto importante para a definição da noção de experiência desenvolvida aqui.

Seguindo as pistas de Angelino (2005), outra noção interessante no que concerne à contribuição de Melanie Klein para uma noção de experiência diz respeito à identificação projetiva. Angelino (2005) propõe uma articulação entre as considerações de Merleau-Ponty sobre o conceito de carne e as concepções de objeto em Melanie Klein no âmbito da posição esquizoparanoide – sob esse viés, a divisão entre objeto e sujeito não estão claras. Mesmo que a realidade externa ainda apareça principalmente enquanto projeção, o caminho para uma espécie de comunicação entre externo e interno começa a ser traçado a partir da discussão em torno da identificação projetiva. Esse conceito foi delineado pela primeira vez por Melanie Klein em 1964 no texto “Notas sobre alguns mecanismos esquizoides” – momento no qual era considerado um mecanismo defensivo frente às angústias características da posição esquizoparanoide. Esta defesa consiste em uma espécie de identificação que tem um caráter de expulsão violenta de partes do *self* para dentro do objeto, enfraquecendo o ego, gerando confusão e indiscriminação entre sujeito e objeto que poderá ser transposta com a instauração da posição depressiva. É importante destacar que Klein (1946/1996) considera de grande importância os processos de excisão de partes do *self* e a projeção nos objetos – tanto em processos patológicos quanto na normalidade. Se a identificação projetiva ocorre sob o domínio do objeto bom, as partes clivadas do ego e do objeto podem ser recuperadas e aproximadas. Quando há o domínio do objeto mau, esta fragmentação pode não ser transposta, levando a um processo de esvaziamento egoico.

De uma maneira geral, esta noção sofreu inúmeras modificações ao longo da obra. O que se destaca, no entanto, para a proposição da experiência delineada aqui é a possibilidade de uma espécie de comunicação entre sujeito e objeto em um processo de indiferenciação de limites. Seguindo as indicações de Baranger (1981), nota-se que em textos posteriores, como

em “*Some theoretical conclusions regarding the emotional life of the infant*” (KLEIN, 1952), a indissociação entre objeto e sujeito fica ainda mais clara. Para Hinshelwood (2018), esta perspectiva é tributária de uma visão que privilegia o ponto de vista do bebê – que supostamente não poderia nos primórdios ter uma definição mais clara entre exterior e interior. É justamente a partir desse jogo de introjeção e projeção que pouco a pouco constrói-se um ego com fronteiras mais definidas.

Ainda que fique evidente a direção da projeção, de dentro para fora, e o fato de que o objeto é apenas um depositário bom ou mau, questão que torna a teoria kleiniana próxima ao idealismo, um campo de possibilidade é aberto no sentido de pensar o processo de como os limites entre externo e interno são traçados ou deixam de sê-lo. Seguindo as indicações de Ogden (2009), as noções de fantasia como processo mental e de identificação projetiva como possibilidade de comunicação interna e externa são questões centrais para uma espécie de virada na psicanálise da era “Freud-Klein” para a era “Bion-Winnicott”. Abraham e Hinshelwood (2018), por sua vez, afirmam que a fantasia e a identificação projetiva foram influências fundamentais para que Bion construísse a sua teoria sobre o continente e conteúdo.

Bion retoma a noção de identificação projetiva, tornando-a uma atividade básica para comunicar emoções e a origem do pensar – trata-se de uma pedra angular de seu arcabouço teórico. Se no texto kleiniano, a identificação projetiva reflete, predominantemente, os aspectos do mundo interno, em Bion o conceito passa a pertencer, de forma mais evidente, ao campo interpessoal. Isso, porque o autor enfatiza uma espécie de ligação própria da identificação projetiva e seu aspecto comunicativo – uma comunicação que pode, com suas particularidades, nos remeter a questão da mutualidade³⁰ de Ferenczi. Trata-se de um elo primordial entre mãe e bebê, mas também entre analista e analisando.

Esta possibilidade de comunicação tem lugar devido à capacidade de um outro (que pode ser a mãe, o analista etc.) de conter e transformar o conteúdo das identificações projetivas. Nesse contexto, o outro deixa de ser uma folha em branco (dividida por seus efeitos entre bom e mau) que recebe uma projeção para torna-se uma espécie de extensão de si mesmo que é capaz de “digerir” e devolver os conteúdos psíquicos – consiste em um continente para os conteúdos. Há, portanto, uma zona de intercessão entre o eu e o outro, mas também uma zona de indiferenciação de limites que permite uma comunicação que transforma os conteúdos psíquicos.

³⁰ Uma diferença importante entre estas duas perspectivas consiste na noção de *rêverie* introduzida por Bion, conforme será explicitado adiante – uma espécie de capacidade imaginativa desloca certo espelhamento subentendido na mutualidade de Ferenczi.

O outro pode emprestar o seu aparelho para pensar os pensamentos em certas situações. A capacidade de *rêverie* materna consiste justamente na possibilidade de emprestar esse aparelho mental para o bebê que ainda não o possui, mas que pode, através do mecanismo de identificação projetiva, lançar os conteúdos não metabolizáveis (elementos alfa) para que possam ser digeridos e retomados como elementos capazes de se articular no psiquismo (elementos beta). Muito embora uma perspectiva mais bem aprofundada seja apresentada mais afrente, cabe destacar que esta é a base da teoria de Bion sobre o pensamento. Pode-se dizer que, de certa forma, sua noção de experiência³¹ coincide com a possibilidade de transformação de elementos alfa (impressões sensoriais brutas) em elementos beta (elementos elaboráveis) – que se tornará a atividade de pensar. A noção de identificação projetiva, que está no cerne do nascimento da experiência bioniana, permite perceber que esta não é uma experiência subjetiva (como talvez pudesse parecer a partir da teoria de Melanie Klein) e nem uma experiência que tem lugar no mundo externo – trata-se de algo que se dá a partir de uma comunicação entre eu e o outro. Não à toa Bion (1998) afirma que os pensamentos estão em busca de alguém que os possa pensar – não são privados nem internos³². Nesse contexto, Figueiredo (2006) aponta que além da identificação projetiva, a noção de fantasia de Melanie Klein e Susan Isaacs também é essencial para a conceituação de Bion. Isso, porque a *rêverie* é comparável a uma espécie de amálgama de fantasias inconscientes elaboradas pelo aparelho de pensar de um dos polos e corresponde a um processo³³.

Diante desse quadro, é importante destacar que a teoria bioniana, através de uma apropriação e modificação das influências de Freud, Ferenczi e Melanie Klein, engendra a possibilidade de vislumbrar uma noção de experiência que não seja objetivista ou subjetivista. No entanto, é preciso enfatizar outra questão interessante delineada por Bion que diz respeito ao lugar que as impressões sensoriais ocupam: próximas à noção de elementos alfa, elas coincidem com possibilidades embrionárias de sentido. No entanto, a partir dessa afirmação, pode-se ainda detectar certo aspecto subjetivista nas suas ideias, uma vez que as impressões sensoriais precisam ser digeridas pelo aparelho de pensar próprio ou do outro para serem

³¹ Muito embora Bion utilize bastante a palavra experiência, inclusive no título de um pequeno livro *Learning from experience* (BION, 1991), ele não a define de modo mais aprofundado.

³² Vale a pena transcrever na íntegra esta citação de Bion, na qual ele deixa claro esta exterioridade do pensamento: “Se um pensamento sem pensador se apresenta, pode tratar-se de um ‘pensamento vagabundo’, ou de um pensamento desprovido do nome e do endereço de seu mestre, ou de um ‘pensamento selvagem’” (tradução minha). No original: “*Si une pensée sans penseur se présente, il peut s’agir d’une ‘pensée vagabonde’, ou d’une pensée dépourvue du nom et de l’adresse de son maître, ou d’une ‘pensée sauvage’*” (BION, 1998, p. 43).

³³ A noção de *rêverie* engendra uma série de implicações técnicas para a psicanálise. Essa questão será aprofundada no último capítulo – sobre a experiência analítica.

articuladas ao psiquismo³⁴. Considero que em Winnicott a questão do limite e do paradoxo é o fio condutor, permitindo mais claramente um deslocamento de uma postura subjetivista ou objetivista. Winnicott³⁵, a meu ver, leva esse projeto às últimas consequências³⁶.

Aqueles que estão habituados à obra de Winnicott notam, e ele mesmo o confessa, o modo não sistematizado de transmitir suas considerações. É evidente que não se encontram nos seus textos uma definição precisa do que é experiência e de autores que possam colaborar ou se contrapor a ela. Justamente por isso, manter o fio condutor apoiado no pensamento de Merleau-Ponty, será um caminho interessante no sentido de alavancar subsídios para melhor circunscrever esta noção. Talvez, assim como Ogden (2001/2013) chama a atenção para a sonoridade das palavras escolhidas por Winnicott e os benefícios de uma leitura em voz alta, sejam o ato de ler a obra winnicottiana e, sobretudo, a experiência analítica que podem nos fazer de fato experimentar esse conceito. Isso, porque a noção de experiência que será circunscrita não se esgota na compreensão intelectual. Conforme aponta Bezerra Júnior (2008), “há sempre muito mais na totalidade da experiência do que naquilo que somos capazes de aprender linguisticamente” (p. 204).

Uma das assertivas mais precisas, mas não por isso clara, que encontramos na obra winnicottiana sobre a experiência está em uma carta de Winnicott a Money Kyrle: “a experiência é um *trafegar constante* na ilusão, uma repetida procura da *interação entre* a criatividade e aquilo que o mundo tem a oferecer” (WINNICOTT, 1987[1952]/2005a, p. 53, grifo meu). Ora, as palavras grifadas apontam para a necessidade de conceber a experiência não como uma questão estática (*trafegar constante*) e muito menos como algo que se dá subjetivamente (*interação entre*).

³⁴ Neste trecho, por exemplo, pode-se depurar com mais clareza sua noção de realidade: “suporei que o relacionamento é uma conjunção constante, isto é, que o relacionamento é um elemento na mente do observador e pode ou não ter uma contraparte na realidade.” (BION, 1984, p. 86-7).

³⁵ Vanier (2012) faz uma articulação entre o pensamento inglês e a teoria winnicottiana. Nesse contexto, o autor enfatiza que a questão da experiência extrapola o discurso teórico, mas se articula à própria metodologia de Winnicott. Nas palavras de Vanier (2012): “Ele insinuava até mesmo não ter lido Freud, mas deduzir tudo da experiência.” (p. 195). No original: “*Il prétendait même n’avoir pas lu Freud, mais tout déduire de l’expérience.*” (tradução minha).

³⁶ Este trecho de Deleuze, de certa forma, vai na mesma direção: “Em que uma psicanalista tão original quanto Melanie Klein permanece, todavia, no sistema psicanalítico? Ela mesma o diz muito bem: os objetos parciais dos quais nos fala, com suas explosões, seus fluxos etc., são da ordem do fantasma. Os pacientes trazem estados vividos, intensamente vividos, e Melanie Klein os traduz em fantasmas. Existe aí um contrato, especificamente um contrato: dê-me seus estados vividos, eu lhe devolverei fantasmas. E o contrato implica uma troca, de dinheiro e de palavras. A esse respeito, um psicanalista como Winnicott mantém-se realmente no limite da psicanálise, porque tem o sentimento de que este procedimento não convém mais num certo momento. Há um momento em que não se trata mais de traduzir, de interpretar, traduzir em fantasmas, interpretar em significados ou em significantes, não, não é isso. Há um momento em que será necessário partilhar, é preciso colocar-se em sintonia com o paciente, é preciso ir até ele partilhar seu estado. Trata-se de uma espécie de simpatia, de empatia, ou de identificação? Mesmo assim, isso é seguramente mais complicado. O que nós sentimos é antes a necessidade de uma relação que não seria nem legal, nem contratual, nem institucional.” (DELEUZE, 1985, p.163).

Logo, a noção de experiência não pode ser concebida como proveniente do mundo ou do sujeito. Seguindo as indicações de Naffah Neto (2007), em Winnicott “toda experiência se produz no espaço potencial” (p. 231). A noção de espaço potencial foi discutida por Winnicott (1971/1975b) como herdeira do processo de integração do *self* e aponta para a possibilidade de permitir estar não integrado e sustentar a ambiguidade criativamente. Trata-se, portanto, de uma zona de indiferenciação na qual não é preciso demandar-se o que pertence a si ou o que pertence ao mundo, uma zona do paradoxo, de experimentação da ausência de fronteiras entre o interno e o externo. No entanto, o espaço potencial não existe de saída, ele é uma conquista – é preciso que algo da integração seja alcançado para que se possa usufruir dessa área de não integração. O fato do espaço potencial ser uma conquista indica que há um caminho para chegar-se até ele. Logo, para que uma noção de experiência seja mais precisa, é necessário que ela possa articular-se a isto que antecede a possibilidade de experimentação do espaço potencial. Um caminho interessante seria, então, circunscrevê-la na obra de Winnicott procurando articulá-la a uma dimensão inaugural que marca o início da possibilidade de distinção entre o *self* e o mundo que corresponde a pergunta: como se começa a ser?

Conforme aponta Hinshelwood (2018), uma diferença importante entre a teoria kleiniana e a winnicottiana consiste no fato de que nesta última o bebê não é capaz de diferenciar claramente desde o início o objeto – não pode distinguir o que vem do seu corpo do que acontece externamente (fome e mãe oferecendo o seio, por exemplo). Cabe lembrar o famoso trecho de Winnicott no qual ele afirma que os impulsos internos podem ser percebidos da mesma forma que um trovão (WINNICOTT, 1960/1990b). Nesse sentido, diferente de uma certa interpretação da experiência primária de satisfação, na qual a motivação para um contato com o mundo vinha justamente das exigências da vida e mais tarde da pulsão, para Winnicott esta impossibilidade de sentir os impulsos como internos não permite colocar a pulsão (ou as necessidades da vida) como impulsionador da experiência – o ponto de partida não pode ser nem externo, nem interno³⁷.

Pode-se, dessa forma, assinalar uma perspectiva distinta, mas não oposta em relação à psicanálise freudiana, posto que, apesar de apontar outros aspectos determinantes no processo de constituição do humano não ligados às excitações corporais e ao princípio do prazer, Winnicott não os descarta. No livro póstumo “A natureza humana”³⁸ (WINNICOTT, 1990c), o

³⁷ É evidente que seria possível conceber a pulsão sob uma ótica não internalista, como o faz Roussillon com a noção de pulsões mensageiras - essa questão será retomada no segundo capítulo.

³⁸ O nome desse livro por si só aponta para questões importantes. Tanto a palavra “natureza” quanto “humana” evocam questões que foram evitadas por outras leituras pós-freudianas, como a lacaniana, por exemplo.

psicanalista afirma que é a “necessidade de ser” que fornece um fundamento e motor para a natureza humana. Trata-se de uma necessidade que não é redutível ao princípio do prazer, nem diz respeito às pressões pulsionais ou ao desejo – a questão não reside em negar a pulsão ou o desejo, mas privilegiar outra perspectiva³⁹. Há, portanto, um deslocamento em relação à hegemonia do princípio do prazer (e seu correlato princípio da realidade) como os determinantes da vida psíquica.

Enquanto para Freud, a problemática central está no caminho percorrido pela libido, ou seja, na teoria da sexualidade, em Winnicott, o enfoque recai sobre o processo da dependência absoluta rumo à independência. O que o psicanalista inglês descreve não é a libido que passa por diferentes fases ou fixações objetais; é o humano que se temporaliza, gerando, gradualmente, um si-mesmo integrado internamente e as oscilações de seus limites com o mundo⁴⁰. Portanto, o tema central para esse psicanalista não consiste na descrição de funções isoladas, sejam elas biológicas, mentais ou sexuais, mas na continuidade de ser. Aqui, a dimensão processual, já presente nas teorias de Melanie Klein e Bion, fica mais evidente: a ênfase está no processo de estar vivo no mundo e nas diferenciações e indiferenciações em relação a ele. Logo, para esse autor, o que está justamente em foco é o tráfego constante entre a criatividade e o mundo – processo esse que pode ser caracterizado como experiência. Diante desse quadro, como se pode definir mais precisamente uma noção de experiência? Quais seriam os pontos principais dessa noção? Para melhor circunscrevê-la, destacarei⁴¹ três eixos nodais: corporeidade, tempo e sentido.

1.2. Experiência e corporeidade

Estamos bastante habituados na psicanálise a utilizar expressões como “psiquismo”, “aparato psíquico” etc., mesmo sem negar a importância da corporeidade. Por outro lado, é evidente que, nos últimos anos, a discussão sobre a corporeidade tem aumentado

³⁹ Nesse âmbito estou de acordo com questões colocadas por Green (2000) a respeito da necessidade de articulação entre intersubjetividade e o inconsciente – questão muitas vezes deixada de lado pela psicanálise que privilegia as relações objetais.

⁴⁰ Uma distinção destacada por Green (1964) entre Freud e Merleau-Ponty talvez também possa ser articulada entre Freud e Winnicott. Green (1964) afirma que para Merleau-Ponty o corpo é também um corpo libidinal, um corpo que deseja, mas, sobretudo, é um corpo no mundo. Nas suas palavras: “o mundo sexual é encontrado na mistura do mundo corporal em Merleau-Ponty. A questão sexual é para ele uma das modalidades desta copulação.” (GREEN, 1964, p. 1038). Já para Freud, o corpo é antes de tudo um corpo libidinal. Entendo que na perspectiva winnicottiana, a sexualidade é também uma das modulações do corpo, mas não seu atributo principal.

⁴¹ A justificativa para a escolha desses eixos será vislumbrada *a posteriori*; de saída, contento-me com a afirmação de que essa divisão consiste em uma forma de melhor organizar a noção de experiência.

significativamente, posto que o corpo se torna o palco importante de alguns sofrimentos na contemporaneidade⁴². No entanto, por vezes, contemplar esse assunto tornou-se quase uma obrigatoriedade, e a palavra corpo, um significante vazio. Como pode ser definida a corporeidade? Qual a sua articulação com a experiência?

Uma espécie de esquecimento do corpo na psicanálise pode ser mais bem delineada a partir de uma possível interpretação da experiência primária de satisfação que ganhou espaço ao longo do século XX, conforme discutido anteriormente. Nesse contexto, qual seria o papel atribuído ao corpo na gênese do sujeito? De acordo com Simanke (2016), um certo “esquecimento do corpo” se concretizou principalmente a partir da articulação da obra freudiana ao pensamento hegeliano⁴³ constituindo uma espécie de antropologia filosófica. A teoria da antropogênese, isto é, uma teoria que procura conceber como os sujeitos humanos emergem no mundo que não os contém, concebe o aparecimento do sujeito através de um processo de ruptura com relação ao mundo não humano (que existe antes do sujeito). O mundo humano pressupõe uma distinção ontológica em relação ao que estava em jogo até então – há claramente uma ruptura entre antes e depois. De acordo com Simanke (2016), isto cria um problema para a questão da corporeidade, na medida em que os seres emergentes são concebidos como puras consciências. Nas palavras do autor, “nesse tipo de reinterpretação da dialética hegeliana, a concepção desses sujeitos de cujo embate nasce o mundo propriamente humano é despojada de toda e qualquer materialidade” (SIMANKE, 2016, p. 92). A impressão é de que esta ruptura, que permite a emergência do ser, acontece mesmo que os sujeitos não tenham corpos – os corpos não contam em nada no processo. Mais do que isso, é possível afirmar que seus corpos e aquilo que remete à vida animal devam ser necessariamente negados, isto é, abandonados para que o sujeito possa emergir. Sob esta interpretação, a experiência primária de satisfação pode ser concebida como uma experiência que funda o psiquismo e que prescinde (e até mesmo deixa para trás) de tudo aquilo que está ligado ao corporal – um outro corpo, um corpo simbólico e imaginário é o único capaz de entrar em cena, seu resto é um furo.

Apesar dessa interpretação, outra perspectiva da experiência de satisfação permite avançar na ideia de que uma experiência corporal compartilhada é indispensável ao processo de constituição do mundo e do sujeito. Segundo Simanke (2016), muito embora essa experiência possa conter subsídios para ser a perspectiva mais objetivista de todos os estágios

⁴² Muito embora não caiba no escopo deste escrito um maior aprofundamento nesta temática, cabe destacar que também na época de Freud os sintomas manifestavam-se corporalmente, como nas conversões hísticas. No entanto, nos dias de hoje alguns sintomas como crises de pânico, autolesões etc. marcam um outro lugar da corporeidade.

⁴³ O autor destaca principalmente a leitura de Kójeve, que se articulou na psicanálise à teoria lacaniana.

do percurso do pensamento freudiano, ela guarda uma teoria que se aproximaria da noção de intercorporeidade (ou co-corporeidade) presente na obra de Merleau-Ponty – que será destacada mais adiante. Nesse âmbito, o corpo não pode ser considerado apenas como algo a ser ultrapassado, negado, superado ou neutralizado, mas sim um agente indispensável do próprio processo de humanização. A chave para esse deslocamento está na concepção de Freud sobre a questão da significação e sua inevitável articulação ao *Nebenmensch*, o homem ao lado. Qual é o papel da corporeidade nessa articulação?

Conforme explicitado anteriormente, a partir da marca deixada por esta primeira experiência, o reconhecimento de objetos externos está sempre a serviço da busca de um reencontro com o objeto percebido para retomar a ação anteriormente bem-sucedida em aplacar o desprazer das necessidades da vida (*Not des Leben*). O problema é que o objeto percebido, em sua representação neural, se apresenta como complexo: uma pluralidade de neurônios tem que ser ocupada pela excitação nervosa para constituir esse complexo perceptivo. Diante disso, o problema da identidade entre duas percepções feito pelo núcleo do eu – ou, mais precisamente, entre uma percepção atual e a memória de uma percepção anterior – nunca acontece como uma alternativa entre uma coincidência total e uma discordância absoluta. A atividade judicativa terá lugar entre o reconhecimento da diferença entre essas duas espécies de componentes dos objetos percebidos ou representados e a distinção da semelhança entre a parte constante dos objetos e o “núcleo do eu”. A relação de semelhança estabelecida pelo juízo entre a coisa e o núcleo do eu introduz um elemento de corporeidade no processo, uma vez que o núcleo do eu é constituído, basicamente, pela representação das afecções corporais. (SIMANKE, 2016). Todavia, aparentemente, trata-se apenas de uma representação corporal, ou seja, de uma espécie de representação interna do corpo. Onde encontramos o mundo externo, ou melhor, o corpo do outro nesse processo?

O aspecto propriamente intercorporal do processo se explicita quando Freud descreve o que considera ser a situação prototípica pela qual se dá esse juízo primordial. Trata-se do que Freud (1950[1895]/1977f) chama de trabalho do pensamento, trabalho que permite a passagem da coincidência parcial para a coincidência total entre os dois complexos. Para Simanke (2016), não é possível conceber o pensamento nesse contexto como uma forma reflexiva de pensar. O pensamento, dessa perspectiva, é comparável à ação, posto que não corresponde a reflexos ou aleatórios, mas é guiado por uma meta. Freud trabalharia, portanto, com uma noção implícita de intencionalidade corporal que vai ao encontro das abordagens fenomenológicas do corpo. Este trecho é elucidativo dessa questão:

a imagem mnêmica desejada [pela criança] é a imagem do seio materno e seu mamilo em visão

frontal, e a primeira percepção é uma visão lateral desse objeto, sem o mamilo. Na lembrança da criança, encontra-se uma experiência, ocorrida por acaso ao mamar: a de que, com um determinado movimento da cabeça, a imagem frontal se transforma em imagem lateral. A imagem lateral que se vê agora leva ao movimento de cabeça: uma tentativa mostra que o seu inverso recíproco tenha que ser executado e se obtém a percepção da visão frontal. (FREUD, 1950[1895]/1977f, p. 424)

Nesse sentido, o que Freud chama de juízo, na sua forma mais primitiva, pode ser considerado uma interação corporal entre a mãe e o recém-nascido – e talvez uma espécie de processo de elaboração que engloba a corporeidade e o sentido. As percepções visuais (as visões lateral e frontal do seio materno), movimentos (laterais da cabeça, nesse caso) e sensações corpóreas (o contato da face com a pele da mãe, por exemplo) compõem-se numa experiência que culmina na obtenção da satisfação desejada. Indo mais além, seria possível dizer que aqueles que compõem esse encontro estão presentes primordialmente como corpos e nunca como consciências puras.

Mais especificamente no que concerne à articulação entre a percepção e a corporeidade, Coelho Júnior (2010) aponta que a discussão levantada principalmente em “O Ego e o Id” amplia a possibilidade de compreensão do papel da corporeidade. Para o autor, a diferenciação entre o Ego e o Id pode assinalar o momento de separação da corporeidade em relação à mãe através de processos identificatórios primários. Trata-se da possibilidade de marcas no corpo (próximas às discutidas na Carta 52) que não se reduzem a imagens ou representações⁴⁴. Quando se afirma que o Ego é tanto uma superfície corporal quanto o resultado das identificações, mas principalmente resultado da diferenciação em relação ao Id por meio de percepções externas, abrem-se possibilidades para a compreensão da simultaneidade das dimensões internas e externas (COELHO JÚNIOR, 2012). Os órgãos de percepção, na teoria freudiana, podem ser entendidos como veículos de mediação que formam o núcleo de um Ego que é, sobretudo, corporal. Nesse âmbito, a noção de “percepções endopsíquicas” indica a existência de percepções inconscientes dos processos “internos” que influenciam as possibilidades de interpretação tanto do mundo quanto das funções do Ego. O Ego, dessa perspectiva, seria corporal e ancorado nas percepções sensíveis.

Por outro lado, uma discussão fundamental pode ser retirada do capítulo “O avanço em intelectualidade⁴⁵” no texto “Moises e o monoteísmo” (FREUD, 1939[1934-38]/1977e). Nele,

⁴⁴ Estas seriam a base para o que se chamou de “memória corporal” (COELHO JÚNIOR, 2010).

⁴⁵ A tradução dessa expressão é controversa, uma vez que Freud (1939[1934-38]/1977e) utiliza o termo *Geistigkeit*. A palavra *Geist* em alemão não remete particularmente à intelectualidade, mas também à espiritualidade. Granoff (1975) faz uma discussão detalhada em torno desse termo, analisando a escolha de Strachey em traduzi-lo por intelectualidade. Muito embora não faça parte do escopo deste escrito um maior aprofundamento nas querelas em torno da tradução desse termo, faz-se importante apontar essa problemática. Uma vez que utilizo a tradução feita por Strachey, mantereí o termo “intelectualidade”.

Freud afirma que o desenvolvimento da civilização humana – articulado à religião de Moisés – deu-se, sobretudo, pelo abandono da “atividade psíquica inferior que tinha como seu conteúdo as percepções diretas pelos órgãos sensórios” (FREUD, 1939[1934-38]/1977e, p. 136). A proibição moisaica elevou deus a um grau superior de intelectualidade e produziu um afastamento da “mãe para o pai” (FREUD, 1939[1934-38]/1977e, p. 136) e uma vitória da intelectualidade sobre a sensorialidade. De certa forma, pode-se perceber em Freud uma ênfase na questão da intelectualidade e uma relegação à segundo plano da sensorialidade (muito embora sustente a afirmação de que a prevalência desta constituiu um momento importante da civilização). A dimensão da intelectualidade, para Freud, aponta para uma “alternativa mais digna” (FREUD, 1939[1934-38]/1977e, p. 138); a partir dela, o homem abandonaria os “pensamentos mágicos” e destacar-se-ia do mundo, tornando-se “orgulhoso de maneira que se sente superior a outras pessoas que permaneceram sob o encantamento da sensualidade” (p. 137). Sendo assim, muito embora em “Moisés e o monoteísmo” Freud não negue a dimensão das impressões sensíveis, de certa forma, pode-se notar que elas são consideradas como algo que precisa ser abandonado. Dessa perspectiva, a teoria freudiana poderia se inserir facilmente no pensamento moderno que concebe “uma mente executiva impondo-se a um corpo disciplinado” (FIGUEIREDO, 1995, p. 143). André (2002) aponta claramente para a oscilação de Freud em relação a esta questão ao traçar uma distinção entre as considerações do texto “Moises e o monoteísmo” (FREUD, 1939[1934-38]/1977e) e do artigo “A negativa” (FREUD, 1925/1976a) no que concerne à extremidade sensorial. Neste, a experiência sensorial é tratada como uma semiologia e não como uma alteridade que deve ser transposta.

Em relação à própria divisão feita por Freud em “Moisés e o Monoteísmo”, enquanto nesse texto privilegia-se um suposto momento de abandono da sensorialidade (o pai), a perspectiva winnicottiana privilegiaria justamente essa ligação com a sensorialidade (como Freud o chama, a mãe). A teoria de Winnicott, a meu ver, enfatiza alguns aspectos (já encontrados na obra freudiana) que valorizam as impressões sensíveis e a corporeidade no processo do desenvolvimento emocional primitivo.

Nesse contexto, desde o princípio, o corpo e a psique não são concebidos separadamente (a possibilidade separação entre eles oscila durante a vida e se constrói de maneira diferente na patologia e na normalidade). A noção de psique-soma caracteriza essa indistinção. A separação entre psique e soma consiste em um processo de elaboração imaginativa das funções do corpo – um dos aspectos fundamentais do desenvolvimento emocional primitivo. Nesse percurso, três aspectos são enfatizados: a entrada em contato com a realidade externa, o sentimento de que se vive no próprio corpo e a integração da personalidade. O sentimento de que se vive no próprio

corpo é uma conquista que pode ser alcançada ou não, reforçada ou perdida no caminho. O corpo, dessa forma, além de ser o ponto de partida, enquanto psique-soma, de toda a possibilidade da atividade psíquica, nunca é abandonado – seja pela aquisição da linguagem, seja pelo desenvolvimento do psiquismo. A psique e o corpo estão necessariamente articulados – podem se afastar na patologia, mas é justamente nesse momento em que sintomas psicossomáticos fazem retornar o corpo de outra forma. A corporeidade, portanto, além de ser um ponto de partida, permanece como indissociável da experiência. Mas o que exatamente configura a corporeidade? Se ao longo de todo este capítulo foi sustentada a necessidade de trabalhar na tensão entre si mesmo e mundo, entre corpo e psique, como se insere o corpo nessa perspectiva?

O pensamento de Merleau-Ponty, que está sempre no pano de fundo como uma espécie de guia, é-nos útil para melhor circunscrever a noção de corpo que compõe um dos eixos da experiência. Para o filósofo, assim como a percepção não pode ser entendida de maneira interna, subjetiva ou objetiva, o corpo não pode ser concebido como um corpo próprio de um sujeito. A noção de intercorporeidade, em harmonia com a de percepção (como destacado anteriormente), é fundamental para a construção de uma filosofia que enfatiza o campo de intensidades sensíveis como solo da experiência e impassível de ser ultrapassado hierarquicamente. No texto “O filósofo e sua sombra” (1959/1980), a aproximação entre eu e o outro dá-se justamente pela corporeidade como bastante bem explicitado nesta passagem não à toa tanto reproduzida:

Minha mão direita assistia ao surgimento do tato ativo em minha mão esquerda. Não é de maneira diversa que o corpo do outro se anima diante de mim quando aperto a mão de outro homem, ou quando o olho somente. (...) Minhas duas mãos são “copresentes” ou “coexistem” porque são as mãos de um só corpo; o outro aparece por extensão desta copresença. Ele e eu somos os órgãos de uma só intercorporeidade. (MERLEAU-PONTY, 1959/1980, p. 212-213)

Para o filósofo, é por meio do corpo que se age e que se tem um mundo – entendido como o conjunto de aspectos do universo que afetam o corpo e ao qual ele se dirige. Para designar essa imbricação entre corpo e mundo, Merleau-Ponty lança mão da noção de “quiasma” como a superposição e identidade de pares, mantendo sua diferença do conceito de “carne”⁴⁶ que descreve no plano ontológico a interdependência do corpo, do mundo e do tempo. Muito embora não seja necessário um maior aprofundamento nesses conceitos, é importante

⁴⁶Nas palavras de Merleau-Ponty (1964/2014): “carne não é matéria, não é espírito, não é substância. Seria preciso, para designá-la, o velho termo ‘elemento’, no sentido em que era empregado para falar-se da água, do ar, da terra e do fogo, isto é, no sentido de uma coisa geral, a meio caminho entre o indivíduo espaço-temporal e a ideia, espécie de princípio encarnado que importa um estilo de ser em todos os lugares onde se encontra uma parcela sua.” (p. 183-184).

destacar que ambos marcam uma indissociação entre mundo e corpo e assinalam este último como via principal da experiência.

É interessante notar que no livro póstumo e inacabado “O visível e o invisível”, Merleau-Ponty afirma que “fazer uma psicanálise da Natureza, é a carne, a mãe” (1964/2014, p. 321). É bastante tentador fazer uma analogia direta entre as proposições de Winnicott sobre a unidade não homogênea que se forma entre mãe e bebê nos primórdios e essa perspectiva desvelada por Merleau-Ponty – deixemos, todavia, essa questão para um maior aprofundamento no próximo capítulo. O que nos interessa aqui é o fato de que o corpo, tanto para Winnicott com a ideia de soma, quanto para Merleau-Ponty com a noção de carne, é central na constituição do humano e não está isolado, pelo contrário, é o “nosso ancoradouro no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 171). Não se pode dizer que se tem um corpo, mas que se é um corpo.

Nesse sentido, acompanhando a sugestão feita por Coelho Júnior (2010), a palavra “corporeidade”, em vez de “corpo”, aplica-se melhor a esse contexto. Isso, porque esta é claramente marcada pela tradição que opõe corpo e mente, carregando os vestígios de suas posições na história de nossa cultura. Aquela, por sua vez, remete a uma lógica ao mesmo tempo interna e externa, sendo abertura permanente para o mundo. Trata-se, na concepção de Coelho Júnior (2010), de “um feixe sensorial e energético de intensidades heterogêneas e aleatórias que possui a potência de produzir protossentidos⁴⁷ (...)” (p. 13). As dimensões da sensorialidade, da intensidade e do sentido marcam essa noção de corporeidade, assinalando uma distinção em relação ao corpo pensado como oposto à mente, mas também a um corpo fechado em suas próprias fronteiras.

É pela corporeidade e a partir da corporeidade que se pode falar de experiência. Nesse sentido, conforme destacarei adiante, as proposições de alguns psicanalistas como, por exemplo, Anzieu, remetendo-se à assertiva de Freud de que o eu é de saída uma superfície corporal, apontam a sensorialidade, mais especificamente, a pele, como o locus de primeiro contato com o mundo e superfície a partir da qual se constitui a possibilidade da continuidade de ser. Como bem afirma Paul Valéry (1960), “o mais profundo é a pele” (p. 215 – tradução minha). No entanto, diferente de Freud em “Moisés e o monoteísmo”, não considero que haja uma hierarquia entre pensamento e corporeidade ou sensorialidade⁴⁸, conforme sustentarei ao

⁴⁷ A diferença entre conceber protossentidos ou sentidos articulados à corporeidade será mais bem discutida no segundo capítulo.

⁴⁸ Não pretendo, todavia, utilizar sensorialidade e corporeidade como sinônimos, posto que é preciso não esquecer a sexualidade quando se diz respeito a esta. Muito embora a sensorialidade seja um aspecto bastante importante para este escrito, ganhando certo destaque, no próximo capítulo as aproximações e diferenças entre a sexualidade e a sensorialidade serão mais bem circunscritas.

longo de todo este escrito – a corporeidade está presente em todas as dimensões da experiência. Dessa perspectiva, a experiência envolve necessariamente a corporeidade ou, para ser mais precisa, a experiência é corporal. Minha primeira hipótese, portanto, supõe que *corporeidade e experiência sejam indissociáveis*.

1.3. Experiência e tempo

Para desenvolver um segundo eixo fundamental da noção de experiência, remeto-me à expressão “trafegar constante” usada por Winnicott na carta a Money Kyrle. O verbo no infinitivo “trafegar” indica que a experiência se articula a um tempo que não é estanque, mas processual. Ora, desse modo, não é possível conceber a experiência como algo que se dá fora do tempo ou a partir de um tempo serial, cronológico ou mesmo marcado por cortes. Conforme destacado anteriormente, as proposições de Melanie Klein e Bion abrem espaço para uma perspectiva que engendra um tempo processual: seja ele de fantasiar, seja ele de transformação dos elementos alfa em elementos beta. Em Winnicott, o tempo do desenvolvimento emocional primitivo também pode ser articulado a um processo – não se trata de uma trajetória predelineada (VERZTMAN; KLEIN, 2017; KLEIN; VERZTMAN; PACHECO-FERREIRA, 2018). A experiência, portanto, está articulada a esse tempo processual – mas como defini-lo mais precisamente?

Antes, cabe afirmar que dizer que a experiência insere-se ou possui um tempo não permite traçar de fato a articulação entre experiência e tempo. Há alguma experiência que prescindia do tempo? Buscando mais uma vez subsídios em Merleau-Ponty, pode-se dizer que o tempo não se dobra a um espectador absoluto, ele não é “para” alguém, mas “é” alguém. Dessa perspectiva, “somos obrigados a fazer-nos do tempo e do sujeito uma concepção tal que eles se comuniquem do interior” (MERLEAU-PONTY, 1945/2012, p. 549).

Nesta mesma direção, Renault (2003) aponta que a experiência de satisfação não se inscreve em um tempo que será uma forma *a priori* do sujeito, mas como um puro evento, faz do sujeito o seu próprio tempo – torna sujeito e tempo coincidentes. Desse modo, é preciso considerar o tempo não para “tirar as consequências de uma concepção preestabelecida da subjetividade” (Merleau-Ponty, 1945/2015, p. 550), mas para concebê-lo como a matéria de que o sujeito é feito – o tempo “nasce da minha relação com as coisas e o passado, o presente e o futuro e está presente no mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 555). O mundo, conforme destaquei anteriormente, não pode ser concebido como objetivo, mas como experienciado, posto que “o tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidades”

(MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 558). Trata-se, portanto, de um deslocamento de uma lógica espacial (a experiência não se dá em algum lugar) para uma lógica temporal. A experiência não tem um lugar específico (como poderíamos remeter ao espaço potencial de Winnicott, por exemplo⁴⁹), mas ela é composta de tempo. No entanto, assim como em relação a corporeidade, não é possível falar de tempo como algo dado, um consenso. Como bem sublinhou Santo Agostinho (1987), temos a sensação de saber definir o tempo até que nos perguntem o que é o tempo.

Retomando a definição de uma certa noção de experiência, uma pista interessante para seguir esse caminho, consiste em uma divisão feita por Meltzer (1967) entre “evento” e “experiência”. O evento estaria associado a um fato pontual que marca certa descontinuidade, dito de outra forma, uma impossibilidade de ligação e de memorização – o autor associa o acontecimento de eventos ao autismo, por exemplo. A experiência, por outro lado, remeteria a um processo no qual, segundo Meltzer (1967), o ponto infinitesimal do presente comprimido é aproximado à lembrança e à antecipação. Temos aí uma pista para melhor delinear o tempo de que é feita a experiência.

Ora, um aspecto importante da definição de Meltzer (1967) que se articula a uma certa discussão sobre a temporalidade na teoria winnicottiana⁵⁰ diz respeito à questão da continuidade. É preciso, no entanto, distinguir “continuidade” de “repetição”. Afirmar uma continuidade, uma espécie de fluxo contínuo e interpenetrante, não é o mesmo que dizer que há uma repetição ou que seja possível saber de antemão os estados componentes desse fluxo ou antecipar os novos estados contínuos com ele. Isto é, essa continuidade não pressupõe uma previsibilidade, uma constância. A articulação da experiência com o sentido, conforme será destacado adiante, obriga necessariamente a pensar a experiência a partir de um tempo que comporta continuidade, mas que atualiza algo, produzindo uma diferença. Logo, é preciso considerar nessa noção temporal duas ideias que a princípio pareceriam antagônicas: a de continuidade e a de heterogeneidade, de diferença.

Nesse contexto, algumas proposições de Bergson podem ajudar na melhor definição do tempo articulado a experiência. O autor descreve um tempo vivido, tempo que diz respeito à nossa experiência imediata, diferente do tempo mensurável pela física ou do tempo estanque como o do método científico clássico. Segundo ele, o tempo dos filósofos e dos cientistas oculta a natureza do tempo real, pois o tempo da experiência vivida é sucessão, continuidade,

⁴⁹ No entanto, conforme sustentarei mais adiante, o espaço potencial pode ser pensado a partir de uma lógica que engloba o tempo e o espaço.

⁵⁰ Para um maior aprofundamento nesta temática, cf. VERZTMAN; KLEIN, 2017.

mudança, memória e criação. O tempo real para Bergson é, sobretudo, calcado na noção de duração. Essa noção não está nos instantes contados, nas paradas imaginadas e somadas, mas é perceptível naquilo que não apreendemos matematicamente, aproximando-se de uma noção de multiplicidade indiscernível, multiplicidade qualitativa, heterogênea. A noção de multiplicidade qualitativa está na base dessa compreensão de tempo. Em verdade, o que compõe a multiplicidade qualitativa é uma diferença de natureza, jamais de grandeza. Desse modo, a duração define um elo de conservação entre os momentos distintos de um mesmo fluxo. Isso, porque dois aspectos centrais de seu conceito de “duração” são justamente a diferenciação e a qualidade. A qualidade, ao contrário da quantidade, torna impossível a redução de um conjunto a um aspecto comum expresso por grandezas definidas que se contém ao progredir – ela garante a continuidade. É somente sob uma matriz qualitativa que fronteiras e descontinuidades podem existir.

A duração é concebida principalmente como processo de diferenciação, não envolvendo um encadeamento sucessivo entre passado, presente e futuro, mas um processo no qual uma dimensão potencial, virtual, vem a se realizar no presente, a se atualizar. Nota-se, portanto, a coexistência entre continuidade e diferença. O processo de diferenciação é justamente esta passagem do virtual para o atual, o qual permite a criação, distinguindo-se da realização de possibilidades delineadas de antemão. Diferente de um programa pré-estabelecido, trata-se de um movimento criativo na medida em que a passagem do virtual para o atual é também criação. O filósofo lança mão do conceito de “*elan vital*” para consolidar esta hipótese, na medida em que se trata de uma força virtual e vital presente em toda forma de vida. Nas palavras de Bergson (1907/2005): “O universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que a duração significa invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo” (p. 12). Para o filósofo, o tempo dura, mas também muda⁵¹.

Logo, não se pode dizer que o tempo é considerado uma flecha que ruma ao futuro despojando-se do passado, mas “seu passado prolonga-se inteiro no seu presente, nele permanece atual e atuante” (BERGSON, 1907/2005, p. 16) – formulação que pode ser facilmente associada às considerações de Meltzer (1967) apresentadas mais acima.

O tempo articulado à experiência, portanto, pode ser caracterizado como um tempo que dura, um processo que possui uma continuidade, mas que produz diferenças. Um segundo eixo fundamental da noção de experiência está, portanto, circunscrito: *a experiência é indissociável*

⁵¹ É importante destacar que a noção de memória é importante para a articulação entre continuidade e mudança. A duração é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas somente instantaneidade (BERGSON, 2005/1907).

do tempo, de um tempo processual que marca uma continuidade, mas também uma diferença – diferença essa que está intimamente relacionada ao sentido – terceiro eixo fundamental na definição da noção de experiência.

1.4. Experiência e sentido

A terceira hipótese e terceiro eixo central para circunscrever uma noção de experiência diz respeito à questão do sentido. Retomando a discussão em torno da experiência primária de satisfação, uma certa interpretação poderia conceber o sentido como decorrente da possibilidade de representação, isto é, a partir do investimento nas marcas deixadas por essa experiência. Quando concebido nesse contexto, o sentido surge inicialmente como tributário de uma operação de nomeação, ou seja, o universo do sentido seria consequência da atribuição de nomes às coisas, em que palavras e objetos associam-se uns aos outros na mente e na experiência dos sujeitos (GABBI JÚNIOR, 2005). Nesse contexto, o sentido não estaria articulado à experiência em si (como destacamos a partir do conceito de fantasia de Isaacs e Klein), mas decorre da possibilidade de representação (seja ela coisa ou palavra). O sentido seria consequência de um mecanismo, teria, portanto, uma origem extralinguística. Dessa perspectiva, sua origem remete a um objeto externo ao sujeito e externo à linguagem, subsistindo e podendo ser concebido independente de sua relação com ambos, que, ao associar-se de maneira contingente com uma ideia de palavra, lhe confere significação. Conforme aponta Gabbi Júnior (2005), certo objetivismo pode ser depreendido dessa perspectiva, posto que a significação tem um lugar específico e externo.

Conforme destacado anteriormente, no caminho traçado que se apoia em um deslocamento de uma perspectiva objetivista e subjetivista, o sentido não pode ser localizado no mundo e nem nas ideias. Nessa mesma direção, articulando a experiência artística ao sentido, Merleau-Ponty (1948/1996) afirma que “quando nos confrontamos com uma novela genuína, um poema, uma pintura ou um filme, sabemos que um contato foi estabelecido com alguma coisa, que alguma coisa foi adquirida para os humanos” (p. 3). Merleau-Ponty (1948/1996) aponta que o sentido adquirido não pertence nem ao pensamento daquele que criou algo, nem daquele que o percebe – o sentido está articulado à experiência.

A discussão em torno do “sentido” não é simples. Isso, porque é preciso explicitar melhor o que se quer dizer com essa expressão, posto que ela carrega evidentemente uma polissemia. Bezerra Júnior (2001) destaca algumas significações distintas para essa palavra: pode referir-se à direção, ao rumo, ao bom senso, razoabilidade, aspectos, vertentes ou mesmo

conceituação. Essa pluralidade também aparece quando se discute a articulação entre sentido e experiência – a maneira como se delimita a noção de sentido reflete os alcances que esse termo pode abarcar. Nesse ponto, um problema central diz respeito à relação entre sentido e linguagem: a linguagem seria uma condição necessária para a possibilidade de sentido ou este seria autônomo em relação àquela? A discussão entre essas perspectivas é extensa, e não cabe no escopo deste escrito um maior aprofundamento nos argumentos a favor ou contra cada uma das posições⁵². Muito embora concorde com Bezerra Júnior (2001), ao afirmar que os que adotam a perspectiva do sentido como algo sem correlação necessária com a linguagem referem-se a uma noção mais ampla, não creio que se trate apenas de uma questão semântica. Ogden (1997), conforme será destacado mais adiante, assinala que uma fala ou certo discurso (tanto do analista quanto do analisando) pode estar sem vitalidade ou constituir apenas uma espécie de imitação, inviabilizando a possibilidade de produzir qualquer sentido tanto naquele que fala quanto naquele que escuta – talvez possa haver linguagem sem sentido e, por que não, sentido sem linguagem.

Desse modo, o sentido não se restringe à linguagem e nem se trata de um sinônimo de conhecimento⁵³ ou saber, também não diz respeito somente a algo que pertence ao sujeito ou ao mundo, mas está intimamente articulado à experiência. Apoiando-se mais uma vez no pensamento de Merleau-Ponty, a experiência não revela um sentido que algo possui, mas “cria de um só golpe, com a constelação de dados, o sentido que os une – que não apenas descobre o sentido que eles têm, mas faz com que tenham sentido” (MERLEAU-PONTY, 1945/2011, p. 75). Considero, portanto, que a experiência está inevitavelmente articulada ao sentido e não somente a protossentidos que precisariam de uma inscrição no psiquismo⁵⁴. Faz-se importante

⁵² Para um maior aprofundamento nesta temática, cf. COSTA, 2001. Nesse artigo, o autor traça alguns argumentos (tanto epistemológicos, quanto no campo denominado por ele de “psicológico” [p. 201]), demonstrando possíveis equívocos de uma perspectiva que considera a possibilidade de sentido desarticulado à linguagem.

⁵³ Este trecho de Bataille no livro intitulado “*L’expérience intérieure*” (1943/2014) descreve de sua maneira afetiva e radiante esta impossibilidade de sobreposição entre experiência, sentido e sua temporalidade processual: “É por uma ‘íntima cessação de toda operação intelectual’ que o espírito é desnudado. Senão o discurso o mantém no seu pequeno recipiente. O discurso, se ele quiser, pode apagar a tempestade, qualquer esforço que eu faça, na esquina do fogo, o vento não pode torna-se gelo. A diferença entre a experiência interior e a filosofia reside principalmente no fato de que na experiência, o enunciado não é nada, a não ser um meio mesmo e, enquanto meio, um obstáculo; o que conta não é o enunciado do vento, mas o vento” (p. 25 – tradução minha). No original: “*C’est par une ‘intime cessation de toute opération intellectuelle’ que l’esprit est mis à nu. Sinon le discours le maintient dans son petit tassement. Le discours, s’il le veut, peut souffler la tempête, quelque effort que je fasse, au coin du feu le vent ne peut glacer. La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que dans l’expérience, l’énoncé n’est rien, sinon un moyen et même, autant qu’un moyen, un obstacle ; ce qui compte n’est plus l’énoncé du vent, c’est le vent.*” (p. 25).

⁵⁴ Elaborarei melhor esta questão ao longo do texto. Refiro-me a algumas proposições como, por exemplo, a de simbolização primária de Roussillon ou de pictograma de Aulagnier que afirmam que um processo primário de simbolização, articulado ao corpo e a sensorialidade guarda um germe de sentido que deve ser elaborado para de fato torna-se sentido. Essa é uma questão espinhosa e de difícil resolução, por isso, voltará ao longo deste escrito.

destacar, todavia, que a questão não gira em torno da noção do significado. O sentido aqui não é concreto, não pode ser tocado. É também evidente que tratarei mais à frente daquilo que se forma enquanto experiência de uma espécie de “zona interna” como os pensamentos experienciados como próprios, por exemplo. Essa é, todavia, uma dimensão da experiência e uma possibilidade de sentido não hierarquicamente superior – assim como o farei em relação à linguagem.

Esse deslocamento entre sentido e linguagem, impede uma coincidência absoluta da noção de inconsciente e sua perspectiva representacional. Isso, porque o sentido passa a poder estar articulado ao plano pré-reflexivo, a um contato não mediado pela linguagem ou pelo pensamento, mas que tem como origem a sensorialidade. Certa noção de inconsciente que o concebe como um sistema formado por representações, baseia-se em um privilégio da linguagem e do mundo do pensamento, posto que se funda justamente na ruptura entre representações-coisas e representações-palavra. Dessa perspectiva, uma maneira de abordar o inconsciente ressaltada por Merleau-Ponty desloca-o da noção de representação; o inconsciente não reside no mais profundo de nós mesmos (até porque não se trata de um lugar) e nem mesmo está velado atrás das coisas, mas está “diante de nós mesmos como articulações do nosso campo” (MERLEAU-PONTY, 1964/2014, p. 234). Dessa maneira, abre-se a possibilidade de afirmar uma noção de inconsciente articulada à experiência que constitui uma espécie de dobra do visível, um invisível que não se esconde atrás do visível, mas que se situa entre o atual e o virtual, um entrelaçamento comum, uma textura presente no entrelaçamento corpo-mundo (COELHO JÚNIOR, 1991).

Diante desse quadro, a noção de experiência aqui delineada está articulada ao tempo e a corporeidade, mas também ao sentido (e não apenas protossentidos). Minha terceira hipótese supõe, portanto, *que sentido e experiência sejam indissociáveis*.

1.5. A experiência entre força e sentido

Diante dessas três hipóteses, uma definição de experiência torna-se mais palpável, a saber: um processo que não pertence nem ao eu e nem ao mundo, que é feita de um tempo processual, indissociável da corporeidade e do sentido. A experiência, portanto, não leva a

nenhum fim de saída, não comporta nenhum refúgio, mas, nas palavras de Bataille, trata-se de “uma viagem ao topo do impossível do homem” (BATAILLE, 1943/2014, p. 19)⁵⁵.

No entanto, uma questão ainda permanece em suspenso em relação a uma definição precisa da experiência: qual é o seu motor? O que impulsiona a experiência? A dimensão da força, nesse contexto, não pode ser esquecida – a experiência produz necessariamente algum sentido, produz um deslocamento – lembrando Heidegger (1959/2016), fazer uma experiência é tornar-se outro. Poderíamos articulá-la às exigências da vida (*Not des Leben*), como o fez Freud no Projeto, ou à pulsão?

Ora, da mesma forma que não é possível localizar a experiência do lado do sujeito ou do mundo, não é possível localizar a força que a move do lado de um ou de outro. Conforme destacado anteriormente, em uma das interpretações da primeira experiência de satisfação de Freud, pode-se compreender como motor da experiência as exigências da vida (*Not des Leben*), logo, totalmente do lado do *infans* – as exigências da vida, após a experiência darão lugar ao circuito pulsional que se tornará motor do processo. A pulsão, como é sabido, tem como fonte o corpo e como objetivo a descarga (FREUD, 1920/1977b). Ora, se compreendida dessa forma, a pulsão diz respeito a um conceito que parte de um corpo próprio em direção ao mundo. Não procurarei negar a dimensão pulsional da experiência, muito embora tenha consciência de que ela não tem um peso grande nesse escrito. No entanto, considero que mesmo nas proposições em que ela ganha um aspecto intersubjetivo – como na noção de pulsões mensageiras de Roussillon (1991), em que a pulsão é entendida sempre como uma mensagem endereçada ao outro que pode ou não ganhar sentido *a posteriori* – não podemos partir da pulsão como motor da experiência. Considero o circuito pulsional como fazendo parte de uma dimensão da experiência, conforme apresentarei adiante, mas não como motor desta. Isso, porque o circuito pulsional precisa de um corpo próprio para que tenha lugar e, portanto, não pode estar articulado a experiências nas quais um corpo próprio ainda não foi delineado enquanto tal (mesmo entendendo que toda experiência se articula à corporeidade e não a um corpo próprio). Ora, mas qual seria então um possível motor da experiência que se desloque de uma perspectiva internalista?

Relembrando a frase de Winnicott na carta à Kyrle, a experiência é um trafegar constante entre a criatividade e mundo. Qual seria então o papel da criatividade na noção de experiência?

⁵⁵ No original: “*un voyage au bout du possible de l’homme*” (tradução minha). É importante destacar, todavia, que a definição de experiência que apresento aqui não coincide completamente com a discussão levantada por Bataille (1943/2014) em torno da experiência interior. Com uma escrita magistral, Bataille discute a experiência interior aproximando-a de experiências místicas – minha definição de experiência tem pontos de encontros e de desvio em relação ao autor.

No texto “A criatividade e suas origens”, Winnicott (1971/1975a) aponta duas origens para a criatividade: uma filogenética e outra ontogenética. A criatividade é considerada pelo autor como um atributo humano, mas a sua origem no ser é tributária de um processo paradoxal conforme será destacado adiante: é preciso criar o mundo. A criatividade, portanto, não está ligada a uma força criadora *a priori*, mas à própria possibilidade de ser criativo no mundo. Ela só existe antes do ser enquanto potencialidade – é preciso criar o mundo para que a criatividade apareça no plano ontológico. Nesse sentido, ela não antecede a experiência, mas a compõe. Trata-se, portanto, de um motor que aparece enquanto tal somente em ação – logo, não é um motor no sentido newtoniano (de ação e reação), não estamos nos referindo a uma mecânica, mas a um processo que atualiza uma potência no seu próprio movimento.

Nesse contexto, a noção de criatividade primária de Winnicott fornece um melhor alinhamento com a definição de experiência como um processo nem interno, nem externo e articulado ao tempo, corporeidade e sentido. A problemática da criatividade é caracterizada por um paradoxo que pode ser formulado em relação à própria noção de experiência: muito embora a criatividade fomente a experiência, a experiência não é fruto da criatividade. Circunscrevendo a noção de experiência dessa perspectiva, seria possível afirmar também que muito embora a experiência seja algo que se articule à criatividade e à continuidade de ser ou um processo que constitui certos limites entendidos como um processo de constituição de fronteiras móveis e flutuantes (GREEN, 1990), ela não pertence a um sujeito próprio. Isto é, ao mesmo tempo em que engendra limites, é constituída por um processo de diferenciações e indiferenciações⁵⁶ que não comporta limites mais bem definidos. Dito de outra forma, a experiência é uma espécie de condição de possibilidades para a constituição e continuidade do sujeito, muito embora não pertença ao sujeito propriamente dito. A experiência, portanto, diz respeito a um processo de diferenciações e indiferenciações indissociável do sentido, do tempo e da corporeidade.

Diante desse quadro, é interessante notar que a criatividade deixa de poder manifestar-se quando há uma submissão à realidade exterior ou quando há uma onipotência sem qualquer alteridade – ela, tal qual a experiência, dá-se nesta tensão entre o *self* e o mundo. Logo, se a criatividade pode não se manifestar, deduz-se que a própria experiência pode não acontecer – posto que diferente de um motor calcado na lógica linear, a criatividade e a experiência

⁵⁶ Esse processo de diferenciações e indiferenciações pode ser mais bem circunscrito pela noção de simultaneidade de Merleau-Ponty (1961) que retornará outras vezes ao longo deste escrito. Isso, porque o filósofo privilegia em sua concepção ontológica uma forma de superar uma diferenciação absoluta – presente no pensamento dialético que implica polaridades separadas e uma cisão entre os polos. A noção de simultaneidade concebe uma impossibilidade de anterioridade entre a indiferenciação e a diferenciação. Ela está intimamente articulada à perspectiva de uma dialética sem síntese: ora, se não há uma anterioridade entre indiferenciação e diferenciação, mas uma simultaneidade, não pode haver uma cisão radical, mas uma tensão constante entre os polos.

constituem-se juntas. Roussillon (1991), remetendo-se a Winnicott, aponta para uma distinção importante entre os paradoxos do processo maturacional e as defesas paradoxais. Segundo o autor, os paradoxos dos processos maturacionais⁵⁷ (que se articulam aos processos potenciais) apresentam-se como formações intermediárias entre a realidade externa e a realidade interna e, muito embora impliquem necessariamente uma obnubilação entre estas, acabam por lhes dar maior contorno *a posteriori*. Em contraposição, as defesas paradoxais constituem-se como defesas contra a realidade interna e/ou realidade externa – torna-se impossível um processo de indistinção desses dois polos –, resultando muitas vezes em uma sobreposição de uma realidade externa avassaladora. Ao retomarmos Winnicott, a noção de defesas paradoxais remete às considerações traçadas principalmente em “O medo do colapso” (WINNICOTT, 1963/1994d). O medo do colapso, que se manifesta em agonias impensáveis dentre outras sensações, articula-se justamente a uma não experiência, à impossibilidade de ter feito uma experiência. O medo é de algo que aconteceu, ou melhor, que não pôde acontecer – que não pôde se tornar passado, não pôde se temporalizar, não pôde ter sentido, que não pôde constituir um processo e, por isso, se mantém como um vazio de experiência. Diante desse vazio de experiência, produz-se as defesas paradoxais. Essa temática retornará com bastante ênfase no capítulo seguinte, mas também em todos os outros – uma vez que é possível destacar certas defesas paradoxais importantes em cada dimensão da experiência.

Logo, após definir a noção de experiência como um processo que engloba diferenciações e indiferenciações articulado à criatividade e que comporta necessariamente o sentido, a corporeidade e o tempo, delinearei algumas dimensões da experiência que se sobrepõem na última dessas dimensões – a experiência analítica. Nesse contexto, nunca é excessivo reafirmar que as dimensões da experiência não são consideradas uma sucessão de estados ou de fases cronológicas. Mesmo porque a própria noção de experiência não pode estar remetida a um tempo linear e cronológico – as dimensões da experiência podem ser entendidas como simultâneas: é justamente a última delas (na ordem deste escrito) que permite a atualização de todas as outras. Sendo assim, a escolha destas dimensões só poderá ser justificada *a posteriori*,

⁵⁷ A noção de experiência traçada aqui possui íntima articulação com a ideia de paradoxos do processo maturacional de Roussillon – principalmente no que concerne a proposição, já citada anteriormente, de indistinção entre a realidade externa e interna que os paradoxos necessariamente articulam. No entanto, é possível traçar ao menos duas diferenças fundamentais entre essas perspectivas. A primeira delas consiste no fato de que Roussillon concebe como modelo e origem dos paradoxos do processo maturacional o paradoxo do objeto transicional (ou da transicionalidade), enquanto, conforme ficará melhor explicitado adiante, concebemos a experiência de ser como distinta da experiência do objeto transicional ou da transicionalidade (que compõe uma dimensão específica da experiência: a experiência de fazer). Ademais, muito embora a noção de pulsão discutida pelo autor seja bastante interessante, distanciando-se de uma perspectiva biologicista ou internalista, a força articulada aos paradoxos do processo maturacional permanece vinculada ao pulsional.

no último capítulo, que consiste na discussão da experiência analítica: dimensão essa que comporta todas as outras que, por sua vez, só puderam ser definidas na medida em que a configuram – em última instância, a experiência analítica é a única experiência a partir da qual um psicanalista pode versar. Passaremos, portanto, à primeira dimensão⁵⁸ da experiência, a experiência de ser – que, como todas as outras, permanece como uma dimensão importante ao longo de toda a experiência⁵⁹.

⁵⁸ Utilizo primeira aqui no sentido de primordial, conforme será melhor explicitado adiante.

⁵⁹ Isso, porque, enquanto processo temporal, a experiência comporta diferentes dimensões. Talvez não seja possível mensurar ou enumerar todas as possibilidades de dimensões da experiência. Serão destacas, no entanto, conforme explicitado anteriormente, algumas delas que se apresentam na experiência analítica, a saber: a experiência de ser, a experiência de fazer e a linguagem enquanto experiência.

Resumo

O primeiro capítulo consistiu em traçar, de saída, um caminho possível para certa definição de experiência na psicanálise, destacando autores e passagens que abrem uma via em uma direção nem objetivista, nem subjetivista. A partir desses interlocutores e, mais especificamente, de Winnicott, forjou-se uma definição de experiência em torno de três eixos: corporeidade, tempo e sentido. Ao final, procurou-se fazer uma síntese geral das ideias colocadas até então, afirmando as dimensões de força e sentido da experiência através da noção de criatividade primária de Winnicott. Ademais, sugeriu-se a possibilidade de a experiência não acontecer e o consequente engendramento do que Roussillon denominou de defesas paradoxais. Nesse sentido, o capítulo pode ser dividido em quatro pontos centrais composto por certos tópicos. São eles:

- 4) Um caminho possível na história da psicanálise para certa noção de experiência:
 - A noção de experiência primária de satisfação de Freud foi utilizada de modo a exemplificar a possibilidade de uma leitura subjetivista e também a abertura para outros caminhos.
 - Apresentou-se outras temáticas na obra freudiana (principalmente em torno da percepção e da angústia), bem como de outros autores da psicanálise, nas quais as tensões entre externo e interno são mantidas.
 - O primeiro autor contemplado, considerado por Green (2002) o pai da psicanálise contemporânea, foi Sándor Ferenczi – principalmente através da noção de mutualidade.
 - Em seguida, algumas ideias de Melanie Klein (e Susan Isaacs), como os conceitos de fantasia e de identificação projetiva.
 - A noção de fantasia e de identificação projetiva foram tratadas como um dos pontos centrais para uma espécie de virada na psicanálise da era “Freud-Klein” para a era “Bion-Winnicott”.
 - Revisitou-se, assim, as noções de identificação projetiva da perspectiva bioniana e de *rêverie*, apontando sua aproximação com a noção de fantasia de Melanie Klein, de modo a enfatizar a obnubilação das fronteiras entre eu e o outro.

- Apontou-se para o pensamento de Winnicott como capaz de levar mais adiante esse projeto e apresentou-se a centralidade dada à experiência por esse autor.

5) Winnicott e a noção de experiência:

- Concluiu-se que a experiência é frequentemente articulada à noção de espaço potencial e vislumbrou-se a necessidade de melhor definir esta noção articulada à possibilidade de ser.
- Demonstrou-se como a perspectiva de Winnicott não permite colocar a pulsão (ou as necessidades da vida) como impulsionadora da experiência. A ênfase desse autor localiza-se no processo de estar vivo no mundo e nas diferenciações e indiferenciações em relação a ele.

6) A experiência entre corporeidade, tempo e sentido:

- Delineou-se um caminho para melhor definir uma noção de experiência através dos eixos: corporeidade, tempo e sentido.
- No que concerne à corporeidade, procurou-se demonstrar como uma certa interpretação da experiência de satisfação de Freud acabou por prescindir da dimensão corporal.
- No entanto, o que Freud chama de juízo no texto “Projeto para uma psicologia científica” pode ser considerado uma interação corporal entre a mãe e o recém-nascido.
- Através de outras passagens da obra freudiana, tais como nos textos “O Ego e o Id”, na “Carta 52” e em “Moisés e o monoteísmo”, indicou-se uma tensão em relação ao lugar ocupado pela corporeidade na obra freudiana.
- Destacou-se, através da noção de psique-soma de Winnicott, a possibilidade de conceber a corporeidade como ponto de partida e um elemento central da experiência.
- A noção de corporeidade foi mais bem definida a partir de certas concepções de Merleau-Ponty e remetida a uma lógica ao mesmo tempo interna e externa, comportando uma abertura permanente para o mundo.
- As dimensões da sensorialidade, da intensidade e do sentido foram apontadas como centrais para esta noção de corporeidade, assinalando uma distinção em relação ao corpo pensado como oposto à mente ou um corpo tomado como próprio.

- Postulou-se, assim, uma primeira hipótese em relação à noção de experiência: corporeidade e experiência são indissociáveis.
- Em relação ao tempo, de saída, a partir da definição de Winnicott, assinalou-se a articulação da experiência a um tempo processual e não cronológico ou calcado em instantes.
- Mais especificamente, foi indicado que a experiência não possui um tempo, mas, a partir de subsídios trazidos da filosofia de Merleau-Ponty, apontou-se para a necessidade de conceber a experiência como necessariamente temporal.
- Para melhor delinear o tempo da experiência, uma interlocução entre autores como Meltzer, Merleau-Ponty e Bergson foi feita de modo a caracterizá-lo como um tempo que dura, um processo que possui uma continuidade, mas que produz diferenças.
- Destacou-se, assim, uma segunda hipótese no que concerne à definição da experiência: uma indissociação entre experiência e tempo.
- No que concerne ao sentido, de saída, demonstrou-se que, apesar de certas leituras contrárias a esta perspectiva, seguindo as indicações de Merleau-Ponty, o sentido não pode ser concebido como pertencente ao sujeito e nem ao mundo, mas está intimamente articulado à experiência.
- Delineou-se melhor o que se compreende por sentido a partir da perspectiva de que ele não coincide com a linguagem, aproximando sentido e sensorialidade.
- Destacou-se, assim, a terceira hipótese que concebe o sentido e a experiência como indissociáveis.
- A partir do caminho percorrido, foi possível forjar uma noção de experiência como um processo que não pertence nem ao eu e nem ao mundo, que é feita de um tempo processual, indissociável da corporeidade e do sentido.

7) A experiência entre força e sentido:

- Partindo da pressuposição de que a experiência articula força e sentido, destacou-se a noção de criatividade primária como simultaneamente uma espécie de motor (não mecânico) que comporta uma atualização na experiência.

- Traçou-se, assim, a partir de certas concepções de Roussillon, uma diferença entre os paradoxos do processo maturacional e as defesas paradoxais, buscando afirmar que a experiência pode não acontecer.
- Por fim, afirmou-se que as dimensões da experiência destacadas ao longo do escrito, além de provenientes da última dimensão contemplada, a experiência analítica, não comportam uma temporalidade cronológica e linear.

2. A EXPERIÊNCIA DE SER

“Un être fou,
 Un être phare,
 Un être mille fois biffé,
 Un être exilé du fond de l’horizon,
 Un être boudant au fond de l’horizon,
 Un être criant du fond de l’horizon,
 Un être maigre,
 Un être intègre,
 Un être fier,
 Un être qui voudrait être,
 Un être dans le baratement de deux époques qui
 s’entrechoquent,
 Un être dans les gaz délétères des consciences qui succombent,
 Un être comme au premier jour,
 Un être...”

(MICHAUX, 1972, p. 78)

“Um sentir é do sentente, mas o outro é o do sentidor.”

(GUIMARÃES ROSA, 1956/2006, p. 217)

“Estamos verdadeiramente sós apenas sob a condição expressa de
 não o sabermos. Essa ignorância é nossa solidão (...). A solidão
 de onde emergimos para a vida intersubjetiva não é a da mônada;
 é apenas a névoa de uma vida anônima que nos separa do ser e a
 barreira entre nós e o outro é impalpável.”

(MERLEAU-PONTY, 1980/1959, p. 254)

De acordo com Winnicott (1960/2005b), a mais importante⁶⁰ de todas as experiências é a experiência de ser; o humano pode começar a ser sob certas condições. Mas como se começa a ser? Quais são essas condições? Essas questões remetem necessariamente a uma problemática das origens ou do arcaico que deve aqui ser concebida tanto como uma dimensão inaugural quanto como algo que permanece central ao longo da vida. Conforme afirma Brun (2007), a noção de arcaico remete à dupla acepção etimológica provinda da própria palavra – tanto como

⁶⁰ É preciso destacar que nenhuma dimensão da experiência é considerada neste escrito de fato a mais importante – todas se articulam entre si e são indissociáveis. A expressão “mais importante”, no contexto da teoria winnicottiana, deve ser entendida, a partir de certa leitura, como a mais primordial ou inaugural em relação as outras dimensões da experiência; muito embora, esta continue sendo uma das experiências fundamentais ao longo de todo o processo de estar vivo.

começo quanto como princípio. Green (1997), no seu trabalho “*L’originnaire et la pensée des origines*”, afirma que enquanto a criança demanda-se de onde vêm as crianças, o analista demanda-se de onde vem o psiquismo – todos os dois elaborariam um mito das origens. O originário seria, portanto, a teoria sexual infantil do analista sobre seu objeto que, nesse caso, diz respeito à experiência (e não ao psiquismo como cita Green) – essa teoria, por sua vez, será traçada com a ajuda de diferentes interlocutores.

Da perspectiva winnicottiana, no início, há um estado de não integração diante do qual somente pode-se deduzir a possibilidade de ser (GREEN, 2011). Nas palavras de Winnicott, de saída, “existe um simples estado de ser e uma consciência incipiente da continuidade de ser e da continuidade de existir no tempo” (WINNICOTT, 1990c, p. 157). No entanto, assim como no inconsciente não há referência à morte, é impossível circunscrever o verdadeiro oposto do ser – podemos apenas delinear o que é (Green, 2011). Tudo o que sabemos sobre o não ser consiste no fato de que se trata de uma ameaça ao ser⁶¹. Nesse âmbito, seria possível afirmar que a possibilidade de ser, na obra winnicottiana, constitui uma experiência que comporta uma dimensão inaugural da possibilidade de continuar a ser, mas também consiste em um problema central ao longo da vida. Mas como melhor caracterizar esta experiência de ser? Como se pode dizer que alguém é? Se o não ser não é um estado, mas uma ameaça ao ser, qual é o contexto em que se pode ser? A experiência de ser coloca, portanto, uma série de questões que dizem respeito principalmente aos primórdios da possibilidade de ser, sendo necessário, por conseguinte, um melhor mapeamento desse contexto.

A problemática dos primórdios na obra freudiana, remete (dentre outras passagens), conforme destacado no capítulo anterior, à experiência primária de satisfação (FREUD, 1950[1895]/1977c). A partir de uma interpretação da experiência primária de satisfação, seria possível afirmar que de saída há o bebê acossado pelas exigências da vida e um homem ao lado que poderia dar-lhe assistência – marcando uma divisão clara entre o eu e o outro, entre sujeito e objeto. Através dessa interpretação, o pensamento freudiano poderia ser inserido na clássica oposição sujeito/objeto, marca epistemológica da modernidade. No entanto, o esforço realizado no primeiro capítulo apontou justamente para a impossibilidade de reduzir, na obra freudiana, a experiência primária de satisfação e a experiência de um modo geral a esse modelo. Se a

⁶¹ Green (2011) faz uma aproximação entre o não ser (concebido por ele como uma das formas do negativo) e uma possível perspectiva winnicottiana da pulsão de morte. O autor supõe que Winnicott introduziu o conceito de ser como suficientemente pulsante, em oposição ao não ser, para traçar uma possibilidade de fazer frente à destruição total do objeto. Se uma noção de pulsão de morte existe, seu objetivo seria de parar esta continuidade de ser, de interromper os movimentos e a possibilidade de reunir as significações com os outros – o que constituiria para Green (2011) a marca do continuar a ser.

definição de experiência consiste necessariamente na tensão entre sujeito e objeto, para descrever a experiência de ser, é preciso buscar alternativas que ajudem a seguir esse caminho.

Diante desse quadro, a questão da intersubjetividade (isto é, “como se entra em contato com o outro?” ou, como será mais bem refinado, “como se diferencia eu e o outro?”) torna-se central – uma vez que a própria definição de experiência pressupõe inevitavelmente uma impossibilidade de considerar uma separação inexorável entre sujeito e objeto. É, portanto, preciso acertar as contas com a questão da intersubjetividade. Percorreremos, então, brevemente, diferentes posições no que concerne à intersubjetividade, principalmente quando articulada ao originário, posto que, através desse caminho, será possível melhor conceituar a experiência de ser. Essa discussão é bastante disputada no campo psicanalítico ao longo da história – o que a torna mais complexa e, talvez, mais interessante.

Um maior refinamento da articulação entre sujeito e objeto, mais especificamente, nos primórdios da vida psíquica, pode ser considerado uma preocupação que se alastrou na psicanálise pós-freudiana. Assim como em outros campos do saber (na filosofia e na antropologia⁶², por exemplo), ao distanciar-se de um pensamento, sobretudo, cartesiano, os psicanalistas passaram a perguntar-se com mais ênfase sobre o papel da alteridade na constituição psíquica – é evidente que esse é um movimento articulado a questões no âmbito da experiência analítica, conforme será assinalado no último capítulo. No entanto, é preciso estar atento a um problema apontado por Green (2000) que torna o campo das investigações sobre as diferenciações entre eu e o outro superficial. Trata-se da tendência a uma constante oposição entre aspectos intersubjetivos e intrapsíquicos nas teorias de constituição psíquica. Ora se privilegiaria a dimensão intersubjetiva, esquecendo-se dos aspectos intrapsíquicos, ora a fórmula se repete na direção oposta. Para o autor, uma tarefa importante da psicanálise contemporânea seria manter uma dinâmica de constante tensão entre aspectos intrapsíquicos e intersubjetivos (GREEN, 2000). É justamente no âmbito da psicanálise contemporânea que essa questão tem ganhado um espaço maior e mais explícito (o ponto de intercessão com a problemática dos limites é evidente: a noção de intersubjetividade resvala justamente no questionamento de como se diferencia eu e o outro) – exigindo uma maior exploração da problemática da intersubjetividade na psicanálise.

⁶² Um exemplo interessante dessa discussão na antropologia consiste no pensamento de Viveiro de Castro (2002; 2015) sobre o perspectivismo ameríndio que será retomada no último capítulo. Para uma possível articulação dessa questão à psicanálise, cf. KLEIN; VERZTMAN; PACHECO-FERREIRA, 2018.

2.1. Diferentes perspectivas de concepção da intersubjetividade e a experiência de ser

A articulação entre os aspectos intrapsíquicos e intersubjetivos, todavia, não é simples – há inúmeras possibilidades de concebê-la. Em uma sistematização de diferentes posicionamentos nesse âmbito, Coelho Júnior e Figueiredo (2004) fizeram um apanhado que ajuda a clarear o campo. Dentre os diferentes modos de se conceber a intersubjetividade circunscritos pelos autores, dois interessam aqui particularmente: a “intersubjetividade transubjetiva” (atribuída a Scheler, Heidegger e Merleau-Ponty) e a “intersubjetividade intrapsíquica” (Freud, Klein, Fairbairn e Winnicott).

Seguindo as indicações de Coelho Júnior e Figueiredo (2004), esta última (que estaria relacionada a diferentes autores da psicanálise) pode ser bem exemplificada no âmbito da segunda tópica freudiana, mais especificamente no que se refere ao plano das instâncias do psiquismo (Id, Ego e Superego). Isso, porque essas instâncias são consideradas “internas”, mas guardam, simultaneamente, algo próximo a uma exterioridade – são objetos, mas internos. Nessa dimensão, os objetos que produzem efeitos e consequências em termos psíquicos não precisam ser entendidos como externos – a noção de representante-representação na obra freudiana, por exemplo, caracteriza bem a intersubjetividade intrapsíquica, deslocando-se do solipsismo da perspectiva clássica de representação (PERES; CAROPRESO; SIMANKE, 2015). Outra noção freudiana articulada à intersubjetividade intrapsíquica é a de identificação⁶³: um traço do objeto é trazido “para dentro” e tornado interno – não à toa esse mecanismo está na origem da formação das instâncias psíquicas. Em Ferenczi, o conceito de introjeção, que guarda aproximações e especificidades em relação à identificação freudiana, também aponta para uma dinâmica parecida – uma fatia do mundo é trazida para dentro, tornando-se parte de si mesmo – e encaixa-se perfeitamente na perspectiva da intersubjetividade intrapsíquica. Esta última também pode ser claramente circunscrita no pensamento de Melanie Klein no que concerne à intrincada rede de relações com objetos vivida no plano intrapsíquico. Embora esses objetos “internos” tenham tido seu correlato “externo”⁶⁴, como objetos internos, passam a obedecer a leis específicas e comportar-se de maneira particular – é preciso lembrar que o

⁶³ Aqui seria preciso fazer uma distinção entre dois tipos de identificação encontrados na obra freudiana: a identificação histórica e a identificação melancólica. A definição dada acima corresponde, sobretudo, à identificação histórica. Considero que na identificação melancólica está em jogo outro tipo de intersubjetividade, posto que outro grau de indiferenciação coloca-se entre eu e o outro. Afinal, a sombra do objeto cai sobre o eu (FREUD, 1917[1915]/1974c) – não se trata de um traço.

⁶⁴ Lembrado que, conforme discutimos no capítulo anterior, em Melanie Klein muitas vezes a realidade torna-se sinônimo de realidade interna, de fantasia.

próprio termo “objeto interno” foi forjado por Melanie Klein⁶⁵. Coelho Júnior e Figueiredo (2004) também assinalam que esta perspectiva se articula a certas passagens das obras de Fairbairn e Winnicott.

No entanto, além da problemática dos objetos internos, o pensamento de Winnicott é muitas vezes associado a certas perspectivas na psicanálise que procuram traçar o campo de uma realidade primordial (ou “materna”), concebida como continente – uma espécie de ponto de partida “engolfante” (anterior à separação entre externo e interno). Diferente de uma realidade conflituosa ou opositiva, é a possibilidade de um solo comum de sustentação e o seu caráter de inclusão primordial que pode produzir uma diferenciação – caracterizando uma modalidade pré-subjetiva de existência – um exemplo clássico dessa proposição é a perspectiva de Balint⁶⁶.

Balint (1993) faz uma crítica à noção de narcisismo primário como ponto de partida, uma vez que considera essa hipótese como uma dedução do narcisismo secundário, comportando um grau de solipsismo incompatível com o resultado do método de observações de bebês. Balint pretende deixar de conceber os primórdios do psiquismo em termos de um isolamento para abrir espaço a uma perspectiva relacional que teria como conceito principal o amor primário. Essa noção aponta para uma espécie de mônada afetiva que se forma entre mãe e bebê – protótipo do amor objetal. Aqui, a crítica feita por Lacan (1954/1975) a Balint ajuda a melhor refinar o caminho no âmbito da experiência de ser. Lacan (1954/1975) satiriza Balint ao afirmar que, a partir da perspectiva do amor primário, não haveria espaço para a intersubjetividade nos primórdios do psiquismo, posto que ele consistiria em uma mônada harmoniosa entre mãe e bebê, engendrando uma relação de objeto para objeto. Não haveria, portanto, nenhum espaço para qualquer alteridade. Segundo Lacan (1954/1975), o amor da mãe aparece como natural, “normativo e moralizante” (p. 228) e, “se partimos de tal relação de objeto, não há nenhum meio de sair dela” (LACAN, 1954/1975, p. 237, tradução nossa).

Ora, conforme indica Lacan, Balint propõe uma espécie de unidade dual inicial na qual objeto e sujeito estão aparentemente fundidos – tornando-se dois objetos na mesma posição. A questão colocada aponta para a dificuldade de vislumbrar-se uma diferenciação dessa unidade. Como de um se faz dois? Se o amor primário é o protótipo do amor objetal, de fato, não é

⁶⁵ *Grosso modo*, esse termo remete ao processo de introjeção do objeto bom ou mau.

⁶⁶ De certa forma, essa discussão está intimamente articulada (mas em outra dimensão) ao percurso feito no primeiro capítulo sobre as diferentes perspectivas de concepção da articulação entre sujeito e objeto na psicanálise e também retornará no último capítulo sobre a experiência analítica. Sendo assim, considero que um caminho percorrido deixa implícito em autores como Freud, Melanie Klein e Bion a questão da intersubjetividade. Esse formato, portanto, não será repetido; serão enfatizados somente os autores que interessam diretamente à argumentação.

possível enxergar nenhum caminho para a alteridade. Esta questão é uma das formas que a problemática da intersubjetividade apresenta-se, sendo claramente um objeto de disputa na psicanálise. Partimos de uma indiferenciação primária entre sujeito e objeto ou há de saída alguma separação (ainda que embrionária)?

Diante desse questionamento, seria possível dizer que sua formulação já aponta para um viés específico de pensar a problemática da intersubjetividade. Isso, porque, a maneira como esta pergunta foi construída é reflexo de um modo estanque de conceber esta questão nos primórdios do psiquismo – ou a partir de uma separação, ou a partir de uma divisão. Nesse contexto, Golse (2011) observa no campo psicanalítico a preponderância de dois modelos de intersubjetividade⁶⁷: a secundária, isto é, adquirida a partir de uma fase de indiferenciação inicial absoluta (associado a Spitz e Margaret Mahler); e a primária que afirma de saída uma diferenciação entre sujeito e objeto (como concebe Stern⁶⁸ e Trevarthen, por exemplo). Considero que esses posicionamentos são dois lados da mesma moeda – como o objetivismo e o subjetivismo, uma vez que partem de uma indiferenciação absoluta ou uma separação absoluta: o tempo aqui é estanque e definido. É preciso pensar, conforme aponta Golse (2011), em um terceiro caminho no qual o acesso à intersubjetividade intersubjetiva não se coloque sob uma temporalidade cronológica (calcada em primário e secundário), mas através de um processo dinâmico que comporta diferenciações e indiferenciações. Conforme mencionado anteriormente, a noção de simultaneidade de Merleau-Ponty aponta justamente para a necessidade de pensar alternativas para uma perspectiva de diferenciação absoluta – e por que não a indiferenciação absoluta? Segundo o filósofo (MERLEAU-PONTY, 1961), a simultaneidade é um “mistério que os psicólogos manejam como uma criança manéja explosivos.” (p. 84). Diante desse quadro, retomando a divisão feita por Coelho Júnior e Figueiredo (2004) em relação às diferentes formas de se conceber a intersubjetividade (dentre as quais duas foram destacadas e uma aprofundada), é preciso levar em conta, a simultaneidade dessas diferentes posições – não se pode concebê-las como polos isolados, mas como posições que permanecem em constante tensão.

Muito embora Coelho Júnior e Figueiredo (2004) tenham articulado o pensamento de Winnicott à matriz da intersubjetividade intrapsíquica (correlacionando aos objetos internos),

⁶⁷ O autor não esmiúça, todavia, com mais precisão diferentes tipos de intersubjetividade. Sua proposição refere-se muito mais ao lugar ocupado pela intersubjetividade na teoria psicanalítica do que a uma consideração mais detida sobre as diferentes formas de concebê-la – fato que marca uma distinção em relação à esquematização apresentada por Coelho Júnior e Figueiredo (2004).

⁶⁸ Stern (1989), por exemplo, afirma não ser possível experienciar a não organização. Segundo o autor, para que haja algum sentido de *self*, é preciso alguma forma de organização que sirva como referência – a primeira forma de organização diz respeito ao corpo (STERN, 1989).

considero que podemos acompanhar a lógica da simultaneidade no seu pensamento (como também poderíamos fazer com Freud). A obra de Winnicott abre espaço para discutir um terceiro caminho, como sugere Golse (2011), no qual não precisamos supor nem uma coincidência absoluta entre objeto e sujeito nos primórdios do psiquismo, nem uma separação inexorável, mas um processo de diferenciações e indiferenciações.

Isso, porque, da perspectiva winnicottiana, a intersubjetividade não pode ser colocada como intersubjetiva de saída, posto que não é possível conceber a existência do bebê separado do mundo (os objetos internos são uma conquista). No entanto, também não se pode dizer que haja uma coincidência, uma mônada (como a que Lacan aponta na teoria de Balint). As condições para a experiência de ser articulam-se, sobretudo, à noção de um processo no qual oposições oscilam – ao mesmo tempo em que se pode falar de certa unidade, ela só pode ser acompanhada pelo adjetivo heterogênea. Logo, muito embora não se trate de uma posição estanque (como não o poderia ser pela lógica da simultaneidade), a matriz da intersubjetividade transubjetiva, descrita por Coelho Júnior e Figueiredo (2004), pode servir de inspiração para melhor delinear essa problemática na experiência de ser. É interessante notar que os autores associam essa matriz ao pensamento de Merleau-Ponty – mais uma vez, esse filósofo servirá como pano de fundo organizador do percurso.

Na filosofia de Merleau-Ponty, valoriza-se uma modalidade pré-subjetiva da existência ligada a uma esfera inaugural. Trata-se de um plano de indiferenciação original no qual o problema epistemológico deixa de ser “como se conhece o outro?” para torna-se “como se diferencia o eu e o outro?”⁶⁹. A questão da intersubjetividade, quando pensada apenas a partir de uma intersubjetividade intersubjetiva, torna-se uma espécie de falso problema nesse contexto, uma vez que não se pode falar de uma relação entre duas subjetividades (COELHO JÚNIOR; FIGUEIREDO, 2004). A chave para discutir essa questão está no último e inacabado livro de Merleau-Ponty, “O visível e o invisível” (1964/2014). É curioso notar que Green (1964) assinala que as mudanças de perspectiva que Merleau-Ponty fez desde “A estrutura do comportamento” (1942/1975) até sua obra póstuma (MERLEAU-PONTY, 1964/2014) acompanham a evolução da articulação do filósofo com a psicanálise – dessa perspectiva, sua última obra estaria mais próxima ao campo psicanalítico. Nela, o filósofo apresenta uma concepção sobre a origem do contato do corpo com o mundo e com o corpo de outros. A questão

⁶⁹ Um maior aprofundamento em torno dessa discussão será realizado no último capítulo que trata da experiência analítica, uma vez que o deslocamento de uma pergunta que demanda “como se conhece o outro?” para a possibilidade de pensar as diferenciações e indiferenciações entre sujeito e objeto tem necessárias implicações no âmbito da experiência analítica.

da sensorialidade e da porosidade corpórea são aqui a base do que Merleau-Ponty (1964/2014) denomina “ontologia do ser bruto”. É partindo do solo de *quase* indiferenciação, característico do plano sensível, que se pode gerar qualquer possibilidade de diferenciação. No entanto, isso não quer dizer que haja uma coincidência absoluta entre os corpos ou entre o corpo e o mundo de saída, mas uma espécie de simultaneidade.

A noção de carne (*chair*) permite melhor apreender essa dimensão de coincidência e diferença simultâneas, posto que sua definição comporta justamente diferenciação e indiferenciação em um mesmo elemento. Nas palavras de Merleau-Ponty (1964/2014): “onde colocar os limites do corpo e do mundo, já que o mundo é carne? (...) O mundo visto não está ‘em’ meu corpo, não está ‘no’ mundo visível em última instância: carne aplicada a outra carne, o mundo não a envolve nem é por ela envolvido” (p. 136). A carne, portanto, aponta para uma espécie de sobreposição das dimensões da corporeidade e do mundo sem, no entanto, uma mistura homogênea. Retomando mais uma vez a categorização feita por Coelho Jr. e Figueiredo (2004), a intersubjetividade, nesse contexto, não se coloca no plano intrasubjetivo, mas em um plano transubjetivo, uma vez que não se pode falar de dois polos separados ou completamente coincidentes, mas de uma simultaneidade entre diferenciação e indiferenciação. Diante desse quadro, tanto na noção de carne de Merleau-Ponty, quanto na crítica de Lacan à perspectiva de Balint, nota-se a necessidade de conceber outros caminhos que não comportem uma coincidência absoluta ou uma divisão radical entre sujeito e objeto – é preciso pensar um processo dinâmico de diferenciações e indiferenciações. Green (2011)⁷⁰ aponta para uma questão interessante nesse sentido: seria possível falar do estado de ser a partir de uma espécie de solidão absoluta? Poderíamos ser sem nenhum tipo de alteridade? Por outro lado, no contexto da experiência de ser, é preciso que haja uma alteridade enquanto outro (ou objeto) de antemão?

Antes de melhor refinar estas questões, é interessante notar, conforme destacado anteriormente, que no mesmo livro póstumo em que a noção de carne é trabalhada – “O visível e o invisível” (1964) – Merleau-Ponty afirma que “fazer uma psicanálise da Natureza, é a carne, a mãe” (p. 321). Seguindo essa pista, seria bastante evidente, mas talvez não tão prudente, uma aproximação imediata ao pensamento de Winnicott. Seguindo as indicações de Reis (1999), que

⁷⁰ Essa discussão resvala no que Green denomina de “configurações da terceiridade” – problemática que retornará com no último capítulo. Isso, porque, considerando as dificuldades de conceber os primórdios a partir de uma coincidência absoluta ou de uma separação total, talvez seja necessário pensar em três dimensões presentes desde o princípio. De uma maneira geral, pode-se dizer que, na psicanálise, a terceiridade é na maior parte das vezes concebida a partir do triângulo edípico (Freud), da tríade Imaginário-Simbólico-Real (Lacan) ou, por vezes, a partir da noção de fenômenos transicionais (Winnicott). No entanto, a discussão empreendida aqui, com inspiração nas considerações de Green sobre a terceiridade, abre espaço para a concepção de outras possibilidades de delinear esta terceira dimensão – questão que será mais bem discutida no último capítulo, uma vez que, enquanto psicanalistas, a melhor forma e, talvez a única de melhor discutir esta questão seja a partir da experiência analítica.

aproxima as considerações de Winnicott e Merleau-Ponty, é possível encontrar em ambos a ênfase em uma dimensão pré-reflexiva concebida como primordial – a reflexividade não é o ponto de partida nos dois autores. Da perspectiva de Winnicott, essa dimensão pré-reflexiva pode ser mais bem explicitada a partir da impossibilidade de se conceber de saída a mãe e o bebê separadamente. No entanto, não se trata de um estado de total indiferenciação; há uma presença complexa que comporta parceria e oposição. Na linguagem winnicottiana, pode-se dizer que muito embora não haja uma dualidade inicial, os elementos do soma do bebê e da mãe ou do mundo não são homogêneos (como na perspectiva que Lacan atribuiu ao amor primário de Balint). A noção de preocupação materna primária, por exemplo, concebida como um estado próximo à psicose, assinala esta espécie de indiferenciação sob o viés materno. Nota-se, todavia, que o próprio fato de ser possível empregar a expressão “sob o viés materno” nos impede de conceber uma mônada inicial. Mas trata-se de uma relação? Como melhor definir esta unidade heterogênea?

Diante dessas perguntas, faz sentido retomar certas proposições sobre a simbiose (no contexto da discussão sobre o autismo e a psicose) de José Bleger⁷¹ que concebe a ambiguidade como característica principal da mais primitiva organização possível – chamada inicialmente de indiferenciação e depois de sincretismo (para evitar o prefixo de negação “in”). O termo sincretismo, emprestado de Henri Wallon, designa uma espécie de estrutura movente na qual não se pode distinguir ainda ego e objeto, mente e corpo, realidade externa ou interna. O sincretismo não constitui uma noção estanque, mas um papel que é assumido em cada momento – ora diferenciação, ora indiferenciação.

A noção de sincretismo de Bleger (1988) aponta justamente para uma questão central no âmbito da experiência de ser: não é possível caracterizá-la nem como intersubjetividade primária, nem como uma intersubjetividade secundária (para retomar as expressões de Golse [2011]). Muito embora a matriz da intersubjetividade transubjetiva (mais especificamente a partir das considerações de Merleau-Ponty) seja uma inspiração, não é possível concebê-la como um processo estático. Estamos mais próximo de um movimento que Golse (2008) define como a emergência de uma intersubjetividade secundária a partir de ilhas de intersubjetividades primária fundadas precisamente sob a sincronização de fluxos sensoriais, apesar de a palavra ilha fornecer uma imagem mais espacial do que temporal.

Nesse sentido, ao retomar a noção de experiência delineada no capítulo anterior, é preciso tratar a experiência de ser como um processo no qual indiferenciações e diferenciações

⁷¹ Não à toa esse mesmo autor retornará no último capítulo justamente na discussão sobre a terceiridade.

constituem diferentes posições que se apresentam sincrética e simultaneamente. Nem fusão, nem relação: trata-se de um jogo de diferentes posições que impede uma coincidência absoluta ou uma separação de duas unidades autônomas de saída. Mas como essa questão se articula à experiência de ser?

2.2. Winnicott e a experiência de ser

Um caminho no sentido de elucidar a dimensão da experiência de ser remete ao texto “A criatividade e suas origens” (1971/1975a) no qual Winnicott contrasta os elementos masculino e feminino⁷² em relação ao objeto. Enquanto o elemento masculino se articula ao fazer/ter⁷³, *o elemento feminino diz respeito ao ser*. Apesar de não pertencer a uma lógica temporal cronológica⁷⁴, a experiência de ser é aquilo que possibilita a experiência de fazer, isto é, que possibilita que o elemento masculino seja experienciado⁷⁵. O verbo fazer indica um sujeito e um objeto separados: alguém faz algo. Na mesma direção, Winnicott aponta que o sentimento de ser é anterior a um sentimento de *ser com*. Mas como se articula a possibilidade de ser ao elemento feminino? Nas palavras do autor, “o elemento feminino puro relaciona-se com o seio (ou com a mãe) no sentido de *o bebê tornar-se o seio (ou a mãe), no sentido de que o objeto é o sujeito*.” (Winnicott, 1971/1975a, p. 96, grifo meu).

Nesse ponto, Green (2011) mais uma vez assinala um questionamento interessante: se existisse um elemento feminino puro, de pura coincidência entre o objeto e o sujeito, esse estado poderia se aproximar do narcisismo primário ou, melhor ainda, da noção de amor primário de Balint. Como melhor refinar esta proposição de Winnicott de que “o objeto é o sujeito” sem cair na armadilha apontada por Lacan no pensamento de Balint e respeitando as discussões sobre as diferentes perspectivas da intersubjetividade empreendidas no último item?

⁷² Faz-se importante destacar que Winnicott, no original, denomina esses elementos de “*male element*” e “*female element*” – o que leva a Naffah Neto (2011) a sugerir a tradução para “elemento macho” e “elemento fêmea”. No entanto, para além de uma definição metafísica que pretende circunscrever características ligadas ao feminino e ao masculino – posição consensualmente contestada nos dias de hoje – o objetivo é trazer a proposição de Winnicott sobre o que se designa por experiência de ser dividida em dois elementos distintos.

⁷³ Aqui seria possível remeter tanto ao verbo fazer quanto ao ter – eles são usados alternadamente por Winnicott. O verbo fazer foi privilegiado, pois comporta com mais clareza uma ação e um objeto.

⁷⁴ Para um maior aprofundamento da questão da temporalidade na perspectiva winnicottiana, cf. VERZTMAN; KLEIN, 2018.

⁷⁵ É curioso notar que Green destaca em Freud a inspiração para essa afirmação aparentemente tão inovadora na psicanálise. O trecho a seguir mostra claramente como Freud cogitou uma hipótese semelhante: “‘Ter’ e ‘ser’ nas crianças. As crianças gostam de expressar uma relação de objeto por uma identificação: ‘Eu sou o objeto.’ ‘Ter’ é o mais tardio dos dois; após a perda do objeto, ele recai para ‘ser’. Exemplo: o seio. ‘O seio é uma parte de mim, eu sou o seio.’ Só mais tarde: ‘Eu o tenho’ – isto é, ‘eu não sou ele’” (FREUD, 1937-38/1975c, p. 248).

Em vez de enfatizar o trecho “o sujeito é o objeto”, é preciso destacar outro trecho da passagem acima que, ao contrário do verbo ser, sublinha o verbo tornar-se, a saber: “no sentido de o *bebê tornar-se o seio (ou a mãe)*”. A palavra-chave para a compreensão desse processo repousa no verbo reflexivo “tornar-se”. Tornar-se, nesse contexto, é o símbolo de um acontecimento primordial. Ao se tornar o seio, o bebê começa a ser. Esse, todavia, não é o movimento pontual, ou mesmo habitual, em que um ser torna-se um outro ser e transforma-se; não é um movimento identificatório, mesmo se supusermos a identificação primária ou a identificação narcísica (ele não pode ser caracterizado pela matriz da intersubjetividade intrasubjetiva).

Estamos diante de um paradoxo uma vez que a mãe precisa, em alguma medida, ser o bebê⁷⁶, para que este torne-se o seio e possa ser. A experiência de ser só pode ter lugar caso haja algum espaço para o não ser – um vazio⁷⁷ que pode ser considerado uma das configurações da terceiridade. Ele é engendrado pela possibilidade de empatia da mãe pelo não ser do bebê, articulada à loucura de sua preocupação materna primária. O seio, dessa forma, não se caracteriza como um pedaço do mundo que *é inteiramente*. Essa é a pré-condição da *experiência* de ilusão. O seio não é sem o bebê, nem o bebê é sem o seio⁷⁸.

⁷⁶ Green (2011) aponta que na teoria de Winnicott há uma espécie de clivagem entre a sexualidade feminina e a sexualidade materna. Para o autor, as mães de Winnicott não podem estabelecer um laço entre a sua sexualidade e a sua vivência articulada ao bebê, em particular no aleitamento – o autor levanta, portanto, a hipótese de um conflito entre o erotismo feminino e uma nova forma de erotismo descoberta com o bebê.

⁷⁷ A definição desse “vazio” é bastante complexa e envolve uma discussão mais ampla na psicanálise sobre diferentes formas de conceber-se a terceiridade, além de a própria palavra ser usada com sentido distintos ao longo deste escrito. Uma maneira de conceber-se esse vazio seria a partir da noção de Green (1990) de um terceiro presente enquanto ausência no objeto materno, permitindo a constituição de uma estrutura enquadrante que é tomada como responsável pela separação primária e condição de possibilidade da simbolização. No entanto, essa perspectiva parece remeter a uma estruturação que se distancia do tempo da experiência, calcado em uma dimensão processual. Um modo de pensar que pode ajudar a melhor definir essa questão na experiência de ser diz respeito à maneira como Merleau-Ponty designa o visível e o invisível em sua obra póstuma. O invisível não é contraditório do visível, ao contrário: “o visível possui, ele próprio, uma membrana de invisível, e o invisível é a contrapartida secreta do visível, não aparece senão nele” (Merleau-Ponty, 1964/2014, p. 200). A palavra “vazio” acima não remete, portanto, ao oposto do seio ou a um buraco, mas à sua própria compartida – o seio é criado em conjunto com o invisível.

⁷⁸ Nesse ponto, é importante destacar que, de certa perspectiva, os polos estão sendo criados a partir de uma lógica que comporta uma espécie de dialética sem síntese, para retomar uma noção de Merleau-Ponty. Sendo assim, trata-se de dois polos criados simultaneamente em tensão neste processo de diferenciações e indiferenciações. Apesar deste escrito destacar o processo em si e, talvez, um dos polos (o bebê), uma discussão decorrente dessa é relevante: como uma mãe começa a ser? Seguindo as indicações de Missonier (2004), antes do nascimento, há uma espécie de relação de objeto virtual entre mãe e bebê. Isto é, para o autor, pode-se falar de uma relação em potência, relação essa que se atualizará a partir do acontecimento absoluto que é o nascimento, mas também engendrará um processo de diferenciações e indiferenciações (dessa vez principalmente entre as fantasias maternas e o bebê “real” – o que pode permitir a presença não apenas de estados não projetivos). No que concerne à experiência de ser, mais do que uma relação objetual propriamente dita, esse processo pode ser pela passagem entre a potencialidade de ser mãe para a possibilidade de continuar a ser mãe. Essa discussão, todavia, abre um campo de estudos mais amplo, que extrapola o objetivo deste escrito: uma série de autores e, principalmente, autoras tem escrito sobre a experiência da maternidade na psicanálise. Uma perspectiva interessante nesse contexto foi desenvolvida por Dufourmantelle (2016), que será retomada no último capítulo.

O tornar-se é um acontecimento absoluto, um começo inexorável com homologia, mas não com mistura ontológica com o ambiente. O começo só é possível porque pressupõe um processo de continuidade e descontinuidade entre o bebê e o ambiente. A proposição do elemento feminino primário na qual o bebê é o seio só alcança inteligibilidade se for um movimento bidirecional sem ponto fixo de estabilização; a possibilidade de ser é definida por dois movimentos heterogêneos que se encontram, mas não se fundem.

Aqui é preciso lembrar que estas questões se articulam sobretudo às proposições do texto “A criatividade e suas origens” de Winnicott (1971/1975a). Ao tornar-se o seio, uma ilusão de que o mundo foi criado é estabelecida. No entanto, conforme aponta Green (2011), a possibilidade de ser não pode ser entendida como correlata à onipotência – há algo que extrapola a imagem do seio, não permitindo uma correlação desse estágio à onipotência, mas ao campo da ilusão. A ilusão de criação do seio é justamente a atualização de uma das origens da criatividade. Isso, porque a criatividade, conforme destacado anteriormente, tem uma origem filogenética, enquanto potencialidade humana, e uma ontogenética que se atualiza na experiência. É justamente articulada à experiência de ser (e ao processo de torna-se e criar o seio) que a criatividade surgirá e poderá ser pensada como uma dimensão de força na experiência. Ora, a relação aqui não é de causa e consequência – não se trata de um pensamento linear. A criatividade surge enquanto força (e espécie de motor da experiência) na própria experiência – a relação não é de ação e reação, mas de criação mútua.

Esse processo, todavia, não é um momento estanque – apesar de constituir um acontecimento absoluto. Green (2011) aponta, por exemplo, que o ser é sempre associado à continuidade de ser – que pode ser entendida como uma certa noção rudimentar de unidade. Em uma direção parecida, Houzel (2010) faz uma pergunta interessante: como um sistema torna-se uma organização estável? Trata-se de uma questão central para a psicanálise pós-freudiana ligada à experiência; dito de outra forma, como é possível, a partir de uma experiência fragmentada, constituir o sentimento de permanência através do tempo? Essa questão está intimamente articulada à experiência de ser – seu desdobramento é justamente: como se continua a ser? Diante dessas questões, no sentido de delinear melhor a noção de experiência de ser, é preciso caracterizá-la como um processo que envolve necessariamente a corporeidade, o tempo e o sentido (pontos intrínsecos à definição de experiência). Essa divisão ajudará a melhor articular a experiência de ser e a continuidade de ser – passemos a estes subtópicos.

2.3. A experiência de ser e a corporeidade

Após esta pequena discussão sobre a experiência de ser, já seria possível caracterizá-la como uma dimensão pré-reflexiva da experiência, uma vez que não é através da atividade do pensamento que se começa a ser; a perspectiva de tornar-se o seio, tomada como central nessa experiência, aponta para caminhos que não passam pela reflexão. Assim como Merleau-Ponty (1964/2014) assinala uma “ontologia do sensível”, isto é, a possibilidade de calcar a dimensão ontológica sob o primado do sensível, na experiência de ser, o mundo não é fundado sobre o “eu penso” – como o é da perspectiva cartesiana –, mas a partir de uma dimensão pré-reflexiva que comporta ser e mundo.

Diante desse quadro, a questão da percepção ou, mais especificamente, da sensorialidade, ganha destaque. Na psicanálise, como explicitado no capítulo anterior, a sensorialidade ocupa diferentes posições. Por vezes, como em Freud (1939[1934-38]/1975e), no texto “Moisés e o monoteísmo”, considerada hierarquicamente inferior à intelectualidade, ou como uma dimensão fundamental que permanece central – perspectiva que também pode ser encontrada em Freud e em outros autores⁷⁹. Em vez de fazer um percurso na história da psicanálise, apresentando as variadas posições sobre esta questão – o que poderia desviar demais do objetivo deste item – serão enfatizadas diferentes perspectivas que podem contribuir para a discussão, destacando a articulação entre corporeidade e a experiência de ser. A hipótese central calca-se na ideia de que a sensorialidade, tomada aqui como um aspecto importante da corporeidade, é o solo da experiência de ser (solo não no sentido de lugar, mas de matéria da qual é feita).

De saída, uma questão central coloca-se: como pode ser definido o que se denomina de uma maneira geral de sensorialidade? É interessante notar que a maior parte dos escritos psicanalíticos que tratam da sensorialidade não procuram delinear melhor essa noção – definir sensorialidade, portanto, não parece ser uma tarefa simples, tornando, por vezes, preferível evitá-la. Alguns autores, todavia, fazem esse esforço com um pouco mais de profundidade. Konicheckis (2012), por exemplo, define a sensorialidade como o complemento libidinal da

⁷⁹ Através de perspectivas diversas, as pesquisas desenvolvidas por Bion (1992), Marty et Fain (1955), Bick (1967), Tustin (1972), Anzieu (1974), Aulagnier (1975), C. & S. Botella (2002) retomam a questão da sensorialidade como central na teoria psicanalítica. É preciso lembrar também que o termo traduzido em português por sensorialidade foi introduzido na psicanálise por Aulagnier (1975) – destacaremos alguns aspectos da sua teoria mais à frente.

percepção – isto é, a sua faceta afetiva⁸⁰. Para o autor, o campo da sensorialidade forma-se em torno de todas as superfícies de contato do corpo com o mundo externo. Sendo assim, trata-se de uma noção que comporta necessariamente uma perspectiva de encontro e separação, de um fenômeno nem interno, nem externo (KONICHECKIS, 2012). Nas palavras do autor, “ela encarna toda a ambiguidade da noção de partilha, ao mesmo tempo encontro e separação. Fenômeno de contato entre o interno e o externo, a sensorialidade comporta igualmente os laços que se estabelecem o soma e a psique” (KONICHECKIS, 2012, p. 10)⁸¹. Sob um ponto de vista similar, assim como discutido em relação à percepção⁸², da perspectiva de Merleau-Ponty, a sensorialidade não está nem do lado do objeto, nem do lado do sujeito – tal como a própria experiência, ela se articula as intercessões entre o corpo e o mundo. Relembrando a noção de corporeidade (ou cocorporeidade), pode-se dizer que a sensorialidade é própria da corporeidade (não de um corpo próprio). Retomando as considerações de Konicheckis (2012), por guardar esse caráter de exterioridade do corpo próprio, a sensorialidade pode aparecer como estrangeira, como provinda do mundo externo (KONICHECKIS, 2012).

Mas a sensorialidade na experiência de ser pressuporia um dentro e um fora de modo a poder ser experienciada como estrangeira? Seguindo as indicações de André e Baudin (2002), a sensorialidade só poderia ser concebida como uma das faces da estrangeiridade (do indizível, indomável etc.), se ela fosse entendida como uma presença bruta – como algo que deve ser elaborado para tornar-se familiar ou próprio. Ora, a experiência de ser não engendra limites claros entre dentro e fora – há, como visto, um processo de diferenciação e indiferenciação – a noção de interioridade não pode ser deduzida dessa experiência. Se não há interioridade ou familiaridade, não há o estrangeiro – a não ser no caso da patologia, como veremos no final do

⁸⁰ Uma questão importante diz respeito à relação entre a sensorialidade e o autoerotismo. É evidente que o autoerotismo pode ser entendido de diversas formas. No entanto, há algo nessa noção que comporta uma espécie de solipsismo (privilegia-se o viés do sujeito). Aulagnier (1975), por outro lado, assinala uma identidade entre a atividade sensorial e a erotização das zonas erógenas. Para Konicheckis (2012), sensorialidade e sensualidade (no sentido do autoerotismo) constituem as duas formas da sexualidade infantil. A sensualidade é uma experiência de experimentação da experiência de prazer, não sendo sempre distinta da sensorialidade e participando da delimitação das zonas erógenas que canalizam a excitação. Para Anzieu (1993), o mundo fantasmático da sexualidade infantil só pode surgir a partir de uma articulação entre a experiência sensorial e a experiência sensual. A sensualidade seria a inscrição e registro da sensorialidade no corpo enquanto premissas do autoerotismo – há, portanto, possíveis clivagens entre sensorialidade e sensualidade. Muito embora diferentes posicionamentos sobre essa questão sejam evidentes, eles não serão aprofundados ao longo deste escrito.

⁸¹ No original: “*Il incarne toute l’ambiguïté de la notion de partage, à la fois rencontre et séparation. Phénomène de contact entre le dehors et le dedans, donc, la sensorialité comporte également les liens qui s’établissent entre le soma et la psyché.*” (tradução minha).

⁸² A distinção entre percepção e sensorialidade é, na maior parte das vezes, bastante confusa – em grande parte dos textos as duas palavras aparecem como sinônimos. Seria possível afirmar com Konicheckis (2012) que a sensorialidade é a faceta afetiva da percepção. Considero, no entanto, a distinção entre sensorialidade e percepção um assunto não acabado e que mereceria um estudo à parte. Talvez por isso, também neste escrito estas duas palavras aparecerão por vezes como sinônimos.

capítulo, no qual o estrangeiro pode aparecer como totalmente estranho, sem mesmo ser familiar.

É evidente, por outro lado, que o percurso feito até aqui indica que a experiência de ser e, logo, a sensorialidade comportam algo do que Green denomina de dimensão da terceiridade, mas não como estrangeiridade. Uma outra maneira de formular essa questão pode ser explicitada pela pergunta de André e Baudin (2002): a sensorialidade deve necessariamente passar pela representação, ou ela será sempre remetida ao irrepresentável?

Conceber a sensorialidade como estrangeira é correlacioná-la a uma presença bruta, como algo que deve ser elaborado para integrar-se a si mesmo⁸³. No entanto, na experiência de ser, ao tratar-se de uma dimensão pré-reflexiva, a sensorialidade é central e sua própria matéria – ela não constitui uma presença bruta que precisa ser elaborada, muito embora comporte algo de fragmentário e possa passar por outros níveis de elaboração (não hierárquicos). No entanto, não se pode dizer que a experiência de ser remeta a algo próximo ao caos, há uma integração através da possibilidade de continuar a ser⁸⁴.

A sensorialidade na experiência de ser comporta, portanto, um caráter metonímico⁸⁵ – o seio pode ser pensado como uma parte do todo – esse todo remetido à continuidade de ser. Seguindo as indicações de Konicheckis (2002), a sensorialidade possui também um caráter metafórico – na possibilidade de associação e laços que se estabelecem entre as diferentes partes. Um bebê, por exemplo, identifica uma voz e associa-a ao mamilo na boca. Stern (1989) denomina esse aspecto, que consiste na tradução e na relação de diferentes domínios da sensorialidade – de transmodalidade perceptiva. Trata-se da aptidão do recém-nascido de articular as distintas modalidades perceptivas sensoriais. Tustin (1981/1986), por sua vez, assinala que a criança não distingue a boca do seio, mas sente-os como um “*bouquet* de sensações” e afirma “eu creio que as sensações constituem o mundo em que eles vivem” (Tustin,

⁸³ Bion (1962) ao versar sobre o pensamento, tece uma discussão bastante interessante que será retomada no quarto capítulo – as sensações são a base para o pensamento. No entanto, ao considerar o campo da sensorialidade equivalente ao que ele chama de elementos alfa, esta toma a forma de um elemento bruto que precisa ser “metabolizado” para se tornar pensamento. Considero que apesar de uma ênfase nas sensações no processo de pensar, este último ainda possui um primado na obra de Bion – é preciso pensar para que as sensações se tornem parte de si. Muito embora, a noção de pensamento de Bion, conforme será destacado adiante, não coincida com o pensamento no sentido cartesiano (interno e mental). Por outro lado, a sua noção de capacidade negativa aponta para o limite do sentido articulado à intelectualidade – trata-se da impossibilidade de tudo compreender e de tudo saber.

⁸⁴ Faz-se importante traçar uma diferenciação entre a noção de unidade e a de integração. A integração pode comportar uma espécie conjunto heterogêneo, enquanto a unidade remete a uma homogeneidade.

⁸⁵ É preciso destacar aqui que as expressões que remetem as figuras de linguagem da metonímia e da metáfora não estão referindo-se aqui à problemática da linguagem. Utilizo-as aqui, a partir do uso feito por Konicheckis (2012), como uma maneira de melhor refinar a questão da sensorialidade, mas não submetendo a sensorialidade a uma lógica linguística.

1981/1986, p. 170)⁸⁶. Dessa perspectiva, apesar da sensorialidade articulada à experiência de ser comportar uma dimensão fragmentária, alguma noção de unidade (que poderíamos simplesmente designar pela continuidade de ser) é traçada no processo da experiência de ser.

Diante desse quadro, é possível afirmar que a sensorialidade não precisa necessariamente passar por outros níveis de elaboração para constituir uma experiência. Nesse ponto, a crítica de Thompson (2002) é interessante: a autora aponta que na psicanálise, de uma maneira geral, a sensorialidade foi tratada através de uma lógica obsessiva, isto é, haveria uma espécie de recalçamento da dimensão sensória no projeto de representação. Alguns autores forjam, todavia, outras saídas possíveis para essa problemática, vislumbrando possibilidades de uma articulação entre simbolização e sensorialidade – tomando a própria sensorialidade como parte integrante da representação⁸⁷. Uma autora importante nesse sentido é Aulagnier (1975), que elabora uma teoria considerada um marco nos estudos da psicanálise articulada à sensorialidade (sua obra “Violência e interpretação” é citada com frequência em trabalhos dedicados a esta temática). A sensorialidade, na perspectiva de Aulagnier, constitui o campo do primeiro processo de metabolização chamado de processo originário. O processo originário articula uma ou múltiplas funções do corpo a partir da excitação de superfícies sensoriais correspondentes – processo esse que tem como resultado representacional o pictograma.

O pictograma é um exemplo da possibilidade de articular uma espécie de inscrição (ou representação) ao sensorial. Isso, porque, para Aulagnier (1975), essa primeira representação forjada como atividade de representar faz-se pela relação dos efeitos resultantes do duplo encontro do corpo com as produções da psique maternal. Essa representação não é uma representação do mundo externo enquanto tal, uma vez que a autora fala de uma espécie de complementariedade especular do espaço psíquico e do espaço do mundo – o pictograma é, portanto, uma representação que comporta a zona sensorial e o objeto causa da excitação em uma mesma imagem. Nas suas palavras:

Se o representante é o mundo, e, inversamente, essa reflexão louca do mundo pelo representante faz com que este último apresente-se a ele mesmo como reflexo do todo

⁸⁶ No original: “*Je crois que les sensations constituent le monde dans lequel ils vivent*” (Tradução minha).

⁸⁷ Seria possível destacar diferentes autores e conceitos: a noção de ideogramas de Bion, o conceito de pictograma de Pierra Aulagnier, a noção de significantes formais de Anzieu, os significantes de demarcação de Guy Rossolato, os significantes enigmáticos de Laplanche, os representantes semióticos de Julia Kristeva, as representações de transformação de Bernard Gibello, as formas ou contornos autísticos de Frances Tustin, as identificações intracorporais de Geneviève Haag, a noção de simbolização primária de Roussillon, entre outros. É evidente que cada uma desses possui certas especificidades, mas, de certa forma, todos giram em torno do mesmo problema. Optei, ao invés de fazer um percurso histórico por essas noções e suas diferenças, eleger alguns pontos que servem para o fio argumentativo deste trabalho.

ou como reflexo do nada: Eros e Thanatos dão seus nomes às duas autopresentações que englobam a totalidade do que existe. (p. 60)⁸⁸

Essa totalidade, todavia, não pode ser concebida como estanque, como uma marca pronta. O pictograma não é um fantasma, mas um movimento de junção e separação – são sensações que se transformam em imagens. Ademais, o pictograma permanece ao longo da vida como uma dimensão primordial – nada pode ser metabolizado sem passar por uma representação pictográfica. Logo, o pictograma constitui uma imagem não estática da sensorialidade (entendida nem como própria, nem como do mundo) que é a base para toda a possibilidade de simbolização⁸⁹.

Esse movimento de junção e separação, por sua vez, remete à teoria de outro psicanalista que fornece subsídios para melhor articular essa questão à corporeidade propriamente dita. Anzieu também elabora um conceito para dar conta da articulação entre sensorialidade e a sua possibilidade de inscrição: a noção de significantes formais. Esses não são nem fantasmas, nem representações, mas um estado de movimento, uma espécie de proto-representação. Os significantes formais não podem ser pensados a partir de uma noção de significantes articulada ao modelo de uma frase, isto é, que visa organizar as imagens essencialmente visuais em uma forma de linguagem (com uma sintaxe). Os significantes formais são constituídos de imagens táteis, proprioceptivas, cinestésicas, postulares e não apenas de imagens visuais ou sonoras como no cenário fantasmático (GOLSE, 2015). Logo, a lógica dos significantes formais aproxima-se da noção de sintagma verbal, isto é, do conjunto sujeito gramatical e verbo sem complemento (intransitivo): “um buraco aspira”, “um orifício se abre e se fecha”, “uma cavidade se esvazia e enche”; geralmente o verbo é reflexivo e não corresponde à voz ativa e nem mesmo à passiva. A palavra “formais” que acompanha a noção de significante não se refere a uma forma pronta, mas a uma transformação que se desenrola sem espectador. Isto é, a forma não é um cenário teatral ou arquitetural, mas uma transformação de característica geométrica ou física (e eu diria, sobretudo, temporal) de uma matéria (GOLSE, 2015).

Ora, mas que matéria é essa que sofre transformações e ganha diferentes formas? Aqui fica mais evidente a articulação conceitual⁹⁰ entre a noção de corporeidade (desenvolvida no

⁸⁸ No original: “*Si le représentant est le monde, et inversement, cette réflexion ‘folle’ du monde par le représentant fait que ce dernier se présente à lui-même comme reflet du ‘tout’ ou comme reflet du ‘néant’ : Eros et Thanatos signent de leur nom deux autoprésentations qui subsument la totalité de l’existant*” (Tradução minha).

⁸⁹ O conceito de pictograma, todavia, deixa um resto (que pode ser sentido como violência). O que nos interessa aqui, todavia, não é a inserção desse conceito em todo o aparato teórico de Aulagnier, mas fornecer um exemplo de uma articulação entre sensorialidade e simbolização.

⁹⁰ Digo conceitual, pois a relação entre corporeidade e sensorialidade parece-me bastante evidente em termos intuitivos.

capítulo anterior) e a sensorialidade. Isso, porque a matéria que ganha diferentes formas diz respeito sobretudo à superfície corporal – Anzieu (1974) enfatiza a superfície enquanto pele⁹¹. Mas, assim como na noção de corporeidade, a pele não pode ser entendida como uma pele própria. As proposições de Anzieu, passíveis de serem aproximadas da discussão da experiência de ser, apontam para a noção de uma mesma pele que não é ainda uma pele comum – é dessa articulação entre uma mesma pele e uma pele comum que se pode aos poucos criar uma superfície corporal experienciada como própria (o eu-pele).

Como a experiência não comporta um tempo serial ou cronológico, na própria lógica da experiência de ser é preciso pensar outras possibilidades de temporalidade – não seria possível simplesmente dizer que de uma mesma pele desenvolve-se uma pele compartilhada e depois um eu-pele (o tempo não pode engendrar uma lógica de causalidade simples). Articulando esta proposição à noção de significantes formais, pode-se supor um processo que comporta diferenciações e indiferenciações em termos da superfície corpórea sensorial – um movimento contínuo de diferentes configurações entre uma mesma pele, uma pele comum e uma pele própria. Anzieu (1974; 1985) enfatiza uma forma (a mais primordial) de organização mais estável nesse processo: o Eu-pele⁹². O Eu-pele, constituído pelo conjunto de significantes formais, diz respeito à formação mais primitiva de agrupamento das primeiras experiências – trata-se de uma possível síntese, uma forma estável. A dimensão do Eu-pele estará presente ao longo da vida – essa questão pode ser mais bem observada na patologia – temática que será aprofundada adiante. O Eu-pele, portanto, diz respeito a uma primeira configuração que se apoia sobre as sensações da pele e “(...) consiste em uma configuração simbólica desta” (ANZIEU, 1985, p. 32). A noção de Eu-pele comporta uma dupla relação de apoio e figuração simbólica

⁹¹ A referência à pele vem, evidentemente, desde Freud em 1923 quando afirma que o eu é antes de tudo uma superfície corporal. Outros autores, todavia, enfatizam outros aspectos da sensorialidade como o som, por exemplo (MARCELLI, 2000; 2007). Tendo em vista o aspecto transmodal destacado por Stern no que concerne à sensorialidade, acredito que cada um dos sentidos comporta uma possibilidade de acessar a mesma problemática.

⁹² Cabe destacar que o conceito de Eu-pele, como todo conceito, não está desarticulado de um solo comum compartilhado por outros autores – é evidente que ele tem uma história. As proposições de Esther Bick (1967), por exemplo, sobre uma pele comum entre a mãe e o bebê, antecedem a definição de Anzieu. A autora apresentou no 25º congresso internacional de psicanálise uma conferência intitulada “*L’expérience de la peau dans les relations d’objet précoces*” que foi publicada em 1968 no “*International Journal*”. A questão da pele para Bick diz respeito muito mais a uma problemática que gira em torno das fronteiras entre o eu e o outro do que de fato uma noção bem delineada. Em Anzieu, muito embora a noção de Eu-pele apresente-se desde o início mais bem circunscrita, também são encontradas diferentes formulações ao longo da obra. Muito embora a expressão Eu-pele tenha aparecido primeira vez em 1972-73 em conferências que tinham como temática central a pulsão de apego, o livro intitulado “O Eu-pele” só vem a ser publicado em 1985. Nele, apesar das características mais marcantes da primeira formulação continuarem presentes, algumas reconfigurações são traçadas. Conforme aponta Kaës (2008), o Eu-pele adquire um caráter mais metafórico: o eu passa a ser considerado como a pele – a pele é uma metáfora para o eu de uma maneira geral – abrindo espaço para a possibilidade de pensar envelopes psíquicos, que será desenvolvida mais à frente.

entre o eu e as sensações da pele – é uma noção de agrupamento primordial a partir da superfície sensorial – uma espécie de envelope que fornece certo contorno⁹³.

Seria possível (e, de certa forma, mais evidente) continuar a argumentação desenvolvendo melhor as funções do Eu-pele e suas características (uma vez que Anzieu fê-lo muito bem através de seu modo bastante esquemático de pensar). O Eu-pele inscreve-se em uma espécie de tópica do aparato psíquico e, como tal, aproxima-se de uma instância com funcionamento e regras próprios. No entanto, o que interessa no âmbito na experiência de ser é menos sua característica de envelope psíquico (ou um tipo de instância psíquica) e mais o processo de formação desta primeira unidade calcada na superfície sensória a partir de um jogo dinâmico entre diferenciação e indiferenciação (pele partilhada, pele comum, Eu-pele). Segundo Anzieu (1985), a partir do momento que tocamos e que somos tocados por aquele que nos toca⁹⁴, em uma espécie de oscilação entre uma pele comum e uma pele partilhada, é que se pode aos poucos entrar em contato com uma dimensão de certa configuração estável. Conforme será destacado no próximo capítulo, a possibilidade de reflexão desenvolve-se dessa dinâmica: a pele, o eu e o pensar constituem três funções idênticas, mas em dimensões diferentes (SÉCHAUD, 2008).

Logo, articulando as proposições de Anzieu (1985) à experiência de ser, pode-se dizer que a dimensão da corporeidade engendra, através da sensorialidade (e das diferentes formas que ela pode tomar), um processo de diferenciação e indiferenciação da superfície da pele – processo esse que permite uma certa configuração mais estável. No entanto, conforme discutido no capítulo anterior, a experiência não diz respeito a um aspecto estanque no tempo, isto é, à formação de uma espécie de instância psíquica. Apesar dessa discussão ajudar a melhor delinear a articulação entre corporeidade e sensorialidade, o processo articulado à experiência de ser não pode ser completamente apreendido desse caminho. Muito embora seja possível enfatizar um aspecto do Eu-pele não completamente articulado ao espaço (como na noção de significantes formais), a próxima característica indissociável da experiência (o tempo) pode ajudar a melhor circunscrever essa configuração primordial. Isso, porque, em vez de uma instância psíquica, seria possível, através de uma discussão sobre o tempo na experiência de ser, enfatizar a questão de uma primeira unidade à continuidade de ser através de um processo.

⁹³ Houzel (2010) lança mão da noção de envelope psíquico para designar um aspecto mais geral do Eu-pele: essa característica de continente, de agrupamento. Outros possíveis envelopes são também discutidos pelo autor, como os envelopes sonoros.

⁹⁴ Uma aproximação entre o pensamento de Anzieu e Merleau-Ponty é claramente possível de ser traçada.

Uma contribuição bastante importante no sentido da descrição dessa dimensão da experiência e sua articulação à sensorialidade diz respeito às proposições de Ogden (1989; 2007). O autor ajuda a circunscrever uma visada mais descritiva sobre o primado do sensível na experiência de ser e as defesas paradoxais articuladas a ela. Em franco diálogo com o pensamento de Esther Bick, Donald Meltzer, Francis Tustin, Anzieu, Bion e Winnicott, mas principalmente marcado pelo pensamento de Melanie Klein (como o são, sobretudo, seus primeiros trabalhos⁹⁵), Ogden descreve um modo de organizar a experiência denominado posição autística contígua (no original, “*autistic-position*”). É preciso destacar que a palavra “autística” aqui não designa uma concepção solipsista⁹⁶, mas marca a hipótese de limiares perenes em relação ao mundo caracterizados principalmente pelas sensações.

A posição autística contígua ajuda a caracterizar a experiência de ser e sua articulação com a corporeidade, posto que está associada a um modo específico de atribuir-se sentido à experiência articulado a diferentes impressões sensoriais, engendrando superfícies que guardam certas limitações – superfícies essas que, assim como da perspectiva de Anzieu, são a origem de uma possibilidade de constituição do *self*. Para Ogden (1989), essa é a base para uma relação objetual propriamente dita e consiste em uma sensação primordial de “eu-dade”, de “si-mesmidade”. É interessante notar que também do ponto de vista de Ogden, a posição autística contígua está articulada ao sentido e ao tempo: o sentido é dado pela contiguidade sensorial da superfície das peles e vincula-se a elementos temporais, mais especificamente ligados ao ritmo. Mas como melhor delinear o aspecto temporal da experiência de ser? Passemos, então, à segunda dimensão fundamental da noção de experiência: o tempo.

2.4. A experiência de ser e o tempo

O tempo não é uma noção que desperta consenso entre os filósofos e os físicos (principalmente depois que os filósofos deixaram de ser também físicos e vice-versa). A filosofia e a física apresentam uma espécie de clivagem em relação à questão do tempo – essa problemática separa a maioria dos teóricos em posições divergentes (KLEIN, 2018/2019). Esta

⁹⁵ Essa noção é apresentada pela primeira vez no livro “*The primitive edge of experience*” (OGDEN, 1989), não traduzido para o português – no entanto, a ideia já tinha começado a ser desenvolvida em um artigo anterior (COELHO JÚNIOR, 2012). Não à toa, Ogden chama essa proposição de “posição”, posto que está articulada a uma leitura específica da teoria kleiniana, sendo a posição autística contígua mais primitiva do que as outras duas posições delineadas por Klein, mas em constante tensão entre elas.

⁹⁶ Para melhor destacar esse aspecto, Ogden (1989) distingue suas considerações da discussão de Margareth Mahler em torno do autismo. Diferente desta, na qual o bebê é concebido a partir de uma mônada fechada em si e autossuficiente através do desejo alucinatório, a perspectiva de Ogden supõe uma porosidade em relação ao mundo marcada justamente pela sensorialidade.

clivagem se produz, sobretudo, no que concerne à seguinte questão: o tempo seria uma sucessão objetiva de eventos ou uma dinâmica subjetiva? Esse questionamento, por sua vez, remete a outra discussão, talvez mais fundamental: qual é a origem do tempo? O tempo existe *a priori* ou é uma criação subjetiva?

Nesse âmbito, o físico e filósofo da ciência Étienne Klein (2018) afirma que essa questão nos conduz a um paradoxo: se concebemos que o tempo não existe fora da subjetividade, como seria possível afirmar que o universo possui uma idade próxima aos 13,7 bilhões de anos, enquanto a aparição do humano remete a 2 ou 3 milhões de anos? O universo teria passado *a maior parte do tempo* sem a nossa consciência. Por outro lado, se o tempo existe e passa independente da nossa consciência, qual seria o motor do tempo? Étienne Klein (2018) conclui que quando o tempo é concebido como dependente do sujeito, certos problemas são expostos, já no caso de sua concepção independente, as questões tomam outra forma. Trata-se de um paradoxo, mas, como nos ensina Winnicott, os paradoxos não precisam ser resolvidos, mas devem ser respeitados. A experiência de ser, por sua vez, situa-se exatamente nessa mesma problemática: o tempo antecede a experiência de ser? Como o tempo começa a ser experienciado?

Mais uma vez, o pensamento de Merleau-Ponty pode ajudar nesta empreitada. É interessante notar que o próprio autor deparou-se com um problema parecido: pode-se observar uma oscilação na sua obra – enquanto nos primeiros escritos (como no livro “Fenomenologia da percepção” de 1945), o tempo era tratado como um plano abstrato, o caminho para a sua “ontologia do ser bruto” (MERLEAU-PONTY, 1964/2004) requer que o tempo seja “devolvido” ao coração do ser. Para o filósofo, assim como a percepção, o tempo não é do objeto e nem do sujeito, ele não está no mundo e nem pertence a uma dimensão subjetiva. O tempo é a experiência-matriz com a qual o "sistema eu-outrem-mundo" compõe certa unidade, desconstruindo o ideal de subjetividade como progressão psicológica – ele seria, conforme explicitado anteriormente, próprio da experiência.

Da perspectiva winnicottiana, é justamente a experiência de ser que inaugura o simples ser “acontecencial” (LANNES, 1997), ou seja, que permite certa continuidade de ser no tempo⁹⁷. A experiência de ser é uma experiência que funda o tempo, não o tempo cronológico de antes e depois, mas engendra a noção de continuidade – ela se articula à possibilidade de continuar a

⁹⁷ Essa experiência, no entanto, pode simplesmente não acontecer, pode simplesmente não ser – o tempo pode não passar. A noção de agonias impensáveis de Winnicott, que será abordada mais adiante, remete justamente a algo que não pode ser experienciado e, nesse sentido, a um tempo que impede a continuidade de ser. Sobre a questão do tempo e das agonias impensáveis, cf. KLEIN; HERZOG, 2015.

ser. Conforme aponta Ogden (2005), o continuar a ser, expressão sem sujeito, é permitido pela possibilidade de proteção em relação à alteridade impiedosa do tempo – tempo esse que o autor chama de “tempo humano”, trata-se do tempo dos calendários, do tempo de trabalho, da divisão entre noite e dia etc. Logo, a experiência de ser engendra um tempo articulado à continuidade de ser que, conforme será destacado adiante, pressupõe certas continuidades e descontinuidades, mas não diz respeito à alteridade impiedosa do tempo cronológico, para usar a expressão de Ogden (2005).

Ademais, assim como através da noção de Anzieu de Eu-pele formada pelos significantes formais, pode-se pensar no âmbito da temporalidade em certa unidade não estática calcada na sensorialidade – a continuidade de ser. Na perspectiva de Daniel Stern, que cita Merleau-Ponty, a dimensão temporal está intimamente articulada às experiências sensoriais: “assim a partir do nascimento, sentido e sensorialidade são banhados no tempo” (STERN, 1989, p. 151). Da perspectiva do autor, é o tempo que dá o caráter qualitativo à sensação: no gesto de tocar, por exemplo, na aceleração que marca o fim e o início. Mas como caracterizar melhor esta dimensão temporal articulada à sensorialidade na experiência de ser?

Da mesma forma que Freud (1950[1895]/1977f) associa o período⁹⁸ (próximo da noção de ritmo) à qualidade da percepção, Laplanche (1987) afirma que o elemento essencial da percepção é o ritmo⁹⁹. Conforme aponta Guerra (2018), o ritmo enraíza-se necessariamente na corporeidade – em se tratando da noção de experiência aqui circunscrita, essa ligação é evidente, posto que corporeidade, tempo e sentido são indissociáveis na experiência. Ao versar sobre a problemática da sensorialidade, Stern (1989) forja noções como “acordagem afetiva” e “harmonização de afetos” – expressões que remetem à musicalidade. O autor evoca as interações entre mãe e bebê a partir da improvisação à dois, remetendo-as, como aponta Guerra (2018), à improvisação no jazz. Ressalta-se, dessa forma, a capacidade de imitação imediata do bebê que responderia às expressões maternas – há uma melodia feita entre dois¹⁰⁰. A partir

⁹⁸ A noção de período remete ao problema da qualidade da percepção. Freud (1950[1895]/1977f) se depara com a impossibilidade de caracterizar a percepção apenas por diferenças quantitativas – sugerindo que as diferenças quantitativas (sentidas em termos de prazer e desprazer) estariam ligadas ao aumento e à diminuição da excitação em um determinado período de tempo, o que gera o caráter qualitativo. Guerra (2018) aponta que Freud não desenvolve essa questão mais profundamente e que autores, dentre os quais se destacam Golse, Roussillon, Ciccone, Haag, Prat e Abraham e Torok, refinaram melhor essa problemática.

⁹⁹ A relação entre sensorialidade e tempo pode ser pensada também a partir da percepção auditiva, que, segundo Maiello (2000), constitui a primeira percepção do feto. Maiello (2000) lança mão da noção de audiograma para designar uma primeira inscrição da percepção rítmica. Bick (1967/1998), por sua vez, afirma que as percepções auditivas perinatais são inscritas de maneira afetiva na vida do bebê.

¹⁰⁰ Stern (1989) insere-se, portanto, na perspectiva dos teóricos que concebem o bebê e a mãe com certa independência de saída. Muito embora, conforme discutido anteriormente, o ponto de vista aqui adotado apoie-se na simultaneidade de diferenciações e indiferenciações, as concepções de Stern (1989) podem fornecer subsídios para melhor refinar a discussão.

dessas considerações, um caminho interessante no sentido de pensar o tempo na experiência de ser é delineado pela questão da musicalidade.

Ora, a música e o tempo são dimensões completamente interligadas. No entanto, de uma maneira geral, é no ritmo que fica mais evidente essa articulação. Conforme aponta Marcelli (2007), a noção de ritmo remete a uma repetição ou pulsação de ordem cósmica ou biológica marcada pelo retorno – o ritmo é aquilo que vai e volta ou que faz voltar. Remetendo à discussão realizada no início do capítulo sobre a questão da intersubjetividade, na experiência de ser, é necessário pensar o ritmo como a corporeidade (e a noção de experiência), isto é, como um processo que comporta simultaneamente diferenciações e indiferenciações.

O ritmo, portanto, pode ser definido, conforme aponta Marcelli (2007), como aquilo que liga e religa continuidade e descontinuidade através do tempo, articulado não somente a repetições, mas também a surpresas, cadências e rupturas de cadências. A essência do ritmo está nessa tensão sem fim entre uma necessidade de regularidade e outra de repetição e ao mesmo tempo uma espera de surpresa. Ainda seguindo as indicações de Marcelli (2007), pode-se dividir o ritmo em duas dimensões: os macroritmos e os microritmos. A primeira comporta um aspecto de relativa previsibilidade (ritmos contínuos e repetitivos no tempo – formado por intervalos iguais). Já os microritmos dizem respeito à descontinuidade – a introdução da surpresa do inesperado. O ritmo seria composto por essa oscilação entre os macroritmos e os microritmos, entre continuidade e descontinuidade – esse é o aspecto rítmico ligado à experiência de ser.

A noção de macroritmos deve, portanto, comportar ruídos e sensações constantes das mais diversas fontes: o coração da mãe e do bebê, o barulho da respiração de ambos, canções e balbucios repetidos, toques previsíveis e constantes, entre outros. Essa dimensão rítmica pode ser associada ao aspecto apontado por Tustin (1981/1986), Ciccone (2005; 2007) e Marcelli (2007) de constituição de uma espécie de base de segurança e previsibilidade. Trata-se de uma ritmicidade sem diferença e aproxima-se da noção de *holding* de Winnicott. Conforme aponta Ogden (2005), o *holding* comporta uma espécie de ilusão de um mundo onde o tempo é quase inteiramente submisso aos ritmos do sono, de despertar, da fome, de satisfação, de batimentos cardíacos. Já os microritmos são compostos por ritmos descontínuos, intermitentes que aparecem sob o fundo dos macroritmos – uma tosse, soluços, certas verbalizações irruptivas, toques avulsos.

O ritmo, portanto, é composto por um movimento de ida e vinda que fornece uma continuidade para as alternâncias e os opostos (a descontinuidade, todavia, não pode ser excluída dessa dinâmica). Conforme será abordado adiante, um ritmo idêntico, sem as variações

e descontinuidades, torna-se um ritmo impositivo e impossível de abrir espaço para a continuidade (que comporta similitude e diferença). Na experiência de ser, assim como o seio não pode ser todo, o ritmo também não pode apenas contínuo, não pode ser um ritmo único. A continuidade de ser não é composta, como talvez seja mais fácil imaginar, apenas dos macrorritmos – é justamente na oscilação entre macro e microritmos que a continuidade de ser pode se estabelecer.

De certa forma, a noção de continuidade de ser é passível de ser associada ao que Haag (1986) denominou “estrutura rítmica do primeiro continente”. Assim como se pode falar de uma dimensão rudimentar de unidade abarcada pela noção de Eu-pele, da perspectiva temporal, é possível falar da continuidade de ser como um rudimento de unidade. Seria possível descrever essa unidade tanto através da noção de Haag (1986), quanto articulando às noções de envelope (Houzel, 2010), entre outros. No entanto, mais uma vez, o que interessa em termos de experiência é esse processo de diferenciação e indiferenciação do ritmo que acaba por permitir uma continuidade. O ritmo consiste, portanto, em uma das primeiras formas de inscrição da continuidade psíquica, uma possibilidade primária de unidade.

A experiência de ser, portanto, engendra o tempo que é caracterizado nessa dimensão da experiência como continuidade de ser. Apesar de conter a palavra “continuidade” na sua definição, essa noção diz respeito a um processo que comporta simultaneamente oscilações rítmicas de continuidades e descontinuidades. Ademais, esse aspecto do tempo articulado à experiência de ser está intimamente vinculado à corporeidade e ao sentido (lembrando que Stern, inspirado em Freud, afirma que é a temporalidade que dá a qualidade para as sensações ou percepções). Mas como o sentido se articula a essa problemática? Passemos, então, para a próxima dimensão indissociável da experiência.

2.5. Experiência de ser e sentido

Em francês, conforme aponta Golse (2016), o mesmo significante (*sens*) remete a dois significados distintos: sentido e sensorialidade¹⁰¹. Para o autor, esta coincidência assinala de saída a indissociabilidade entre o sentido e a dimensão sensorial. Muito embora a articulação entre ambas seja uma das características de toda dimensão da experiência, na experiência de ser, essa questão fica bastante evidente, uma vez que se trata de uma dimensão pré-reflexiva e

¹⁰¹ Em português também é possível falar de sentido tanto remetendo aos “sentidos sensoriais”, quanto ao campo das significações.

não articulada à linguagem verbal. Logo, o sentido engendrado pela experiência de ser não está subordinado nem ao pensamento, nem a linguagem – deixando evidente a sua íntima articulação à sensorialidade (e também à corporeidade de maneira mais ampla).

Devido à associação à corporeidade e ao tempo, a problemática do sentido, de certa forma, foi tangenciada diversas vezes ao longo deste capítulo. As noções de pictograma (brevemente discutida) de Aulagnier (1975) e de significantes formais de Anzieu (1985) visam, de certa forma, engendrar uma possibilidade de sentido às experiências sensoriais. No entanto, conforme discutido no capítulo anterior (e também no início deste), deparamo-nos com diferentes posições ao longo da história da psicanálise¹⁰², no que concerne ao lugar que o sentido ocupa em relação à sensorialidade. Nesse âmbito, é muito comum remeter à dimensão pré-reflexiva – como o é a experiência de ser – uma noção de protossentido (embriões de sentidos ou outras expressões similares), isto é, algo que precisa passar pela reflexão para de fato tornar-se sentido. Dessa perspectiva, pode-se encontrar uma hierarquia clara entre as diferentes dimensões da experiência. Em última instância, nesse contexto, o pensamento seria o mais próximo da possibilidade de produção do sentido propriamente dito. O posicionamento defendido aqui, todavia, calca-se na ideia de que a experiência de ser, como as outras dimensões da experiência, engendra necessariamente algum sentido. A discussão sobre a noção de experiência no primeiro capítulo assinala uma impossibilidade de conceber as dimensões da experiência como hierarquizáveis – logo, o sentido não pode ser *mais* elaborado em nenhuma dimensão da experiência, trata-se de uma dimensão específica do sentido.

Diante desse quadro, faz-se importante destacar que Merleau-Ponty, de certa forma, produz uma espécie de hierarquia inversa – a experiência pré-reflexiva é sempre a via privilegiada do sentido. O sentido emerge da experiência pré-reflexiva que “cria de um só golpe, com a constelação dos dados, o sentido que os une – que não apenas descobre o sentido que eles têm, mas ainda faz com que tenham um sentido” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 46). Seguindo as indicações de Coelho Júnior (2000), “a noção de uma intencionalidade operante nos recoloca nessa zona de indistinção pré-reflexiva, onde a compreensão dos sentidos se estabelece sempre a partir de uma presença entrelaçada de corpo e mundo e também da experiência humana da intercorporeidade” (p. 78). O sentido, conforme destacado anteriormente, não é tributário de um outro que o fornece, mas reside na experiência pré-

¹⁰² Essa questão também se repete na história da filosofia. Um exemplo interessante na articulação entre a filosofia e a literatura é a análise que Deleuze (1964/2006) faz em relação ao papel dos signos (destaco os signos materiais sensíveis) na obra de Proust – da sensação entre a *madeleine* e a personagem principal leva diretamente a Combray – a ligação entre sensorialidade, sentido e memória é bastante evidente nesse exemplo.

reflexiva articulado ao elemento carne (tanto a corporeidade quanto o mundo). Mas como se dá o sentido na experiência de ser?

A experiência, por constituir-se como um processo que comporta simultaneamente diferenciações e indiferenciações, não pode ser pensada a partir de instantes estanques – o sentido, portanto, não se produz em um instante, mas consiste no próprio processo. Um caminho para abordar a noção de sentido na experiência de ser reside, seguindo as indicações de Konicheckis (1999), no processo de articulação entre as diferentes sensações – a voz, a textura, o som etc. Stern (1989) atribui esta possibilidade de associação (que ele chama transmodalidade) a uma capacidade do bebê. No que concerne à experiência, esta capacidade pode ou não ser alcançada e é justamente a experiência de ser que caracteriza esse processo de associação das diferentes modalidades de sensações (auditivas, táteis, gustativas etc.), configurando enquanto tal a possibilidade de continuidade de ser.

A temporalidade possui um papel importante nesse processo. O tempo, para Stern (e, de certa forma, para Freud), é aquilo que permite a ascensão do sentido. Na experiência de ser, portanto, o sentido está articulado a esse processo de associação rítmica das continuidades e descontinuidades das diferentes modalidades sensoriais (ligadas à corporeidade e não ao bebê propriamente dito). O sentido trata-se justamente da possibilidade de fornecer uma continuidade de ser que engloba o aspecto rítmico (macro e microritmos) em uma linha de continuidade. Conforme aponta Golse (2016), cada modalidade sensória reconhece uma organização rítmica compatível com as outras modalidades sensoriais. Essa compatibilidade engendra, por sua vez, uma espécie de harmonização progressiva das interações – que Golse (2006) chama de compatibilidade rítmica. Essa compatibilidade rítmica é o que nos permite, em uma escuta musical, por exemplo, ao mesmo tempo escutar os diferentes instrumentos, mas também forjar uma continuidade entre eles.

Na experiência de ser, o sentido se associa a uma lógica parecida: trata-se desse processo de articulação de diferentes modalidades sensoriais e rítmicos sendo caracterizado pela continuidade de ser. Esse processo está presente como uma das formas do sentido ao longo de todas as dimensões da experiência. Um exemplo interessante que pode servir de estofa para a argumentação consiste na situação exposta por Guerra (2007) que remete a um contexto específico do Uruguai submetido à ditadura militar – a escolha de relatá-lo aqui tem como objetivo de retirar a argumentação em torno da experiência de ser do âmbito mãe-bebê, reforçando a ideia de que essa dimensão está presente ao longo da vida.

O exemplo de Guerra (2007) conta a história da perspectiva de um dos muitos prisioneiros políticos uruguaios chamado Carlos Liscano. Em um dos seus livros

autobiográficos, Liscano (2007) descreve a situação de um detento ao retornar à cela comum após um período de isolamento e, provavelmente, torturas das mais diversas. Ao chegar ao ambiente compartilhado, seus companheiros ofereceram comida, livros, disponibilidade para conversa – uma sorte de possibilidades para produzir sentido ao isolamento anterior. No entanto, nada o interessava – o prisioneiro permanecia mudo e inerte. Despretensiosamente, alguns dos colegas de cela começaram a batucar em baldes – compondo um ritmo comum. O recém-chegado prisioneiro, surpreendentemente, iniciou uma dança que se estendeu ininterruptamente durante horas e mais horas – com os olhos fechados, ele elevava os braços, retorcia a coluna e procurava um ritmo próprio entre os seus companheiros. Ele dançava, seu corpo e os corpos de todos dançavam – até que em algum momento, como se nada (ou algo) tivesse acontecido, o prisioneiro, antes inerte, perguntou: “há alguma coisa para comer?”¹⁰³.

Seria possível supor que durante as horas da dança coletiva, uma espécie de continuidade foi estabelecida de modo que ele pudesse finalmente estar ali presente – foi preciso o estabelecimento de um ritmo para que o prisioneiro pudesse estabelecer outros tipos de comunicação. Ora, é evidente que algum sentido foi produzido a partir do ritmo e dos movimentos – sentido esse, não articulado à linguagem verbal, mas da ordem da associação entre corporeidade e tempo.

No entanto, conforme discutido anteriormente, nem sempre um sentido pode ser produzido – a experiência de ser não é um dado, não está garantida. É possível também discutir a formação de defesas paradoxais (para utilizar a expressão de Roussillon) diante das diferentes dimensões da experiência – passemos a elas na experiência de ser.

2.6. As defesas paradoxais e a (não) experiência de ser

A experiência de ser, assim como as outras dimensões da experiência, não é uma etapa cronológica do desenvolvimento – ela não se desenrola progressivamente em um tempo linear. Conforme destacado anteriormente, a experiência não é nem do objeto, nem do sujeito – não se tem uma experiência (como se tem algo próprio). Por essas características, a experiência de ser não pode ser concebida como um dado – trata-se de um processo que pode ou não acontecer.

¹⁰³ Essa narrativa remete a outras dimensões dessa discussão e que poderiam ser mais bem desenvolvidas – como a produção de sentido através de ritmos em diversos contextos (penso aqui no samba, nas religiões afro-brasileiras, por exemplo). É evidente que nesta narrativa há uma dimensão comunicacional que será mais bem desenvolvida no próximo capítulo (a experiência de fazer). Isso, porque não é possível esterilizar todos os níveis da experiência – questão que será discutida no capítulo sobre a experiência analítica.

Um caminho possível para continuar a argumentação seria traçar uma série de condições ou fatores (fazer uma espécie de etiologia) que possibilitam ou impossibilitam a experiência de ser. Nesse contexto, certas questões poderiam ser assinaladas, tal como a ausência de possibilidade de criação do seio (principalmente pela incapacidade materna de apresentar um seio que não seja todo) ou a imposição de um ritmo único, impedindo o processo de continuidades e descontinuidades característico da continuidade de ser, entre outros. No entanto, a temporalidade destacada no âmbito da experiência de ser não comporta uma lógica causal – seria, portanto, muito simples recorrer a justificativas lineares para a formação de defesas paradoxais no âmbito da experiência de ser.

Winnicott (1963/1994d), ao versar sobre a interrupção (ou impossibilidade) de experimentar a continuidade de ser, associa-a ao fenômeno clínico do medo do colapso. Ora, a questão do medo do colapso remete a uma temporalidade diferente do tempo cronológico e da lógica de causa e efeito: tal colapso já aconteceu e não pode engendrar algum sentido. Muito embora o que não aconteceu tenha tido lugar em um passado cronológico, a questão retorna sempre no presente. Trata-se de algo que aconteceu e não pôde ser experienciado, não pôde ter sentido, não pôde se tornar um acontecimento – não foi integrado à continuidade de ser (WINNICOTT, 1963/1994d).

Frente à quebra de perspectiva da continuidade de ser, há a necessidade de reação por parte do bebê: organizam-se defesas primitivas contra as agonias impensáveis – colapso aqui significa o fracasso de uma organização defensiva (trata-se de uma evidente inspiração para a noção de defesas paradoxais de Roussillon). Essa organização defensiva pode corresponder às sensações de temor, de uma queda sem fim, de ficar em pedaços, de morrer, de perder toda a esperança de restabelecer o contato, ou uma sensação de que nada está acontecendo quando algo importante deveria acontecer. É interessante notar que a necessidade de formular defesas implica em uma separação entre sujeito e objeto mais clara (diferente do processo de diferenciação e indiferenciação característico da experiência de ser). Essa separação fica evidente na seguinte passagem de Winnicott (1954[1949]/2000a):

No início, o indivíduo é como uma bolha. Se a pressão externa adapta-se ativamente à pressão interna, o elemento central será a bolha, ou seja, o eu do bebê. Mas se a pressão do ambiente for maior ou menor do que a do interior da bolha então a bolha não será o elemento principal, e sim o ambiente. A bolha adapta-se à pressão externa. (p. 264).

Ao contrário da prevalência de um dos polos, a experiência só pode acontecer no processo de diferenciação e indiferenciação entre eu e o mundo – posto que não é nem do sujeito (ou bebê), nem do mundo. As agonias impensáveis, por sua vez, são engendradas pela

prevalência de um dos polos e a consequente reação do outro – levando a uma distinção mais clara entre eles. A impossibilidade de experienciar consolida um padrão de reação ao imprevisível como um imperativo de começar tudo de novo – não se pode continuar a ser: o tempo da descontinuidade prevalece no processo de oscilação entre continuidade e descontinuidade. Lembrando a bela passagem de Winnicott, “um bebê que não criou o mundo (...) não tem futuro” (WINNICOTT, 1990c, p. 143).

Assim como Winnicott não se utiliza de uma lógica calcada em uma relação causal para falar sobre a impossibilidade de experimentar a continuidade de ser, não serão circunscritas as (infinitas) causas da formação de defesas paradoxais, mas apenas algumas características destas encontradas na literatura psicanalítica que tem como eixo a corporeidade, o tempo e o sentido. Seguindo as indicações de Winnicott, o colapso pode ser caracterizado pelas sensações de despedaçamento, de cair para sempre, de completo isolamento e de desligamento entre a psique e o soma (entre outras). É interessante notar, como aponta Vanier (2012), que o contrário de um *holding* suficientemente bom não é a possibilidade de o bebê desabar no chão, mas um cair infinitamente. Aqui, o estranho ainda não tem familiaridade para se configurar como um estranho familiar: o estranho é maciço, é apenas estranho.

Seguindo as indicações de Konichekis (1999), no contexto defensivo, a sensorialidade pode tornar-se um objeto por si só. Um exemplo interessante nesse sentido está em Freud e Breuer (1895/1974a) no caso clínico denominado por eles de Caso Miss Lucy R. – no qual uma rinite crônica e uma perda do olfato são os sintomas mais expressivos. Cabe ressaltar que a discussão de Freud desenvolve-se sobretudo no âmbito da histeria, levando-o a privilegiar a relação entre o órgão de sentido e sua função: por exemplo, entre o olho e a visão – o órgão do sentido se comporta como um órgão genital. Há, todavia, outras possibilidades de configuração da sensorialidade como objeto que se aproxima mais da experiência de ser.

Um exemplo dessas defesas são os chamados processos autocalmantes¹⁰⁴ – termo que indica um aspecto solipsista, no sentido de que uma mesma superfície é sujeito e objeto da ação. Nesse contexto, observa-se uma separação entre sujeito e objeto – mas suas fronteiras se mantêm como uma espécie de fronteiras artificiais e enrijecidas, posto que são criadas e

¹⁰⁴ Essa noção foi elaborada principalmente por Pierre Marty e Michel Fain – os dois grandes nomes da psicossomática. Ligados à excitação, os processos autocalmantes aparecem na teoria desses autores como processos que podem estimular o pensamento (no caso da normalidade) ou serem opostos ao pensamento (na patologia). Faço aqui uma espécie de apropriação da descrição do conceito para circunscrever algumas defesas paradoxais no âmbito da experiência de ser, posto que todo o caminho teórico até aqui não permite utilizar essa noção completamente dentro do seu contexto. Um exemplo dessa impossibilidade de utilizar a noção seguindo-a à risca pode ser circunscrita pelo fato de que a experiência de ser está no âmbito de uma dimensão pré-reflexiva; não seria possível dizer que esse processo se opõe ao pensamento – trata-se apenas de uma tentativa de produzir sentido em outra dimensão.

mantidas pelos processos autocalmantes – que pode ser pensada pela dissociação entre autosensorialidade e autoerotismo¹⁰⁵. Seguindo as indicações de Szwec (1993), os processos autocalmantes constituem-se sobretudo por ações que visam procurar a calma através da busca repetida de excitação. Essa busca de excitação está articulada à possibilidade de sentir-se vivo e forjar limites em relação ao mundo – posto que o processo de diferenciação e indiferenciação que permite a continuidade de ser não pôde ser experimentado.

Esses processos (que eu preferia chamar de não processos, uma vez que constituem defesas paradoxais) estão articulados à procura de um ritmo de base para evitar a desorganização e o aniquilamento¹⁰⁶. Ogden (1989) circunscreve a noção “defesas autísticas”, que caminha na mesma direção: diz respeito a um tipo de defesa, característico da posição autística contínua, que busca retomar certa continuidade de ser através de sensações. O autor fornece alguns exemplos de certas defesas autísticas observadas principalmente durante as sessões: vibrar a perna constantemente, enrolar cabelos, entre outras (OGDEN, 1989).

Green (1993) discorre sobre essa problemática de outra perspectiva (muito embora guarde pontos de semelhança) ao apontar para a pregnância das medidas ativas colocadas em jogo na autosensorialidade como uma tentativa de se proteger de um buraco negro deixado pelo objeto. A atividade sensorial seria uma possibilidade de não se deixar aspirar pela negatividade do objeto. Pode-se também, ao retomar as proposições de Anzieu (1985), pensar nas defesas paradoxais autocalmantes como uma forma de tentar constituir um Eu-pele, isto é, um contorno corporal calcado na superfície epitelial, de maneira solipsista. De um modo geral, os autores apontam para os processos autocalmantes seja como uma maneira específica de dar destino às excitações, seja – perspectiva que interessa mais claramente aqui – como uma tentativa de estabelecer certa continuidade de ser que acaba por forjar os limites entre eu e o mundo, posto que a continuidade de ser consiste na possibilidade de experimentação de um processo que envolve continuidades e descontinuidades.

As defesas autocalmantes são, portanto, um exemplo de defesas paradoxais diante da impossibilidade da experiência de ser – essas defesas podem aparecer em diversas

¹⁰⁵ De uma maneira geral, caso não haja necessidade de defesa, autosensorialidade e autoerotismo estão articulados – só se desarticulam em casos defensivos. A palavra autosensorialidade é controversa, posto que, conforme destacado ao longo desses capítulos, tanto a sensorialidade como a corporeidade não são entendidas aqui como próprias de um corpo individual. A diferença entre os processos autocalmantes e o autoerotismo consiste, segundo Boubli (2002), no fato de que a no primeiro não é uma busca pelo prazer, mas pela possibilidade de estabilização da tensão, de calma.

¹⁰⁶ Pode-se dizer que há uma espécie de estimulação para acalmar-se (discutida no âmbito do autismo, por exemplo, mas em outras configurações sintomáticas, como em casos de impossibilidade de experimentar o tédio e a necessidade de uma estimulação constante). Fain (1992) considera que os processos autocalmantes são ao mesmo tempo processos auto-excitantes.

configurações clínicas: no autismo, em compulsões, nas patologias limites ou *borderline*, nas chamadas patologias narcísicas... Essas defesas não configuram uma categoria nosológica, mas uma defesa diante da impossibilidade de experienciar essa dimensão específica da experiência. Sendo assim, nas defesas paradoxais, a ausência da experiência de ser, desloca o sentido da continuidade de ser, desarticulando corporeidade e tempo. Um tempo sem tempo estende-se infinitamente e um ritmo possível é buscado através de uma atividade solipsista que não comporta continuidade nem diferença, engendrando fronteiras rígidas em busca de um processo que somente seria possível na sustentação oscilatória de diferenciações e indiferenciações.

Resumo

O presente capítulo procurou definir a experiência de ser a partir dos eixos: corporeidade, tempo e sentido. Para tanto, com o intuito de localizar a discussão, essa questão foi remetida aos primórdios da vida psíquica. A intersubjetividade constituiu uma problemática central para experiência de ser e um primeiro subtema aprofundado, seguido de outros cinco temas gerais.

1) As diferentes dimensões da intersubjetividade:

- De saída, para melhor organizar o campo, recorreu-se à divisão empreendida por Coelho Jr. e Figueiredo (2004), a fim de destacar dois tipos de intersubjetividade dentre as descritas pelos autores: a intersubjetividade transubjetiva e a intersubjetividade intersubjetiva.
- Em relação à intersubjetividade intersubjetiva foram discutidos alguns conceitos em Freud, Ferenczi e Melanie Klein e Winnicott, que a caracterizam, *grosso modo*, como a possibilidade de tornar “internos” aspectos do mundo externo.
- No que concerne a Winnicott, assinalou-se a possibilidade de uma certa leitura que concebe uma mistura homogênea entre sujeito e objeto (ainda não tomados enquanto tal) como ponto de partida.
- Para melhor exemplificar essa perspectiva, recorreu-se à noção de amor primário de Balint e às críticas feitas por Lacan a essa concepção.
- A partir desse caminho, assinalou-se um campo de disputa na psicanálise que pode ser resumido, *grosso modo*, na seguinte questão: o ponto de partida da possibilidade de ser configura-se a partir de uma indiferenciação primária entre sujeito e objeto ou há de saída alguma separação (ainda que embrionária)?
- Tratando esses dois posicionamentos como dois lados da mesma moeda, utilizou-se certas noções como a de carne e quiasma de Merleau-Ponty para destacar outra forma de se conceber o problema da intersubjetividade, a saber: a partir da simultaneidade entre diferenciações e indiferenciações.
- No contexto da psicanálise, para melhor caracterizar esse caminho, recorreu-se às proposições de Bleger sobre ambiguidade e sincretismo.
- Concluiu-se que, no âmbito da experiência de ser, a questão da intersubjetividade não deve ser tomada a partir de uma fusão, ou de uma relação:

trata-se de um jogo de diferentes posições que impede uma coincidência absoluta ou uma separação de duas unidades autônomas de saída.

2) Winnicott e a experiência de ser:

- A partir das considerações de Winnicott no texto “A criatividade e suas origens”, destacou-se que o bebê precisa tornar-se o seio para ser, bem como o seio precisa não ser inteiro para que o bebê possa sê-lo: a possibilidade de ser é definida por dois movimentos heterogêneos que se encontram, mas não se fundem.
- Essa questão foi localizada no âmbito da ilusão e não da onipotência: ao tornar-se o seio, uma ilusão de que o mundo foi criado é estabelecida.
- A ilusão de criar o mundo é uma das possibilidades de atualização da criatividade primária que é concebida como um motor paradoxal da experiência de ser.
- Por fim, destacou-se o aspecto de continuidade dessa experiência abarcado pela noção de continuidade de ser de Winnicott.

3) Corporeidade e a experiência de ser:

- De saída, reafirmou-se a experiência de ser como uma experiência pré-reflexiva e, portanto, ligada à sensorialidade – considerada um dos aspectos da corporeidade.
- Alguns caminhos foram traçados no sentido de melhor definir a sensorialidade: assim como a percepção e a experiência, a sensorialidade não está articulada a um corpo próprio e nem ao mundo externo.
- A sensorialidade não pode ser sinônimo do estranho, uma vez que ela não é entendida como uma presença bruta que necessita ser elaborada.
- Partindo dessa assertiva, foram destacadas algumas noções que articulam a sensorialidade a uma forma de representação, tal como a de pictograma de Piera Aulagnier e a de significantes formais de Anzieu.
- Por fim, destacou-se as proposições de Ogden sobre a posição autística contígua, enfatizando o aspecto descritivo dessa noção que se articula à experiência de ser enquanto uma dimensão pré-reflexiva e sensorial da experiência.

4) A experiência de ser e o tempo:

- A discussão sobre o tempo iniciou-se com uma questão paradoxal que se coloca em outros campos do saber: o tempo precede a subjetividade ou depende dela?

- Nesse contexto, através da perspectiva winnicottiana e de algumas considerações traçadas por Ogden, destacou-se que na experiência de ser, o tempo não está ligado ao tempo cronológico, mas articula-se à continuidade de ser.
- A partir principalmente das considerações de Stern e Guerra, levantou-se a hipótese da articulação entre o ritmo e a sensorialidade.
- A noção de ritmo foi definida, a partir das noções de macro e microrritmos de Marcelli (2007), como aquilo que liga e religa através do tempo, isto é, como continuidade e descontinuidade, articulado não somente a repetições, mas também a surpresas, cadências e rupturas de cadências.
- O ritmo, articulado à experiência de ser, foi considerado uma das primeiras formas da continuidade psíquica, uma possibilidade de integração.

5) A experiência de ser e o sentido:

- A partir do duplo significado apontado por Golse da palavra *sens* em francês, afirmou-se uma articulação entre sentido e sensorialidade.
- Recorreu-se a diferentes discussões no âmbito da psicanálise e do pensamento de Merleau-Ponty para reafirmar a associação entre o sentido e a experiência pré-reflexiva.
- Retomando mais uma vez as considerações de Stern, enfatizou-se que o sentido na experiência de ser é caracterizado por um processo de associação entre as diferentes modalidades de sensações (auditivas, táteis, gustativas etc.), configurando enquanto tal a possibilidade de continuidade de ser.
- Por fim, foi apresentado um trecho destacado por Guerra no qual um prisioneiro político pôde estabelecer certa continuidade de ser a partir do ritmo.
- Buscou-se reafirmar a ligação do sentido e da continuidade de ser que engloba o aspecto rítmico (macro e microrritmos) em uma linha de continuidade que comporta também a diferença.

6) A experiência de ser como defesa paradoxal:

- Afirmou-se, de saída, a possibilidade da experiência de ser não acontecer, recorrendo-se ao pensamento de Winnicott, mais especificamente no que concerne ao medo do colapso, tanto para demonstrar outra perspectiva temporal em relação à não experiência, quanto para destacar o aspecto traumático de uma não experiência.

- A noção de processos autocalmantes, provinda originalmente de autores do campo da psicossomática, foi destacada como uma espécie de defesa paradoxal que se opõe ao processo de diferenciações e indiferenciações característico da experiência de ser, forjando uma separação entre sujeito e objeto e interrompendo a continuidade de ser.

3. A EXPERIÊNCIA DE FAZER

“Interrogamos nossa experiência precisamente para saber como nos abre para o que não é nós (...), no cruzamento das avenidas”

(MERLEAU-PONTY, 1964)

“Ele me fala de Narcisismo, retruco-lhe que se trata de minha vida. Cultuo não o eu, mas a carne, no sentido sensível da palavra carne. Todas as coisas só me tocam na medida em que afetem a minha carne, em que coincidam com ela, e exatamente no ponto em que a abalam, não além disso. Só me toca, só me interessa o que se dirige diretamente a minha carne. E nesse momento ele me fala do Si. Retruco-lhe que o Eu e o Si são dois termos distintos que não devem ser confundidos, e são exatamente os dois termos que se contrabalançam pelo equilíbrio da carne.”

(ARTAUD, 1991, p. 43)

De volta ao texto “A criatividade e suas origens”, Winnicott (1971/1975a) surpreende em uma passagem na qual menciona Foucault (os seus leitores assíduos podem notar a opção mais frequente por não fazer muitas referências precisas a outros autores). No trecho citado, o psicanalista afirma que antes de certa época, apenas algumas pessoas viviam criativamente de fato, isto é, como sujeitos criativos. Isso, porque, em um dado momento “(...) os milhões de seres humanos no mundo possivelmente jamais descobriram ou, decerto, logo perderam, ao final da terna infância ou da infância propriamente dita, o sentimento de serem indivíduos” (ibid., p. 101). Freud (1939[1934-38]/1975e), em uma direção parecida, refere-se ao Moisés no texto “Moisés e o monoteísmo” como um mito do primeiro indivíduo da história – isto é, trata-se, dentre outras coisas, de um mito do primeiro homem que possui o sentimento de ser si mesmo.

Pensando sobre um sujeito que experimenta a si mesmo como uma espécie de unidade, Winnicott (1971/1975a) aponta que o tema do monoteísmo está atrelado a uma dimensão específica do funcionamento mental humano correspondente ao alcance de uma experiência na qual o homem pode tornar-se uma unidade integrada em termos de tempo e espaço. O que interessa aqui especificamente é que Winnicott articula a possibilidade de experienciar limiares

mais ou menos claros e perenes em relação ao mundo a uma conquista e não a algo já construído de saída.

Apesar dessa assertiva, seguindo as indicações de Pontalis (2005), em Freud, o aparelho psíquico é muitas vezes abordado sob a perspectiva de sua existência já garantida. É evidente que Freud se preocupa em alguns momentos, como será explicitado a seguir, com a constituição psíquica, mas a ênfase recai frequentemente no funcionamento de um aparato já pronto e seus mecanismos – as noções de recalque, instâncias psíquicas, elaboração onírica e, na perspectiva clínica, de interpretação, são exemplos desta ênfase.

Nesta mesma direção, Winnicott (1971/1975a) aponta para o fato de que a psicanálise de uma maneira geral concedeu maior atenção ao elemento masculino ou, como ele denomina, “aspecto impulsivo da relação de objeto”¹⁰⁷. Isto é, deu-se prioridade aos mecanismos internos de funcionamento de um sujeito – dedicou-se, para retomar a expressão utilizada por Freud, principalmente a questões levantadas a partir do primeiro homem. Roussillon (2015) também aponta para o fato de que Freud trabalhou com bastante profundidade as diferenças entre gerações, entre a sexualidade infantil e a adulta, mas não se dedicou mais extensivamente à problemática da diferenciação entre eu e o outro – as diferenças ou limites (para usar o conceito de Green) são pensadas sobretudo em termos intrapsíquicos¹⁰⁸.

Uma perspectiva intrapsíquica apoia-se em um sujeito que se articula aos objetos como realidade interna (representacional) e enfatiza os mecanismos psíquicos – uma certa noção de interioridade é privilegiada. Costa (2007), em um texto interessante sobre a noção de interioridade em psicanálise, afirma que quando ela é tomada como um espaço ou continente imaginário povoado por processos mentais privados, instaura-se uma perspectiva “teoricamente infundada, mas psicologicamente justificada” (p. 42-43). Isto é, pressupor uma noção de interioridade como um conceito norteador pode parecer justificado do ponto de vista de um sujeito que se pensa autônomo em relação ao mundo, mas traz uma série de questões que se articulam justamente à problemática da experiência.

¹⁰⁷ Souza (2001) mostra de maneira bastante interessante como diferentes modos de posicionamento em relação à teoria freudiana de pulsão convidam a valorizar distintas qualidades afetivas na construção de hipóteses sobre a constituição subjetiva e, conseqüentemente, na clínica.

¹⁰⁸ Essa discussão será retomada no último capítulo de uma perspectiva sobretudo histórica. Um aspecto interessante consiste no fato de que se pode constatar um deslocamento recente na psicanálise em direção a caminhos que contemplam dimensões intersubjetivas – questão essa articulada a diferentes eixos mais bem detalhados no último capítulo. Entre eles, destacam-se problemáticas colocadas por determinadas configurações distintas da neurose (tais como as patologias limites), deslocamentos na própria história da psicanálise e discussões referentes à história das ideias.

Em uma direção semelhante, Merleau-Ponty, neste belo trecho, aponta para a não garantia e não obviedade da sensação de sermos indivíduos com fronteiras claras em relação ao mundo:

Há efetivamente para todo homem que reflete sobre a sua vida a possibilidade de princípio de a ver como uma série de estados de consciência privados, como o faz o adulto branco e civilizado. Mas somente o faz desde que esqueça, ou reconstitua de uma maneira pela qual as caricatura, experiências que excedem este tempo cotidiano e serial. (MERLEAU-PONTY, 1960/1991, p. 264)

O que se pode depreender dessas colocações é que um sujeito com limites razoavelmente definidos em relação ao mundo não pode ser considerado, da perspectiva desses autores, como um dado nem do ponto de vista ontogenético, nem filogenético – trata-se de uma conquista ou, para tirar o tom vitorioso, de uma construção que o homem moderno branco civilizado (ou também neurótico) toma como natural. Diante desse quadro, seria preciso pressupor que a experiência prescinde de certa noção de sujeito com limites razoavelmente claros em relação ao mundo, uma vez que isso não é um dado: a experiência de ser aponta justamente nessa direção. O que interessa aqui mais precisamente é que, bem como abordado no contexto da experiência de ser, a continuidade de ser engendra certas fronteiras entre sujeito e objeto, mas não uma sensação ou possibilidade de constituição de um sujeito que vivencia limiares móveis e flutuantes em relação ao mundo. Recuperando os termos de Winnicott (1971/1975a), enquanto a experiência de ser está relacionada a um objeto ainda não percebido como objetivo, isto é, ainda não repudiado como um fenômeno não-eu, a experiência de fazer abre espaço tanto para um objeto objetivo, quanto para “a ideia de um eu (*self*) e a sensação real que se origina do sentimento de possuir uma *identidade*” (p. 114). Diante desse quadro, após definir a experiência de ser, o terceiro capítulo será dedicado à descrição do que Winnicott chama de experiência de fazer – mais uma vez a partir dos eixos corporeidade, tempo e sentido.

3.1. A experiência de fazer

A partir dessas considerações, é possível dizer que a experiência de fazer consiste em uma experiência que engendra certa construção de uma noção de identidade¹⁰⁹ (que pode ser

¹⁰⁹ Utilizo aqui a palavra identidade, posto que Winnicott, no trecho acima, empregou-a. No entanto, é preciso estar ciente da complexidade que essa palavra tem no campo psicanalítico. Sem adentrar nas inúmeras questões articuladas a esse significante, emprego aqui identidade em um sentido próximo ao que acredito ser discutido por Winnicott, a saber, como certa sensação de continuidade ao longo do tempo enquanto si mesmo apesar de inúmeras mudanças no decorrer do processo.

sentida como interior). Nesse contexto, a indicação de Costa (2007)¹¹⁰ é interessante para melhor compreender os binômios interior e exterior: segundo o autor, as posições que recebem os adjetivos de “interior” e “exterior” podem ser entendidas como duas formas fenomênicas de configurações do *self* e do mundo. Ademais, é importante lembrar que a experiência jamais será pertencente a um sujeito, revelando assim um paradoxo: ainda que a experiência de fazer engendre certa configuração de interioridade e separação do mundo, isto só é possível na medida que essa experiência não pertence a um sujeito, mas configura-se como um processo de diferenciações e indiferenciações.

Dando continuidade à definição da experiência de fazer, é preciso lembrar que, ao distinguir o elemento masculino do feminino, Winnicott afirma que “o elemento masculino faz, ao passo que o elemento feminino (em homens e mulheres) é” (WINNICOTT, 1971/1975a, p. 102). O verbo fazer articulado ao elemento masculino engendra uma separação: para fazer algo é preciso conceber um processo de distinção entre sujeito e objeto, é preciso atribuir ao objeto com o qual se faz alguma coisa a qualidade de ser não-eu. O “fazer” remete a uma ação que articula um sujeito e, conseqüentemente, um objeto. Diante desse quadro, a questão vinculada à experiência de fazer reside na problemática relacionada a intersubjetividade propriamente dita. Desloca-se da indagação de “como se começa a ser?” para “como é que se diferencia do outro?”.

Apesar da dedicação mais ampla no âmbito da psicanálise freudiana, conforme destacado anteriormente, a um sujeito já pronto e aos mecanismos de “funcionamento” do seu aparato psíquico, é evidente que a preocupação articulada à constituição do psiquismo e sua relação com a alteridade foi ganhando espaço no campo psicanalítico ao longo dos anos (como foi explicitado em relação à questão da intersubjetividade). Mesmo em Freud, é possível destacar algumas passagens nas quais a preocupação central é justamente esta. A noção de experiência de satisfação, por exemplo, pode mais uma vez ser pensada como uma delas (muito embora só tenha vindo à tona em 1950 com a publicação do “Projeto para uma psicologia científica”). Essa preocupação é retomada mais claramente a partir dos textos “Sobre o narcisismo: uma introdução” (FREUD, 1914/1974g) e “Luto e melancolia” (1917[1915]/1974c). Enquanto naquele, *grosso modo*, discute-se rapidamente a constituição de si mesmo articulada ao narcisismo primário, neste, a noção de identificação marca a constituição egoica pela relação sujeito-objeto (que será retomada com mais precisão na segunda tópica) – o melancólico deixa evidente a problemática de um objeto que não pode ser

¹¹⁰ O autor, todavia, enfatiza a “relação concreta e material do *self* com o seu mundo” (COSTA, 2007, p. 43) – a noção de experiência aqui traçada propõe uma outra perspectiva não em termos de relação.

integrado ao Ego como identificação (apenas enquanto uma sombra que cai sobre o eu, remetendo a um outro tipo de identificação que foi denominado por outros autores de incorporação, por exemplo), apontando para o papel da identificação na formação do Ego. Em “O Ego e o Id” (1923/1976e), essa assertiva é mais bem explicitada: o Ego torna-se uma instância diferenciada do Id pela percepção e é concebido como um precipitado de identificações.

A revisão da teoria da angústia a partir da segunda tópica feita no texto “Inibições, sintomas e ansiedade¹¹¹” (FREUD, 1926/1976c), por sua vez, enfatiza uma dimensão processual da constituição de si mesmo (que pode ser associada a passagem da angústia automática para a angústia sinal). O deslocamento de uma vivência primitiva da angústia de aspecto traumático para uma vivência atenuada deve ser conquistado através da relação com um objeto – o bebê não pode distinguir uma perda temporária de uma perda permanente – ou seja, não pode distinguir a ausência do objeto e seu próprio aniquilamento. Nas palavras de Freud:

Logo que perde a mãe de vista comporta-se como se nunca mais fosse vê-la novamente; e repetidas experiências consoladoras, ao contrário, são necessárias antes que ela aprenda que o desaparecimento da mãe é, em geral, seguido pelo seu reaparecimento. A mãe encoraja esse conhecimento, que é tão vital para a criança, fazendo aquela brincadeira tão conhecida de esconder dela o rosto com as mãos e depois, para a sua alegria, de descobri-lo de novo. Nessas circunstâncias a criança pode, por assim dizer, sentir anseio desacompanhado de desespero. (FREUD, 1926/1976c, p. 195)

Nesse trecho, percebe-se que Freud aborda, sem dizê-lo explicitamente, a constituição do objeto mãe e do próprio bebê e seu aparato psíquico – enquanto possibilidade de processar as intensidades – transformando a angústia automática em angústia sinal. Seguindo as indicações de Coelho Júnior (2001), é preciso reconhecer em Freud uma dimensão que supõe um sujeito (pulsional) constituindo objetos e também objetos (de identificação) constituindo o sujeito. Dessa perspectiva, seria possível pensar o sujeito, principalmente a partir da segunda tópica, como “resultado, simultaneamente, da complexa intensidade dos movimentos pulsionais e das sucessivas identificações possíveis graças a uma presença ‘ativa’ de objetos” (COELHO JÚNIOR, 2001, p. 42).

Conforme discutido no primeiro capítulo, Melanie Klein, através principalmente da noção de fantasia, valoriza o processo de tornar psíquico ao invés dos mecanismos de funcionamento das instâncias psíquicas. Dessa perspectiva, sua teoria sobre a constituição de si e do objeto dá-se justamente pela descrição de posições desse processo que, sob a leitura de

¹¹¹ Para um maior aprofundamento sobre a tradução da palavra *Angst* entre angústia e ansiedade, cf. KLEIN; HERZOG, 2017.

Ogden (2017), articulam-se entre si de maneira dialética. É preciso lembrar, todavia, que mesmo em Melanie Klein as posições não se comportam como fases lineares do desenvolvimento; há sempre uma tensão entre elas e um movimento dialético no qual cada estado cria, preserva e nega o outro (OGDEN, 2017). Enquanto, para Klein, a posição esquizoparanoide é um modo gerador de experiência impessoal e automático caracterizado pela clivagem entre aspectos bons e maus, a posição depressiva permite um processo de experimentação de objetos parciais bons e maus como qualidades diferentes de um objeto único e de um *self* único.

A posição depressiva, portanto, consiste na descrição do processo de constituição de relacionamentos com objetos inteiros e, conseqüentemente, de uma experiência de *self* como um todo. Esse processo dá-se principalmente pela renúncia de forma progressiva ao poder de magicamente recriar aquilo que se danificou e destruiu¹¹², marcando o deslocamento de uma área de onipotência. Com a percepção de que há um objeto integrado entre os objetos parciais bons e maus, sente-se culpa por destruí-lo. Na perspectiva de Winnicott, ao deixar claro que a capacidade de sentir culpa é uma conquista e não um dado (conquista que está articulada à integração dos objetos parciais em um objeto total e paralela constituição de um si mesmo), Melanie Klein fornece sua contribuição mais importante – Winnicott chega a compará-la à relevância da discussão freudiana sobre o complexo de Édipo. Não à toa, o pensamento de Melanie Klein terá bastante influência (guardando as devidas diferenças) na perspectiva winnicottiana sobre a experiência de fazer.

Winnicott, todavia, diverge das proposições kleinianas principalmente no que concerne ao fato de Melanie Klein atribuir à posição depressiva questões relativas à problemática edípica – a culpa, por exemplo, seria um elemento característico dessa perspectiva. Em Melanie Klein, a precocidade do superego é um exemplo da alteridade necessária para o a constituição do psiquismo – o processo de diferenciação entre sujeito e objeto é marcado pela configuração de terceiridade pela via edípica (e seu correlato, a culpa).

A preocupação em torno da constituição de si e da questão da alteridade tomou maior espaço na psicanálise de outras formas¹¹³ ao longo da história, conforme aponta Souza (2001).

¹¹² Lembrando que, para Melanie Klein, a pulsão tem sua manifestação primordialmente como sádica.

¹¹³ É possível destacar dois autores interessantes cujos pensamentos seriam capazes de serem articulados à perspectiva aqui discutida. O primeiro deles trata-se de Ferenczi, que engendra um caminho interessante, guardando linhas de continuidade com Freud, mas também produzindo questões singulares. Isso, porque no texto “Fé, incredulidade e convicção” (1913/2011b), a possibilidade de crença em um mundo externo e, conseqüentemente, em si mesmo, é articulada ao reconhecimento (próprio e do outro) das percepções e sensações. A crença na sensorialidade, portanto, abriria espaço para a possibilidade de ter certeza de si mesmo e do mundo enquanto fora da zona de onipotência. Outro autor importante nesse contexto e que permite certo diálogo com o pensamento de Winnicott é Lacan. Muito embora um aprofundamento na sua teoria sobre a constituição do sujeito

Os sucessores de Freud¹¹⁴ e Melanie Klein ocuparam-se intensamente da constituição do sujeito e dos estágios precoces da libido em sua especificidade própria, e não a partir da perspectiva regressiva do ponto de vista edípico. Na teoria psicanalítica contemporânea, por exemplo, essa questão, conforme discutido anteriormente, está intimamente articulada à problemática dos limites (como se configura os limites entre interno e externo?) – lembrando sempre que para Green (1990), os limites são processos que compõem limiares móveis, flutuantes e permeáveis diante dos quais sofremos os efeitos mais do que comandamos operações. A noção de experiência de fazer consiste, portanto, em uma das alternativas para delinear esse processo.

No entanto, para melhor refinar essa perspectiva a partir da experiência, é preciso pensar em um processo que envolve corporeidade, tempo e sentido, processo esse que engloba simultaneamente diferenciações e indiferenciações – não é possível, a partir desse ponto de vista, conceber um momento estanco que comporte apenas diferenciações. Recorrendo mais uma vez à Merleau-Ponty, observa-se que o filósofo recusa uma perspectiva estritamente dialética para marcar a diferença entre eu e o outro, isto é, para Merleau-Ponty não é a partir de dois e do negativo desses dois que se chega à diferença. Mas como pensar esse processo sem conceber uma diferença a partir de uma terceiridade edípica, como propõe Melanie Klein?

Seguindo ainda as indicações de Merleau-Ponty (1964), aquilo que permanece como o mesmo não é identidade nem diferença, mas comunidade – esse processo configura-se como uma espécie de outro do outro no qual o mesmo não é concebido como o igual, mas a diferença da diferença. O mesmo é, portanto, a generalidade diferenciada – o que pode levar-nos a pensar em um processo de mútua constituição nas relações entre sujeito e objeto. Não estaríamos, portanto, no plano do pensamento dialético propriamente dito (que Ogden¹¹⁵ atribui a Melanie Klein e à articulação de suas fases), mas, da perspectiva de Merleau-Ponty, no campo de uma

não caiba no escopo deste escrito – as aproximações e diferenças entre Lacan e Winnicott no que concerne a essa temática poderiam compor um escrito à parte. Cabe destacar que a sua proposição sobre a formação do sujeito a partir de sua imagem especular no espelho e a presença do Outro nesse processo apontam para uma perspectiva interessante no que concerne à distinção entre eu e outro, remetendo sempre a uma espécie de exterioridade marcada pela impossibilidade de totalização e pelo caráter alienante dessa imagem. No entanto, a problemática da temporalidade torna-se um divisor de águas importante: o tempo da perspectiva winnicottiana não é um tempo que organiza um antes e um depois, não se trata de um instante (ou três momentos) que se cristalizam em uma certeza antecipada – a temporalidade de Winnicott é contínua.

¹¹⁴ Conforme aponta Souza (2001), a mudança da linguagem econômica para a linguagem interpessoal realizada por Ferenczi permitiu uma discussão sobre os afetos na constituição do sujeito que complexificou a questão da pulsionalidade como força propulsora da constituição psíquica. Outro autor destacado por Souza (2001) como fundamental na discussão dos estágios precoces da constituição do sujeito em articulação com a teoria pulsional, foi Karl Abraham que, *grosso modo*, procurou correlacionar as finalidades específicas de cada pulsão com o desenvolvimento das relações de objeto.

¹¹⁵ Reis (1999), já citado anteriormente, assinala que apesar de Ogden remeter-se à dialética, que se aproximaria do pensamento hegeliano, seu pensamento poderia ser aproximado das proposições de Merleau-Ponty e, conseqüentemente, de uma dialética sem síntese.

dialética sem síntese. Isto é, ao invés de reunir polaridades, há uma imposição permanente de exigência entre os dois polos – em constante dinâmica. O que é excluído da dialética é a proposição do negativo puro – não se trata de uma dinâmica em que um e outro excluem-se mutuamente – a existência dos dois polos dá-se sempre em uma tensão. Para o filósofo, não há anterioridade da indiferenciação em relação à diferenciação e nem o inverso – há simultaneidade e uma impossibilidade de diferenciação que implique em polaridades irremediavelmente separadas, ou seja, seria impossível conceber a completa diferenciação ou indiferenciação.

Essa perspectiva permite um pensamento que não se coloca nos polos – eu e outro, eu e o mundo –, mas na tensão entre eles. Nesse contexto, a experiência de fazer atualiza o paradoxo mesmo da noção de experiência: apesar de não ser possível conceber a experiência de fazer como pertencente ao sujeito ou ao objeto, é justamente essa experiência que permite a existência de dois polos. As considerações colocadas por Merleau-Ponty podem servir como uma espécie de guia para circunscrever aspectos da experiência de fazer a partir das proposições de Winnicott.

3.2. Winnicott e a experiência de fazer

Ogden (2017) em uma discussão sobre a mãe, o bebê e a matriz no trabalho de Winnicott deixa uma pista interessante para introduzirmos a experiência de fazer. Isso, porque o autor aponta que na obra winnicottiana, a noção de alteridade e de formação de si não se articula à unicidade de maneira cronológica. Diferente da perspectiva de Melanie Klein, na qual a questão da alteridade e a formação do *self* estão vinculadas à fase depressiva e à triangulação edípica, em Winnicott essa problemática só pode ser pensada em termos de processos que se sobrepõem. Pontalis (2005), por exemplo, organiza essa questão na obra winnicottiana em torno de diferentes tempos simultâneos que comportam processos paralelos. Sendo assim, devido à diversidade e complexidade da sobreposição de dimensões que compõem a experiência de fazer, seria impossível defini-la através de uma narrativa simples e linear.

Para não perder a riqueza que existe na coexistência de diferentes processos, procurarei descrevê-los sem uma pretensão cronológica, respeitando a pluralidade, mas enfatizando a proposição da transicionalidade¹¹⁶ que constitui o protótipo da experiência de fazer. Isso,

¹¹⁶ Roussillon (1991) circunscreve a noção de transicionalidade como o principal paradoxo na obra de Winnicott. Ela pode estar articulada ao objeto transicional e ao espaço potencial, mas não se restringe a eles. A

porque, conforme explicitado anteriormente, a experiência de fazer diz respeito ao processo que implica na construção de limites entre sujeito e objeto, entre eu e o mundo. Da perspectiva winnicottiana, como aponta Roussillon (1991), mais do que a divisão entre dois polos, o que se enfatiza é um processo de continuidade e descontinuidade entre o externo e o interno, denominado por Roussillon de “experiência intermediária” (ROUSSILLON, 1991, p. 62). Alguns processos que serão destacados descrevem pontos de saída e de chegada; todavia, todos eles são atravessados por essa “zona intermediária” caracterizada pela transicionalidade. Aqui, mais uma vez, a noção de simultaneidade de Merleau-Ponty faz-se interessante, uma vez que esses processos não se sobrepõem hierarquicamente, mas se desenrolam simultaneamente.

A noção de simultaneidade, conforme já discutido anteriormente, também pode ser remetida à articulação entre a experiência de fazer e a experiência de ser. Seria possível afirmar que a experiência de fazer atualiza e, de certa forma, engendra a continuidade de ser. Isso, porque a experiência fundadora do tornar-se (experiência de ser) simultaneamente comporta, em função das potencialidades inesgotáveis abertas por ela, uma série de vivências sofisticadas e de diferenciação possíveis – a experiência de ser e a experiência de fazer são atualizadas simultaneamente. Nas palavras de Winnicott (1971/1975a), “por mais complexa que se torne a psicologia do sentimento do eu (*self*) e do estabelecimento de uma identidade, à medida que o bebê cresce, nenhum sentimento do eu (*self*) surge, exceto na base desse relacionamento no sentimento de SER” (p.114 – caixa alta no original). Nesse sentido, assinala-se certa artificialidade na divisão entre os dois elementos que caracterizam cada uma das experiências (o elemento masculino e o elemento feminino) – artificialidade que não pode ser eliminada para fins descritivos. Winnicott não deixa esse aspecto passar despercebido – em toda a sua descrição sobre esses elementos, faz questão de lembrar que essa divisão não se apresenta dessa forma no âmbito clínico.

A discussão sobre os elementos masculino e feminino puros, isto é, elevando o caráter artificial para fins descritivos ao máximo, inicia-se com uma afirmação de que o elemento designado como masculino transita em termos de um relacionamento ativo ou passivo. Para Winnicott, é somente a partir da experiência de fazer (articulada ao elemento masculino) que se pode falar de impulsos na relação do bebê como mundo. O elemento masculino pressupõe uma separação: pode-se conceder ao objeto a qualidade de ser não-eu – o que o leva a possibilidade

transicionalidade, na perspectiva de Roussillon (1991), pode ser concebida como uma noção que não possui um único aspecto, mas comporta certos tempos de constituição e uma história – essa noção será desenvolvida mais adiante.

de experimentar satisfações do Id¹¹⁷ como a raiva (que Winnicott articula à frustração). Enquanto o termo “objeto subjetivo” é utilizado em relação ao objeto ainda não repudiado como um fenômeno não-eu, o elemento masculino abre espaço para o que Winnicott (1971/1975a) chama de “objeto objetivo” (p. 114) e, simultaneamente, um *self*¹¹⁸.

Conforme destacado anteriormente, a constituição de um objeto objetivo e do *self* implica em um processo que comporta uma série de aspectos que se desenrolam simultaneamente. Podem ser destacados ao menos três desses processos: a integração de uma mãe-ambiente e uma mãe objeto, a passagem da relação de objeto para o uso do objeto e o processo de desenvolvimento da capacidade de estar só na presença do outro. Se observados mais detalhadamente, cada um desses enfatiza diferentes pontos de vista: o *self* (formação do *self*), o objeto (constituição do objeto) e a relação entre os dois (uso do objeto). De certa forma, pode-se dizer que essas perspectivas destacam pontos de saída e de chegada que são atravessados pela noção de transicionalidade.

Muito embora o objetivo aqui não seja abordar profundamente esses processos simultâneos, faz-se importante detalhar um pouco melhor os três¹¹⁹ caminhos destacados que compõem (entre outras possibilidades) a experiência de fazer. Um aspecto em comum entre eles consiste na descrição, a partir de diferentes perspectivas, da passagem de uma zona de

¹¹⁷ Winnicott articula o elemento masculino puro à pulsionalidade de uma maneira geral – o que o torna interessante, no sentido de pensar a pulsão como construída e não um impulso primordial. Nas suas palavras: “o enunciado clássico referente a encontrar, utilizar, erotismo oral, sadismo oral, fases anais etc., surge de uma consideração da vida do elemento masculino puro” (WINNICOTT, 1971/1975a, p. 117).

¹¹⁸ Reproduzo aqui uma questão que retorna constantemente na obra de Winnicott: a utilização das palavras “eu” e “*self*” sem distinções mais claras. Winnicott confessa sua dificuldade de diferenciar mais precisamente as duas noções – o que transparece no fato de que na maior parte das vezes que utiliza a palavra “*self*”, escreve a palavra “eu” entre parênteses. É preciso lembrar que também Freud, ao longo de todo o seu percurso, atribui ao termo “*Ich*” significações diversas. Lacan, por exemplo, fez uma distinção não presente em Freud entre os termos em francês “*moi*” e “*je*”. Seguindo as indicações de Pontalis (2005), uma das primeiras formas de distinguir o eu e o *self* consiste em atribuir a este o significado correspondente a ideia do sujeito como um todo e àquele, o lugar de uma instância psíquica. Pontalis (2005) tece certas críticas a esse uso principalmente por referir-se a uma espécie de ideologia personalista que reduziria os conflitos entre as instâncias à problemática da necessidade de atualização de um *self* virtual e, em certa medida, natural. Outra posição a respeito da noção de *self* consiste em defini-lo como um polo de investimento narcísico – perspectiva derivada, segundo Pontalis (2005), dos trabalhos de Heinz Hartmann. Muito embora não caiba no escopo deste escrito um maior aprofundamento nas questões colocadas por Pontalis (2005) sobre as diferentes utilizações da noção de *self*, faz-se importante destacar que ela permanece uma problemática sem resolução. Conforme aponta o autor, a experiência clínica tornou necessária a introdução da noção de *self*; todavia, esse conceito é de difícil precisão. Para Pontalis (2005), o que a noção de *self* revela diz respeito muito mais a um fenômeno subjetivo que se manifesta ou falta do que a pessoa como um todo. Bollas (2015), por sua vez, concebe o ego como fruto de uma relação objetal e parte do *self*. No que concerne a este último, o autor faz uma articulação ao conjunto de relações intrapsíquicas que são recorrentes na vida de uma pessoa, proporcionando, ao longo do tempo, uma sensação de presença. Trata-se de algo ilimitado que só pode ser experienciado na interação entre a realidade interna e a externa – não há, para Bollas (2015), nenhum fenômeno mental unificado chamado *self*, muito embora seja possível experienciá-lo como uma unidade. A definição de Bollas (2015) vai ao encontro do que será desenvolvido neste escrito.

¹¹⁹ É evidente que seria possível destacar outros processos simultâneos – alguns ainda serão discutidos mais adiante, como a noção de personalização.

onipotência para a constituição de um objeto percebido como exterior. É preciso lembrar que esses processos desenrolam-se sempre entre diferenciações e indiferenciações simultaneamente – dinâmica que pode ser claramente observada na proposição de Winnicott (1971/1975d) que concebe duas perspectivas diferentes do bebê¹²⁰ amamentado pelo seio. Enquanto em uma delas o bebê se alimenta do eu (*self*), posto que o seio está na zona de onipotência, na outra, ele é alimentado por “uma fonte diferente-de-mim” (p. 124). A possibilidade de união entre esses dois aspectos do bebê (e do mundo – que também está, conforme será detalhado adiante, dividido entre mãe-objeto e mãe-ambiente) é marcada pelo papel da agressividade ou motilidade¹²¹. Isso, porque se o mundo sobreviver à agressividade do bebê, pode ser deslocado da área de onipotência. Um objeto que seja destruído pela agressividade não pode ganhar exterioridade – permanece na zona de onipotência. É, portanto, por meio da elaboração imaginativa da sobrevivência do “objeto seio” que o bebê poderá criar a externalidade do mundo e que se pode paulatinamente discriminar um objeto objetivo, independente da sua área de onipotência, e um outro objeto subjetivo, que pode continuar a ser destruído na fantasia. Marque-se, assim, o surgimento das fantasias constituintes do mundo interno e de uma área discriminada de realidade – o mundo externo. Diferente da culpa discutida por Melanie Klein, essa passagem é caracterizada pela preocupação¹²². Isso, porque a possibilidade de sobrevivência do objeto é correlata à integração de impulsos contrários direcionados ao mesmo objeto – a percepção de que o objeto atacado é o mesmo objeto amado engendra a preocupação com a destruição desse objeto.

Pode-se delinear essa questão a partir de outro processo simultâneo que enfatiza a perspectiva da articulação entre sujeito e objeto. Winnicott (1971/1975d) aponta que a percepção pelo sujeito de um objeto como fenômeno externo é caracterizado pela passagem da relação de objeto para o uso do objeto. O uso do objeto configura-se como um tipo de relação objetual que só pode ser descrita em função da aceitação da existência independente do objeto. Seguindo as indicações de Abram e Hinshelwood (2018), no artigo que Winnicott se dedica à discussão sobre o uso do objeto (“O uso de um objeto e relacionamento através de identificações” [Winnicott, 1971/1975d]), é possível identificar cinco momentos dinâmicos (ou melhor, simultâneos) do processo de constituição de algo que pode ser chamado de não-eu. São

¹²⁰ Winnicott (1971/1975d) chega a falar metaforicamente de dois bebês que estão sendo amamentados.

¹²¹ Uso aqui a palavra agressividade como sinônimo de motilidade, posto que, diferente de Melanie Klein, Winnicott não concebe a agressividade como expressão da pulsão de morte, mas próximo à ideia de movimentos indiscriminados e impiedosos (posto que ainda não se pode falar de um concernimento em relação ao objeto).

¹²² A palavra utilizada por Winnicott na língua inglesa é *concern* – de difícil tradução, é concebida por vezes como preocupação, concernimento, dentre outras traduções possíveis.

eles: relação de objeto, objeto no processo de ser encontrado ao invés de ser colocado pelo sujeito no mundo, sujeito destrói o objeto, objeto sobrevive à destruição, sujeito pode usar o objeto¹²³. A destruição do objeto e a sobrevivência, para além de uma área de onipotência, configura simultaneamente um outro tipo de articulação com o objeto: a capacidade de usá-lo¹²⁴. O uso só pode ser compreendido a partir da existência independente do objeto, “a sua propriedade de sempre estar ali” (WINNICOTT, 1971/1975a, p. 124) para além da área de onipotência.

Logo, a sobrevivência do objeto à agressividade do bebê permite tanto a constituição de algo que esteja fora da zona de onipotência quanto, simultaneamente, a possibilidade de utilizá-lo. Além desses dois aspectos, uma outra forma de abordar essa problemática diz respeito à integração entre o que Winnicott chama de “mãe-objeto e “mãe-ambiente”¹²⁵. Nas suas palavras:

Durante esse tempo, a mãe é necessária, e ela é necessária por causa de seu valor de sobrevivência. Ela é uma mãe-ambiente e, ao mesmo tempo, uma mãe-objeto, o objeto do amor excitado. No último papel, ela é repetidamente destruída ou danificada. A criança integra gradualmente esses dois aspectos da mãe e gradualmente se torna capaz, ao mesmo tempo, de amar a mãe sobrevivente com ternura (WINNICOTT, 1971/1975d, p. 133).

A formação de um objeto com direitos próprios é, portanto, simultânea à integração de dois aspectos da mãe e a possibilidade de utilizar o objeto.

Uma outra perspectiva diz respeito ao que Winnicott denomina de capacidade de estar só na presença do outro. Não se pode dizer que de saída o bebê pode estar só na presença do objeto – essa capacidade será adquirida simultaneamente à integração da mãe-objeto e da mãe ambiente e da possibilidade de uso do objeto. Isto é, ela é tributária da possibilidade tanto do objeto quanto do *self* se conceberem como polaridades. Essa passagem deve ser descrita através de processos de diferenciações e indiferenciações: é preciso que momentos de estar só sejam engendrados sem ao mesmo tempo sobreporem-se (invadirem) e perderem o contato completamente. Seguindo as indicações de Roussillon (1991), para que essa experiência de solidão paradoxal possa ser experimentada, é necessário tanto que o objeto interno não seja demasiadamente persecutório, quanto que o objeto externo não comporte um caráter

¹²⁴ É interessante notar que diferente da expressão “relação de objeto” a noção de “uso de objeto” comporta uma ação (usar), assim como na noção de experiência de fazer.

¹²⁵ Cabe ressaltar que esse processo se desenrola em uma dinâmica constante entre ausências e presenças – que será mais bem desenvolvido nas proposições sobre a experiência de fazer e a temporalidade.

excessivo¹²⁶. O espaço de solidão entre o eu e o mundo constitui-se, portanto, sobre a possibilidade de asseguramento de uma externalidade e uma interioridade sobre o fundo de silêncio destas duas dimensões. Roussillon (1991) descreve três tempos desse processo.

No primeiro deles, o bebê crê-se sozinho, o objeto exterior só pode ser percebido na medida em que o bebê possa acreditar neles – trata-se de uma ilusão de solidão. Um segundo tempo diz respeito à possibilidade de a criança esquecer que não está sozinha – ela está ao mesmo tempo sozinha e não sozinha. Nesse período, a realidade externa guarda um caráter de isomorfia em relação à realidade interna. Já no terceiro tempo, a criança é capaz de deixar a mãe sozinha na presença do outro e de si mesmo. Conforme aponta Roussillon (1991), é somente assim que se pode constituir a possibilidade de que algo no espaço interno possa ser ele mesmo e simultaneamente outra coisa – característica principal de certa ideia de simbolismo. Esse processo também permite articular dois modos concomitantes de simbolização, a simbolização primária (que acontece na presença do objeto), e simbolização secundária (engendrada pela ausência do objeto).

Seguindo as indicações de Green (1988), desse modo, permite-se que o objeto primário apague-se para constituir-se como enquadramento. Nas palavras do autor: “ausência é uma presença em potencial, uma condição para a possibilidade não só de objetos transicionais, mas também de objetos potenciais, necessários à formação do pensamento” (GREEN, 1988, p. 62). Em uma direção parecida, Roussillon (1991) aponta que a capacidade de estar só na presença do outro inscreve-se na continuidade dos primeiros fenômenos transicionais. É evidente que há uma continuidade, mas, conforme explicitado anteriormente, prefiro utilizar aqui a noção de simultaneidade. Dessa perspectiva, todos os processos descritos acima constituem simultaneamente a experiência de fazer e são, por sua vez, atravessados por fenômenos transicionais. Descrever esses processos em termos do seu atravessamento pelos fenômenos transicionais implica que a ênfase não seja colocada na passagem de um ponto ao outro (da relação de objeto ao uso do objeto, por exemplo), mas no processo mesmo que constitui essa passagem. Nesse sentido, apesar de poder delinear uma série de processos que compõem a experiência de fazer (como foi feito acima), é preciso caracterizá-la principalmente por uma perspectiva que atravessa todos esses diferentes momentos: a transicionalidade¹²⁷.

¹²⁶ Green (1990) evoca a noção lacaniana de ausência para conceber um estado semelhante: nem perda, nem morte, a ausência é um estado intermediário a meio caminho entre a presença e a perda. Segundo o autor, apenas a ausência do objeto pode estimular a imaginação e os pensamentos ou, em outros termos, a criatividade e vitalidade psíquicas (GREEN, 1990).

¹²⁷ Conforme explicitado anteriormente, “transicionalidade” é uma expressão utilizada por Roussillon para designar um aspecto importante do paradoxo: a ausência de limites claros entre interno e externo. Utilizo esta

Retomando a comparação entre o elemento feminino e o masculino, Winnicott afirma que em ambas as experiências, quando encontra-se o seio, o eu (*self*) é encontrado. No entanto, diferente da experiência de ser que implica que o bebê torne-se o seio, da perspectiva da experiência de fazer é preciso que algo seja partilhado. A noção de partilha é explorada em “O desenvolvimento emocional primitivo” (WINNICOTT, 1945/2000c), quando o autor sugere que a mãe e o bebê devam *viver juntos uma experiência*. A expressão “juntos” aponta para a hipótese de que ali se instaura uma relação na qual a experiência será determinada pelo fato de que um não é sem o outro. É o partilhar que produz a diferenciação.

Para melhor refinar a perspectiva de que a partilha produz a diferenciação, pode ser útil retomar as proposições de Merleau-Ponty sobre a diferença. Conforme explicitado anteriormente, para o filósofo, o outro é comunidade e não diferenciação absoluta. O trecho a seguir deixa evidente esta partilha que permite a diferença:

Assim, a paisagem que vejo cruza-se com a do outro: torna-se *nossa*, e não minha. Para confirmá-lo, basta que, ao contemplá-la, fale dela com alguém — ‘então, graças à operação concordante de seu corpo com o meu, o que vejo passa para ele, este verde individual da pradaria sob meus olhos invade-lhe a visão sem abandonar a minha; reconheço em meu verde o seu verde. Eu e outrem comungamos sobre um *mesmo* panorama que vemos por dois pontos de vista *diferentes*. Vejo que ele vê. Reconheço que meu mundo sensível é também o dele, pois assisto à sua visão: ‘meu’ verde passa nele e o ‘seu’ em mim — experiência iminente que vejo na tomada do espetáculo por seus olhos. (MERLEAU-PONTY, 1964/2014, p. 185)

É interessante notar que Winnicott também se utiliza de metáforas relativas à visão para figurar o processo de diferença entre eu e o outro (é claro que o psicanalista inglês não é pioneiro nesse campo – Lacan, inspirado em Wallon, já havia trabalhado a problemática do olhar e da imagem no espelho). No artigo “O papel do espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil” (WINNICOTT, 1967/1975c), no qual dialoga explicitamente com as proposições de Lacan, Winnicott articula a problemática da partilha e diferenciação através da afirmativa de que o olhar da mãe serve como uma espécie de espelho – o bebê vê a si mesmo no olhar da mãe. Merleau-Ponty (1964/2014), de certa forma, propõe uma assertiva parecida ao dizer que na presença de outrem, “somos plenamente visíveis para nós mesmos, graças a outros olhos” (p. 139).

As palavras de Winnicott (1967/1975c) no texto supracitado, todavia, parecem um tanto enigmáticas: “a mãe está olhando para o bebê e aquilo com que ela se parece se acha relacionado com o que ela vê ali” (p. 154). O olhar da mãe, portanto, não funciona como um simples espelho

expressão ao longo do texto, muito embora a palavra “potencialidade” (referida ao espaço potencial) também abarque um aspecto importante do que estamos nos referindo, posto que assinala as potencialidades criativas deste aspecto.

que reflete o que está do outro lado – não se trata de uma relação de simples troca entre o espelho e o bebê – há algo articulado ao que ela vê ali que não se reduz à imagem mesmo do bebê. Seguindo as indicações de Roussillon (2008), assim como na experiência de ser é preciso que o seio não seja todo, o olhar da mãe precisa carregar a potencialidade de refletir o bebê, mas, ao mesmo tempo, um outro. Isto é, no ambiente suficientemente bom, há suposição de uma potencialidade do reflexo ser algo para além de um duplo¹²⁸; o olhar da mãe reflete, portanto, não apenas seus próprios estados emocionais, ou os da criança, mas uma partilha que pressupõe algo de invisível. Mas de que modo o olhar materno pode apresentar ao bebê a mãe e ele próprio numa mesma operação? É nesse ponto que a noção de ajustamento intermodal proposta por Roussillon pode auxiliar: trata-se de uma perspectiva em que os dois polos são ao mesmo tempo um duplo (a mesma pessoa) e um outro. Sendo assim, pode-se apresentar ao bebê a mãe e ele próprio numa mesma operação. Em outros termos, seguindo as indicações de Ogden (1994), Winnicott afirma que o que a mãe espelha para o *infans* não é o mesmo do que a mãe vê na criança. Nas suas palavras: “espelhar, então, não é uma relação de identidade; é uma relação de semelhança relativa e, portanto, de diferença relativa”¹²⁹ (OGDEN, 1994/1996, p. 52-53).

É interessante notar que Winnicott questiona-se sobre essa proposição em caso de mães e bebês cegos e abre uma possibilidade de outras formas de produção desse espelhamento. Se pensarmos a partir da noção de transmodalidade perceptiva de Stern (1989), seria possível indicar que as proposições de Winnicott articuladas à visão não precisam necessariamente se restringir a esse sentido – posto que toda a sensorialidade está articulada sem restrições de modalidades específicas. Ora, nesse ponto, é bastante plausível lembrar a tão citada assertiva de Merleau-Ponty ao afirmar que ver é tocar à distância. Abre-se espaço, assim, para uma temática que será mais bem desenvolvida adiante através da articulação entre experiência de fazer e corporeidade: essa partilha também se remete a outros níveis da sensorialidade.

Diante desse quadro, pode-se falar, retomando a própria noção de experiência, que a experiência de fazer consiste em um processo que comporta um duplo e engendra a diferença. Esse processo abre espaço para a construção de símbolos, posto que uma maneira de conceber o símbolo consiste em articulá-lo justamente à tensão entre a diferença que seja capaz de se fazer semelhança. O símbolo pode ser formado por um objeto que, do ponto de vista de um observador exterior, pareça ser obviamente exterior, mas que, no que concerne a esse encontro,

¹²⁸ Winnicott, todavia, aponta que isso pode não acontecer, conforme será discutido no último tópico deste capítulo. A mãe pode refletir seu próprio humor ou a rigidez de suas próprias defesas.

¹²⁹No original: “*Mirroring, then, is not a relationship of identity; it is a relationship of relative sameness and therefore of relative difference*”. Tradução nossa.

possa ser vivido como separado e distinto da criança. É preciso que haja a aceitação de tornar-se semelhante e diferente através do engajamento em uma relação de espelhamento e partilha de seus estados afetivos, mas que mantenha certa exterioridade.

Nas palavras de Winnicott (1953/1975e): “creio que há uso para um termo que designe a raiz do simbolismo no tempo, um termo que descreva a jornada do bebê desde o puramente subjetivo até a objetividade, e parece-me que o objeto transicional (ponta do cobertor, por exemplo) é o que percebemos dessa jornada de progresso no sentido da experimentação” (p. 19). O que Winnicott chama de objeto transicional diz respeito, portanto, à raiz do símbolo. Trata-se ao mesmo tempo do paradoxo e da aceitação do paradoxo. O objeto transicional será o elemento criado para manter a continuidade ao mesmo tempo em que entra em contato com a descontinuidade: é simultaneamente interno (contínuo com a experiência de ilusão)¹³⁰ e externo (descontínuo, posto que não há controle onipotente sobre ele). O objeto transicional abre, portanto, caminho ao processo de consolidar a capacidade de aceitar a diferença e a similaridade.

Isso, porque o que Winnicott designa como objeto transicional consiste tanto em uma conquista do bebê quanto em uma concessão do ambiente. Trata-se, portanto, de uma jornada de duas vias: ele encontra tanto a realidade objetiva do sujeito (o “eu sou”) quanto sua presença no mundo (MILNER, 1977/2013). Conforme aponta Pontalis (2005), o objeto transicional não é um substituto do seio materno, mas a primeira possessão não-eu que não pode ser concebida como externa. Aqui, a ênfase não recai na passagem de um objeto subjetivo para um objeto objetivo, posto que o objeto transicional é ao mesmo tempo objetivo e subjetivo – encontra-se no campo da ilusão, e não da onipotência. Nas palavras de Winnicott (1953/1975e): “de nosso ponto de vista, o objeto vem de fora, mas a criança não o concebe assim. Tampouco vem de dentro: não é uma alucinação” (p. 15). O objeto transicional é, portanto, caracterizado por esse paradoxo que não precisa ser contestado ou resolvido. É interessante notar, mais uma vez, que a possibilidade de formação do eu e do mundo articula-se a esse paradoxo – essa é a matriz da experiência de fazer, e justamente por isso que esse aspecto pode ser considerado um vetor que atravessa os processos descritos anteriormente.

Essa proposição, todavia, não está restrita ao objeto transicional. A noção de espaço potencial, herdeira do objeto transicional, diz respeito a uma zona intermediária que articula a experiência de fazer para além do objeto transicional e permite mais claramente circunscrever

¹³⁰ Retomando as proposições de Bollas (2015) sobre o objeto transformacional, a criação deste objeto permite que o processo transformacional seja deslocado da mãe-ambiente (onde se originou) para a transicionalidade.

a questão da transicionalidade. Assim como as outras dimensões da experiência não são abandonadas, esse processo não está jamais terminado.

O espaço potencial é uma espécie de herdeiro do objeto transicional que não se perde ao longo da vida e consiste em uma zona na qual não é preciso distinguir o que é interno e o que provém do mundo exterior – tal como no brincar e na experiência cultural. Conforme será desenvolvido mais adiante, através da articulação entre a experiência de fazer e a temporalidade, o espaço potencial não diz respeito a um espaço propriamente dito, o tempo é fundamental – o espaço potencial é um espaço construído sob uma lógica temporal. A passagem a seguir retrata bem essa perspectiva: “o brincar e a experiência cultural são coisas que valorizamos de uma maneira toda especial; elas reúnem o passado, o presente e o futuro; elas resgatam o tempo e o espaço” (WINNICOTT, 1953/1975e, p. 28). Quando trata-se do espaço potencial, não se pode fazer referência apenas a uma dimensão – espacial ou temporal – é preciso concebê-lo *entre* as duas dimensões (GONDAR, 2006).

Diante desse quadro, pode-se falar de transicionalidade, seguindo as indicações de Roussillon (1991) – noção essa que guarda linhas de continuidade com a definição mesma de experiência aqui apresentada: um processo que comporta uma tensão sem síntese entre os polos¹³¹. A transicionalidade, de acordo com Roussillon (1991), é o protótipo do paradoxo. Segundo Green (1990), o paradoxo articulado à transicionalidade também se caracteriza pela perspectiva de que ela não é atribuível nem ao sujeito e nem ao objeto, mas ao mesmo tempo sua experimentação permite traçar o que Green chama de limites. É interessante notar que o autor aponta uma articulação entre a transicionalidade e duas atividades que estão intimamente ligadas à experiência de fazer: o sonhar e o brincar. A palavra fazer que dá nome à dimensão da experiência discutida neste capítulo é articulada por Winnicott (1971/1975b) ao espaço potencial através do brincar. Nas suas palavras: “para controlar o que está fora, há que se fazer coisas, não simplesmente pensar ou desejar, e fazer coisas toma tempo. *Brincar é fazer*” (p. 63 – grifo meu).

Pode-se traçar, portanto, uma relação íntima entre transicionalidade, brincar, sonhar e fazer. A transicionalidade, protótipo da experiência de fazer, engendra a possibilidade de sonhar e brincar, que, da perspectiva de Green (2011), muito embora não seja fruto de um sujeito encerrado em si mesmo, articula fronteiras móveis e flutuantes. Esses três aspectos, por sua vez, são atravessados pelo da criatividade. Segundo Green (2011), a criatividade é constituinte e constituidora desse processo – ela é criada e criadora do objeto transicional (que precisa ser

¹³¹ No entanto, a transicionalidade faz uma referência direta ao objeto transicional – a experiência, todavia, ultrapassa essa dimensão, sendo o objeto transicional um aspecto de certa dimensão da experiência.

uma criação do bebê e, ao mesmo tempo, uma concessão do mundo) e característica do espaço potencial – através do qual se pode experimentar a sensação de estar vivo e criativo no mundo. No entanto, há uma espécie de complexificação em relação à experiência de ser, na qual a criatividade primária manifesta-se como uma potencialidade ligada a um aspecto filogenético. Além desse aspecto (lembrando que a experiência de fazer também atualiza a experiência de ser), a noção de “gesto espontâneo”, que marca a criatividade na experiência de fazer, caracteriza esse aspecto criador do mundo como uma expressão de uma singularidade do ser no tempo – pode-se falar de uma possibilidade contínua de sentir-se vivo e criativo.

Essa possibilidade de sentir-se vivo e criativo no tempo caracteriza o que Winnicott chama de “verdadeiro *self*”¹³², que é tributário, mas não agente, da experiência de fazer. Isso, porque, ao resgatar a noção mesma de experiência, é preciso destacar que ela não pode articular-se a uma lógica cronológica – a experiência de fazer e a de ser atualizam-se simultaneamente e compõem a possibilidade de ser criativamente no tempo. Conforme aponta Bezerra Jr. (2007), o destaque dado a dimensão temporal não aparece apenas na descrição dos processos por meio dos quais se constitui o *self* em sua origem, mas também na sua definição. O verdadeiro *self* é sobretudo um processo nunca acabado de “personalização” (de um psicossoma¹³³ integrado) cujo efeito é a vivência pessoal que une, em um fluxo contínuo, o presente, o passado e o futuro (como possibilidade de antecipação). Além desse aspecto temporal do verdadeiro *self*, é preciso destacar uma íntima relação com a vitalidade dos tecidos corporais e do funcionamento das funções do corpo, o verdadeiro *self* consiste em uma espécie de somatório das vivências sensório-corporais no tempo (WINNICOTT, 1960/1983b). Desta perspectiva, o verdadeiro *self* não é uma instância ou uma estrutura, ele não está acabado – é um processo.

Ademais, conforme foi demonstrado, o mundo e o *self* constituem-se em uma dialética sem síntese, levando à proposição de que o *self* está: “sempre descentrado de si mesmo” (OGDEN, 2007, p. 579). A transicionalidade remete justamente a esta impossibilidade de considerar o *self* como uma unidade estática. Não se trata de ir de um ponto a outro – o descentramento de si mesmo a que Ogden refere-se como característica do *self* articula-se ao paradoxo da própria experiência – ele é tributário de uma experiência da qual não é protagonista. Diante desse quadro, pode-se dizer que a experiência de fazer consiste em uma série de processos simultâneos marcados pela transicionalidade, processos que atualizam a experiência

¹³² É preciso, todavia, mais uma vez destacar o enfoque privilegiado neste escrito. Seria possível delinear com precisão e detalhes as funções do verdadeiro *self*; isso seria adotar uma perspectiva que enfatiza seu papel como uma espécie de instância psíquica; todavia, apenas o aspecto processual dessa proposição será enfatizado.

¹³³ Um dos processos simultâneos da experiência de fazer é a integração do psicossoma, que será abordado mais adiante na articulação da experiência de fazer e a corporeidade.

de ser e engendram a possibilidade de sentir-se vivo e criativo ao longo do tempo. Dessa perspectiva, sentir-se real é mais do que existir, é descobrir um modo de existir como si mesmo, relacionar-se aos objetos como si mesmo e poder relaxar de si mesmo, experimentando a não integração. Para melhor refinar essa definição, é preciso, assim como nas outras dimensões da experiência e na sua própria definição, fazer uma articulação com três dimensões indissociáveis da experiência: a corporeidade, o tempo e o sentido.

3.3. A experiência de fazer e a corporeidade

Retomando as proposições desenvolvidas anteriormente sobre a noção de corporeidade e as considerações de Winnicott sobre o assunto (que enfatizam uma indissociação entre a psique e o soma), seria impossível descrever a experiência de fazer sem articulá-la à corporeidade – mesmo porque a experiência implica necessariamente a corporeidade. Para além desta argumentação cíclica, a problemática da corporeidade pode ser introduzida a partir de alguns questionamentos simples: o verdadeiro *self*, que pode ser associado à experiência de fazer, seria uma instância desencarnada? A dimensão corporal deve ser abandonada no processo de criação do *self*? Qual é o lugar da corporeidade nos processos que se sobrepõem mutuamente na experiência de fazer? A transicionalidade tem relação com a corporeidade?

Segundo Abram (1997), o texto intitulado “A mente e sua relação com o psique-soma” (WINNICOTT, 1954[1949]/2000a) foi “parcialmente inspirado em um comentário de Ernest Jones, o qual afirma não acreditar ‘que a mente humana realmente exista como uma entidade’” (p. 237). Nesse artigo, fica claro, parafraseando a tão citada frase de Winnicott, que, para o autor, não há algo que possa ser chamado de mente (PHILLIPS, 2006). Isso, porque ela não existe enquanto uma entidade separada, mas sempre articulada ao par psique-soma – a mente¹³⁴ é uma modalidade específica que surge a partir de uma inter-relação satisfatória entre a psique e o soma.

No entanto, assim como não se pode conceber o *self* de saída, a possibilidade de circunscrever a psique, diferenciando-a do soma (mas jamais desarticulada – a não ser em casos de patologia) é tributária de um dos processos simultâneos no âmbito da experiência de fazer. Trata-se do que Winnicott chama de personalização. A personalização não diz respeito somente à possibilidade de integração e distinção entre a psique e o soma, mas a uma espécie de

¹³⁴ O funcionamento mental desarticulado do psique-soma é descrito por Winnicott como correlativo a certas patologias – essa questão será desenvolvida no último tópico deste capítulo.

alojamento da psique no soma que permite circunscrever a noção de um corpo próprio ou, para usar as expressões de Winnicott, da possibilidade de sentir-se vivo e habitando um corpo. É interessante notar que algumas das principais tarefas articuladas à personalização são: a localização da fantasia dentro ou fora de si mesmo com intercâmbios e constante enriquecimento entre ambos e a construção de um mundo interno e pessoal. Assim, o bebê conquistará uma unidade psicossomática, na qual o corpo e a psique constituem dois componentes de uma mesma substância e estão em constante interação – não há psique sem soma, e vice-versa.

Esse processo desenvolve-se a partir do que Winnicott chama de elaboração imaginativa das funções corporais. Nas suas palavras: “suponho que a palavra psique aqui signifique a *elaboração psíquica de partes, sentimentos e funções somáticas (...)*” (WINNICOTT, 1954[1949]/2000a, p. 411, grifado no original). Logo, a psique só pode diferenciar-se integrando-se ao soma por meio de uma atividade imaginativa das produções corporais. Esse processo, todavia, não é solipsista, não se trata do bebê imaginando seu próprio corpo: seria impossível concebê-lo aqui dessa forma, posto que a própria noção de corporeidade não presume um corpo encerrado em si mesmo. Logo, assim como os outros processos descritos acima, é preciso pensar em termos de diferenciações e indiferenciações.

Retomando a proposição de Winnicott sobre o olhar da mãe como espelho, conforme discutido anteriormente, o espelhamento não se restringe ao olhar: outras possibilidades são deixadas em aberto pelo autor. Seria possível fazer uma articulação dessa questão à noção de *handling* – parte da função materna ligada ao manuseio corporal bem como a uma dimensão do *holding* (OGDEN, 2005). Tal noção refere-se mais especificamente a uma descrição dos cuidados da perspectiva materna que podem ser concebidos como todos os aspectos do tocar, do manusear. Quando associado à experiência de fazer, todavia, esse manuseio não deve ser concebido apenas da perspectiva materna ou mesmo como uma simples troca entre mãe e bebê, mas através de uma espécie de sintonia que pode ser considerada mútua, mas não simétrica.

No sentido de vislumbrar um caminho nessa direção, uma indicação interessante consiste na discussão de Roussillon (2011b) sobre dois níveis de processos que atravessam o aspecto da corporeidade entre mãe e bebê: o compartilhamento estésico e o compartilhamento emocional. O compartilhamento estésico é prioritariamente caracterizado pelo que o autor denomina de ajustamento mimo-gesto-postural entre a criança e o outro. Em franco diálogo com as proposições de Stern (1989), Roussillon (2011b) descreve uma espécie de coreografia recíproca, na qual a mímica, a postura e os gestos de ambos são ajustados, permitindo uma comunicação pelo toque, pela voz e, em última instância, por todos os aspectos da

sensorialidade. Como uma dança, a comunicação dar-se-á através de uma sintonia amodal composta por sensações compartilhadas. No entanto, é preciso destacar que essa sintonia não pode ser absoluta: se o espelhamento não é total, se a mãe não pode refletir apenas o bebê ou o seu próprio humor, se é necessário que haja diferença e semelhança neste reflexo, a comunicação mimo-gesto-postural não pode ser caracterizada por uma espécie de sintonia total – os aspectos dissonantes são importantes.

Nesse ponto, mais uma vez, as proposições de Merleau-Ponty podem ser úteis para melhor refinar a correlação entre semelhança e diferença no que concerne à corporeidade. É evidente que essa problemática atravessa boa parte da sua obra, posto que, para o filósofo, conforme destacado anteriormente, a corporeidade é o meio pelo qual, através de uma experiência pré-reflexiva, são revelados o mundo e o si mesmo. Destaco, todavia, algumas questões levantadas em um pequeno ensaio chamado “O olho e o espírito” (MERLEAU-PONTY, 1961/2004)¹³⁵ – último escrito concluído antes da sua repentina morte em maio de 1961. Nesse texto, a problemática da visão é abordada, a partir da pintura e do pintor, como uma faceta da experiência pré-reflexiva que comporta a corporeidade. Segundo Merleau-Ponty, o ato de ver aproxima-se do tocar; nas suas palavras: “é preciso tomar ao pé da letra o que nos ensina a visão: que por ela tocamos o sol, as estrelas, estamos ao mesmo tempo em toda a parte, tão perto dos lugares distantes quanto das coisas próximas.” (MERLEAU-PONTY, 1961/2004, p. 43). É claro que ver não é o mesmo que tocar, mas ambos são aspectos perceptivos que implicam uma relação de semelhança e diferença com o mundo. Aqui a temática da diferença e da semelhança está como pano de fundo, posto que a diferenciação será abordada como a possibilidade do mesmo que passa pelos poros do outro para ser ele mesmo como pura diferença consigo e com o outro. Como um pintor que se sente visto pelas coisas enquanto as vê para pintá-las, o olhar e o toque comportam um processo de diferenciações e indiferenciações.

A partir destas indicações, não seria possível conceber uma simples comunicação mimo-gesto-postural entre eu e outro como uma coreografia de dois polos – esses polos são simultaneamente o mesmo e a diferença. Sendo assim, uma espécie de coreografia¹³⁶ deve pressupor um espelhamento não simétrico, isto é, nem totalidade, nem ausência: uma dança em

¹³⁵ Muito embora não seja possível um maior aprofundamento nas discussões levantadas pelo texto, é preciso destacar que uma problemática importante neste artigo está articulada a uma questão central da sua filosofia: a percepção. Nesse sentido, são discutidas temáticas como as articulações entre representação-percepção, alma-corpo e ciência-filosofia. A primeira parte do escrito é calcada em análises articuladas a uma crítica ao espírito científico (promovendo contraposições claras em relação à Descartes) – questão perpassada pela problemática da visão (e da pintura).

¹³⁶ Ao concebermos a sensorialidade como um aspecto importante da corporeidade e associando estas dimensões à noção de transmodalidade perceptiva de Stern (1989), é evidente que esta coreografia não se reduz ao movimento – os sons, as imagens, os cheiros, os gostos também constituem este processo.

que se é o mesmo e, simultaneamente, um outro. Esse processo engendra aquilo que Winnicott designa como gesto espontâneo¹³⁷ e que está articulado à possibilidade de personalização (da integração da psique e do soma). A coreografia que comporta um espelhamento assimétrico é marcada, bem como a experiência de fazer de uma maneira geral, pela transicionalidade – isto é, pelo paradoxo de que não se trata de um corpo próprio, mas da experiência mesmo que não é nem objetiva, nem subjetiva. É interessante notar que Winnicott também utiliza metáforas relativas à sensorialidade para caracterizar o espaço potencial, como pode ser observado neste trecho:

Não há dúvida que percebem com facilidade o que eu quero dizer. Colocando-o de modo bastante grosseiro: vamos a um concerto e ouvimos um dos últimos quartetos de corda de Beethoven (estão notando que sou intelectual). Esse quarteto não é apenas um fato externo produzido por Beethoven e tocado pelos músicos, e não é um sonho meu, que em realidade, não teria sido tão bom. A experiência, acoplada à preparação que eu mesmo fiz para ela, capacita-me a criar um fato glorioso. Eu o desfruto porque digo que o criei, alucinei-o, e é real e teria estado lá houvesse eu ou não sido concebido. (WINNICOTT, 1959/1994c, p. 47)

O espaço potencial, portanto, comporta essa espécie de comunicação sensória que não diz respeito a um corpo próprio, mas a um aspecto de diferenciação e indiferenciação no campo da sensorialidade. A potencialidade reside justamente nesta área na qual há semelhança e diferença entre o corpo próprio e o corpo do outro, entre a sensorialidade e o mundo – característica mesmo da noção de corporeidade. Ademais, esse processo também está articulado à possibilidade de integração entre a psique e o soma – o que Winnicott chama de personalização. Diante desse quadro, é possível concluir que a corporeidade, e não o corpo próprio, é protagonista da experiência que cria a possibilidade de ter um corpo próprio – mais uma vez o paradoxo mesmo da noção de experiência repete-se nessa dimensão. A experiência de fazer, portanto, engendra um verdadeiro *self* que pressupõe a possibilidade de sentir-se vivo e criativo, habitando um corpo ao longo do tempo – mas que referencial de temporalidade está articulado à experiência de fazer?

¹³⁷ Esse processo de diferenciações e indiferenciações, de semelhança e diferença, articulado a uma espécie de coreografia na experiência de fazer, pode ser destacado também em algumas formas de dança. Nas danças afro-brasileiras, por exemplo, tradicionalmente (por razões articuladas à sua própria história), a técnica não é passada a partir de exercícios ou repetições – a sala não deve ter espelhos (diferente da dança clássica, por exemplo). O dançar dá-se por uma espécie de comunicação que envolve o ritmo e o corpo dos outros dançarinos (as danças afro-brasileiras sempre são praticadas com músicos que tocam presencialmente os ritmos dos atabaques que, por sua vez, constroem em conjunção com os dançarinos o tipo de dança a ser dançado). O “professor” (essa função pode também ser coletiva) faz os movimentos e todos o seguem, procurando espelhá-los no seu próprio corpo. O dançar propriamente dito, todavia, dá-se somente quando é possível construir uma relação de semelhança e diferença com os outros corpos – os movimentos são semelhantes, mas a expressão deles no tempo é singular.

3.4. A experiência de fazer e o tempo

Se a experiência de fazer, no que concerne à corporeidade, é concebida a partir de uma espécie de dança que comporta semelhanças e diferenças entre os corpos, é preciso lembrar que toda dança é um conjunto de movimentos no tempo. Pode existir uma dança sem música, mas não uma dança fora do tempo – movimentos transformam-se em dança quando atravessados pela temporalidade. No entanto, conforme já destacado inúmeras vezes anteriormente, a noção de tempo não é simples: falar sobre temporalidade exige um maior refinamento em relação as diferentes proposições sobre esse conceito.

Assim como em outros aspectos da experiência de fazer (e da própria experiência), a temporalidade não pode ser abordada de maneira linear – o tempo aqui não é o cronológico, muito embora paradoxalmente o tempo cronológico possa ser engendrado por essa experiência. A temporalidade articulada à experiência de fazer atualiza e permite outros aspectos da continuidade de ser: o tempo aqui também é o da diferenciação com base em uma continuidade. Mas se a experiência de continuidade fundadora é uma marca definidora da temporalidade psíquica, como o tempo pode desdobrar-se, diferenciar-se e construir o novo e o indeterminado? Em outras palavras, como, a partir do elemento feminino, o sujeito não se torna presa de uma repetição infinita do mesmo e pode ser ele mesmo e o seio, num movimento que possibilitará a atualização da experiência de ser e a experiência de fazer?

Para desenvolver essa questão, mais uma vez, a problemática do ritmo torna-se importante. Isso, porque, retomando as proposições do capítulo anterior, em seu aspecto macro e micro (MARCELLI, 2007), o ritmo constitui-se como uma espécie de organizador do caos, permitindo um embrião de continuidade na separação, mas também se trata de um vetor de produção da diferença – é evidente que aquilo que se pode conceber como diferença é distinto nas duas dimensões da experiência (ser e fazer). A dimensão temporal da experiência de ser atualiza-se e diferencia-se na experiência de fazer e, por isso, a questão do ritmo retorna e complexifica-se. É interessante notar que Ciccone (2015) aponta que o ritmo engendra ao menos duas problemáticas, são elas: trocas interativas e intersubjetivas em alternância que levam a possibilidade de abertura para a relação objetual e a presença/ausência de objeto. Nesse sentido, a espécie de coreografia não simétrica que se coloca nas trocas mimo-gesto-posturais são permeadas pelo ritmo. Segundo Stern (1989), o ritmo engendra o caráter qualitativo da sensação: no gesto de tocar, por exemplo, pode haver uma aceleração que marca o fim ou um começo lento que indica o início de um contato.

O ritmo, nesse sentido, é uma das dimensões pelas quais se articulam os processos de indiferenciações e diferenciações. Nas palavras de Roussillon (1991): “*a capacidade de aceitar um adiamento, uma espera, uma latência que não seja vivida como uma submissão aniquiladora, apoia-se sobre a organização e aceitação interna de um tempo rítmico, isto é, um tempo do retorno adiado do mesmo.*” (p. 258 – grifo no original)¹³⁸.

Esse retorno adiado do mesmo pode ser configurado a partir de uma base de continuidade que engendra a diferença – processo esse que se articula às ausências e presenças da figura materna, isto é, à união e à separação. O trecho a seguir marca esse processo de constituição da diferença a partir da continuidade:

O sentimento de que a mãe existe dura x minutos. Se a mãe ficar distante mais do que x minutos, então a imago se esmaece e junto com isso a capacidade do bebê usar o símbolo da união. O bebê fica aflito, mas essa aflição é logo reparada, pois a mãe retorna em x + y minutos. Em x + y minutos, o bebê não se alterou. Em x + y + z minutos, o bebê ficou traumatizado. Em x + y + z minutos, o retorno da mãe não repara o estado alterado do bebê. (WINNICOTT, 1967/1988b, p. 114)¹³⁹

Nesse trecho, pode-se observar que os processos de diferenciação e indiferenciação característicos da experiência de fazer desenrolam-se no tempo. Isso, porque a ausência da mãe pode ser tolerada (sem a sensação de aniquilação) por um determinado intervalo de tempo – o símbolo princeps da descontinuidade é o limite ao controle onipotente e à experiência de ilusão que pode durar x+y minutos. Há, portanto, um ritmo que se forma na presença e na ausência em determinado intervalo de tempo. Esse intervalo de tempo ganha aos poucos um caráter de previsibilidade – o que permite tolerar a ausência sem aniquilamento. O ritmo torna-se a possibilidade de constituição do tempo marcado por intervalos teoricamente iguais e que podem se modificar progressivamente inserindo a diferença – a descontinuidade surge em um processo que tem como base a continuidade.

Conforme aponta Guerra (2018), o ritmo da comunicação entre mãe e bebê através da sensorialidade será definido por três dimensões importantes: a pulsação que será a sucessão regular de presenças e ausências no tempo; a qualidade constituída pelos contornos dos gestos da voz e do corpo que confere uma forma ao tempo dinâmico e a composição de um ritmo próprio. Mas o que poderíamos chamar de ritmo próprio? Seria possível aproximar a assertiva de Guerra (2018) à proposição de Ogden (2005) que aponta o ritmo como vetor da possibilidade de percepção do não controle do tempo e a consequente aceitação progressiva de uma transformação incessante articulada pela experiência de ser. Segundo Ogden (2005), é através

¹³⁸ No original: “la capacité à accepter un différencié, une attente, une latence, qui ne soit pas vécue comme une soumission néantissante, s’était sur l’organisation et l’acceptation interne d’un temps rythmique, c’est-à-dire d’un temps du retour différencié du même.” (p. 258). Tradução minha.

¹³⁹ Tradução minha.

do ritmo e da inserção da diferença na continuidade que se pode permanecer si mesmo apesar da exigência do fluxo temporal que engendra a mudança incessantemente.

Para melhor caracterizar a perspectiva de criação de um ritmo próprio no contexto da temporalidade, um diálogo interessante consiste na articulação, mais uma vez, com algumas considerações de Bergson sobre o assunto. O autor descreve um tempo vivido, tempo que diz respeito à nossa experiência imediata, diferente do tempo mensurável pela física ou do tempo estanque como o do método científico clássico¹⁴⁰. Segundo ele, o tempo dos filósofos e dos cientistas oculta a natureza do tempo real, pois o tempo da experiência vivida é sucessão, continuidade, mudança, memória e criação. O tempo descrito por Bergson possui uma característica subentendida de *personalidade*. Aquilo que o organiza e constitui é uma experiência pessoal em continuidade e diferenciação com o mundo. A *personalidade* seria conferida pelo surgimento de um modo idiossincrático de interpenetração qualitativa de estados na duração – formando uma espécie de multiplicidade qualitativa. Em verdade, o que compõe a multiplicidade qualitativa é uma diferença de qualidade, jamais de grandeza. Desse modo, a duração define um elo de conservação entre os momentos distintos de um mesmo fluxo – caracterizando uma personalidade no que concerne à duração.

A personalidade, assim como separação entre sujeito e objeto discutida ao longo do capítulo, consiste na construção em constante atualização e que paradoxalmente se atualiza justamente, para utilizar a expressão de Bergson, por algo que ultrapassa a personalidade – também no que concerne ao tempo, a personalidade é descentrada de si mesma. O asseguramento e constituição da personalidade articula-se ao processo de diferenciação e continuidade que não envolve um encadeamento sucessivo entre passado, presente e futuro, mas diz respeito a um processo no qual uma dimensão potencial, virtual, atualiza-se no presente.

A noção de criação aqui é importante, uma vez que a personalidade remete a um processo criativo. Conforme indica Plastino (2007), tanto para Winnicott quanto para Bergson, a criatividade não pode ser divorciada da dinâmica da natureza, natureza que não tem um fim teleológico, mas uma finalidade que pode ser nomeada como a tendência para preservar e diferenciar a vida. Nas palavras de Bergson (1907/2005): “o universo dura. Quanto mais aprofundarmos a natureza do tempo, melhor compreenderemos que a duração significa

¹⁴⁰ Refere-se principalmente à segunda Lei de Newton que tem em uma de suas equações ($a=d^2x/dt^2$). A variável do tempo é multiplicada por ele mesmo – um número em sua versão positiva ou negativa quando multiplicado por ele mesmo resultará em um número positivo. Na fórmula de Newton, portanto, devido à possibilidade de a variável tempo ser um número ao quadrado, afirma-se que sua qualidade positiva ou negativa não faz diferença.

invenção, criação de formas, elaboração contínua do absolutamente novo” (p. 12). Para o filósofo, o tempo dura e, por isso mesmo, muda.

A memória, por sua vez, permite uma articulação entre continuidade e mudança, indicando a pessoalidade da duração. A duração é a vida contínua de uma memória que prolonga o passado no presente. Sem essa sobrevivência do passado no presente, não haveria duração, mas somente instantaneidade (ibid.). Logo, não se pode dizer que o tempo é considerado uma flecha que ruma ao futuro se despojando do passado. Nas palavras do filósofo, “seu passado prolonga-se inteiro no seu presente, nele permanece atual e atuante” (ibid., p. 16). Os tempos filtrados pelo sujeito fundem-se, constituindo a historicidade do processo criativo e tornam-se a memória que permite estabelecer relação com seu passado vivido (repertório) e com o presente quando este propõe-se a criar. A noção de “espaço” pode ser usada para designar uma espécie de alinhamento dos tempos, conforme podemos observar neste trecho de um artigo de Silveira (2011, p. 36) sobre a criatividade em Bergson: “criamos com uma temporalidade psíquica distinta, que pode ser representada como ‘um espaço ideal, onde supomos alinhados todos os acontecimentos passados, presentes e futuros [...]’”.

Ora, esse espaço no qual os acontecimentos são alinhados pode ser aproximado da noção de espaço potencial de Winnicott¹⁴¹ (PLASTINO, 2007). Isso, porque, de maneira parecida com Bergson, Winnicott afirma que o espaço potencial reúne o presente, o passado e o futuro e guarda a potencialidade de outros tempos. Ogden (2005), na mesma direção, indica que a terceira área da experiência não é somente a origem do simbolismo, mas, sobretudo, a origem do tempo. O tempo é composto tanto pela marca do mundo exterior que escapa do controle do bebê quanto, simultaneamente, pela extensão dos seus ritmos físicos e psíquicos (OGDEN, 2005). Assim, pode-se produzir novos tempos sobre o pano de fundo de uma continuidade – configurando um ritmo próprio ou a pessoalidade.

¹⁴¹ Muito embora a concepção de Bergson ajude aqui a melhor refinar a questão da temporalidade na experiência de fazer, é importante indicar que Merleau-Ponty, diferente de Bergson, reconhece o valor ontológico do espaço e do tempo tratados pela ciência – apesar de não reduzir sua noção temporal à concepção científica. Diferente de uma distinção clara entre a dimensão temporal e espacial, para Merleau-Ponty, o sujeito habita um tempo no espaço. Isso, porque as questões trazidas pela teoria da relatividade de Einstein permitiram uma perspectiva diferente em relação à teoria newtoniana na qual o espaço e o tempo desenrolavam-se de maneira linear e progressiva. *Grosso modo*, na teoria da relatividade, a estrutura do espaço-tempo está vinculada à distribuição da matéria – muito embora não exista nenhuma relação que seja absoluta no espaço e no tempo, pode-se falar de uma relação absoluta entre o espaço e o tempo – que se tornam dimensões indissociáveis. Para Merleau-Ponty, essas questões exigiram uma ontologia da natureza em bases novas. Muito embora não caiba um maior aprofundamento nessa temática, faz-se importante destacar que essa perspectiva permite pensar o espaço potencial como um espaço temporalizado – não é preciso dizer que se trata somente do tempo ou do espaço – já que essas duas dimensões não precisam ser opostas.

O paradoxo da criação de uma personalidade do tempo, portanto, consiste na sua íntima articulação a um processo de criação impessoal que envolve um tempo no qual presente, passado e futuro são alinhados. A personalidade associada à duração (ou de uma identidade rítmica para usar outros termos) atualiza a continuidade da experiência de ser e abre possibilidades inesgotáveis de criação de outros tempos. Logo, se na experiência de ser, conforme aponta Ogden (2005), o tempo apresenta-se como continuidade de ser, na experiência de fazer, a partir da atualização da continuidade de ser articulada a um tempo no qual não há fronteiras entre passado, presente ou futuro, pode-se produzir o tempo como “invenção humana” (OGDEN, 2005/2010, p. 122), isto é, pode engendrar o tempo cronológico, mas não apenas isso: a terceira área entre fantasia e realidade não configura somente a origem do simbolismo, mas, sobretudo, a origem do tempo experienciado enquanto continuidade, diferença e, sobretudo, personalidade.

3.5. A experiência de fazer e o sentido

A articulação entre a experiência de fazer e o sentido parece muito mais evidente de saída do que a discussão realizada no capítulo anterior. Isso, porque o sentido é concebido muitas vezes como produto e produtor do sujeito com fronteiras mais ou menos definidas em relação ao mundo – certa perspectiva subjetivista do sentido é bastante difundida. No entanto, a discussão sobre a noção de experiência realizada no primeiro capítulo aponta para o seu necessário descentramento do sujeito – nem do sujeito, nem do mundo. O sentido como dimensão indissociável da experiência não pode ser remetido, mesmo na experiência de fazer, a uma perspectiva subjetivista ou objetivista. Conforme aponta Figueiredo (2001), o sentido não reside em lugar nenhum – nem no corpo, nem na psique –, mas constitui o processo mesmo.

Roussillon (1991), ao circunscrever a noção de paradoxo na psicanálise, afirma que o paradoxo não coincide totalmente ao campo psíquico, mas é objeto de trabalho psíquico e, por isso, “a partir deles [paradoxos] e de seus limites – de seu negativo – que as diferenciações poderão ter sentido”¹⁴² (p. 257). Ora, essa perspectiva alia-se à própria noção de experiência e mais especificamente à experiência de fazer – o sentido não é produzido pelo sujeito que pôde experimentar-se separado do objeto, mas ele está articulado à experiência mesma que consiste em um processo de diferenciações e indiferenciações. Mas como a experiência de fazer pode

¹⁴² No original: “[...] *qu’à partir d’eux et de leur limites – de leur négatif – les différenciations vont pouvoir pendre sens* ». Tradução minha.

caracterizar-se como um processo não estritamente psíquico que engendra a possibilidade de sentido?

Uma discussão que tange essa questão diz respeito à problemática em torno da simbolização¹⁴³, isto é, da possibilidade de inscrição (ou representação em um sentido mais amplo) no psiquismo. Isso, porque o sentido é muitas vezes aproximado à inscrição psíquica – a direção é clara: algo passível de ser considerado exterior, precisa tornar-se “interior”. No entanto, no contexto da psicanálise contemporânea, na qual a questão dos limites é colocada em destaque, diferentes esforços são feitos no sentido de melhor refinar a problemática de como se dá o processo de simbolização – as noções de pictograma de Piera Aulagnier (1975), já discutidas anteriormente, de simbolização primária e entre-jogo de Roussillon (2015), toda a teoria da simbolização de Green (1964; 1996; 2000; 2002), a teoria sobre o pensamento de Anzieu (2002), entre outros, são exemplos desses esforços de uma perspectiva transmatricial em diferentes níveis¹⁴⁴. É evidente que essa questão já estava presente em Freud, ganhando certo destaque em alguns períodos da obra. A preocupação com a noção de simbolização é correlata a uma metáfora inúmeras vezes repetida: como o que não é psíquico torna-se psíquico? Ou, de acordo com Aulagnier (1975), como um elemento estrangeiro torna-se um elemento homogêneo? Nesse contexto, outras questões se desdobram: como se começa a traçar os limites? Quais são os processos que permitem a constituição, a permanência e o fluxo dessas fronteiras?

Um caminho interessante para melhor articular essa problemática ao contexto da experiência de fazer diz respeito às considerações de Roussillon (1999). O autor propõe uma distinção entre os processos de simbolização primária e a simbolização secundária. De acordo com Roussillon (1999), a simbolização secundária funda-se sobre a ausência e o trabalho de luto frente à perda do objeto, já a simbolização primária apoia-se sobre a qualidade da presença do objeto, das sensações e percepções decorrentes das interações significativas entre o bebê e seus outros fundamentais. Mais especificamente no que concerne ao objeto, Roussillon (1999) afirma que é preciso a constituição de um “objeto para simbolizar” – um objeto que se presta ao jogo da simbolização do sujeito, que pode ceder na sua alteridade para constituir a alteridade. Ainda em relação ao objeto, Roussillon (1999) aponta que ele é ao mesmo tempo objeto a

¹⁴³ É interessante notar que, de uma maneira geral na psicanálise (principalmente nos autores contemporâneos ou transmatriciais), a noção de simbolização aparece diversas vezes sem, no entanto, uma definição mais precisa e, por vezes, como sinônimo de representação.

¹⁴⁴ No entanto, considero que essa problemática só pode aparecer enquanto tal nesses autores, conforme será demonstrado no primeiro capítulo, a partir da noção de fantasia de Melanie Klein e Susan Isaacs, das contribuições de Ferenczi sobre mutualidade, do conceito de identificação projetiva e toda a questão do pensamento e da experiência em Bion e, principalmente, das considerações de Winnicott.

simbolizar, na sua ausência, e, na sua presença, objeto “para” simbolizar. O objeto, assim, possui uma espécie de função simbolizante que engendra o processo de constituição do sentido. Nesse contexto, seria preciso perguntar-se se a experiência de fazer pode articular-se à simbolização primária ou à simbolização secundária, isto é, a uma simbolização ligada à presença ou à ausência do objeto. No entanto, se levarmos em consideração a definição da própria experiência de fazer, é preciso pensar em um processo que comporta simultaneamente ausência e presença. Sendo assim, seria possível afirmar que a experiência de fazer articula-se a ambos os processos de simbolização – o que obriga um melhor refinamento dessa discussão.

As considerações empreendidas por Green (1990) permitem, por sua vez, vislumbrar um caminho que não se detém nesses dois polos e ajuda a caracterizar melhor a problemática do sentido na experiência de fazer. Isso, porque Green (1990) afirma que uma espécie de excesso de ligação em relação aos objetos deve ser abandonada para engendrar a possibilidade de simbolização – trata-se da passagem da ligação primária “proposta” pelo objeto à simbolização experienciada como um trabalho psíquico do próprio sujeito. O trabalho do negativo, mais especificamente, a alucinação negativa do objeto primário, é tomada como responsável pela separação em relação ao objeto e permite que este possa satisfatoriamente estimular e conter a pulsão, engendrando a emergência de vários objetos substitutivos. Constitui-se, assim, o que o autor chamou de “estrutura enquadrante”, que pode configurar-se enquanto tal pela existência de um terceiro ausente no objeto primário. Como muito bem assinalam Coelho Jr. e Figueiredo (2004), a função primordial do objeto que se deixa apagar está articulada a uma presença ausente que possibilita a diferenciação. A estrutura enquadrante é definida por Green (2008) como o espaço que surge dos movimentos de presença e ausência dos objetos – espaço responsável pela tradução das pulsões em representações psíquicas que engendram os limites e uma estrutura que permite a separação do objeto. A simbolização¹⁴⁵ para Green (1990; 2002), *grosso modo*, está associada a essa estrutura e ao que o autor chama de processos terciários, isto é, mecanismos de articulação entre os processos primários e secundários caracterizados por ligamentos-desligamentos-religamentos. Esta perspectiva deixa bastante evidente uma das principais caracterizações da terceiridade para Green, conforme

¹⁴⁵ É evidente que a discussão de Green sobre a simbolização extrapola e muito as considerações empreendidas aqui, principalmente na sua articulação com a noção de representação e de símbolo tão particulares e que guardam linhas de continuidade, mas também de diferença em relação a perspectiva exposta anteriormente. No entanto, a escolha de apresentar de maneira superficial a discussão de Green sobre o assunto faz sentido apenas levando em consideração que o objetivo consiste em destacar um caminho que ajude a conceber o sentido desarticulado de uma posição subjetivista.

aponta Urribarri (2010), “a psique é a relação entre dois corpos, dos quais um está ausente” (p. 33).

Nem primário, nem secundário: diante dessas considerações, não seria possível articular o sentido ao objeto ou ao sujeito. A possibilidade de pensar o processo de tornar psíquico aquilo que não o é através de uma terceira dimensão, que, para Green, articula-se à ausência no objeto, guarda linhas de continuidade com a discussão empreendida acima¹⁴⁶. Isso, porque a experiência de fazer consiste em um processo de diferenciação e indiferenciação que comporta tanto a presença, quanto a ausência do objeto – o sentido estaria, portanto, vinculado ao processo mesmo da experiência de fazer. Não se trata, todavia, de uma lógica causal – na qual se poderia afirmar que a experiência produz o sentido. O fazer (ou o brincar) não é produtor de sentido, mas o processo mesmo de brincar é sentido – questão que será retomada no último capítulo sobre a experiência analítica. O sentido, portanto, da perspectiva da experiência de fazer, não está remetido a uma capacidade de simbolização do psiquismo, mas a mecanismos conjuntivos e disjuntivos (GREEN, 1990) que podem ser apreendidos a partir da articulação entre brincar e não brincar. Conforme aponta Roussillon (2008), o direito de não simbolizar pelo jogo é um pré-requisito à possibilidade de simbolização do brincar.

Nessa mesma direção, seguindo as indicações de Pontalis (2005), uma das concepções mais originais e mais provocativas de Winnicott diz respeito à consideração da necessidade de nada comunicar, “na medida que tal necessidade, quando reconhecida, revela que o indivíduo se sente real na comunicação secreta que mantém como o que há nesse de mais subjetivo” (PONTALIS, 2005, p. 190). Comunicar e não comunicar, brincar e não brincar, sentido e não sentido, não podem ser apreendidos separadamente um do outro. No entanto, não se trata aqui de afirmar que o não sentido é produto e produtor do sentido em uma relação puramente dialética. Mais uma vez, a dialética aqui é uma dialética sem síntese – sentido e não sentido estão em um processo de constante articulação.

Seguindo as indicações de Anzieu (1998), o sentido pode instaurar-se a partir de uma espécie de expectativa ou espera¹⁴⁷ que se difere da noção de atenção – enquanto esta estaria articulada a um objeto (como a intencionalidade de Husserl), aquela é caracterizada pela abertura para o mundo. A expectativa, ou a espera, consiste em uma espécie de disposição, de disponibilidade, mais do que em uma posição em relação a um objeto; trata-se do oco, do vazio simultâneo ao sentido. Fazendo uma articulação com Beckett, Anzieu (1998) afirma que Godott

¹⁴⁶ Mais especificamente no que concerne à discussão sobre continuidade e diferença, isto é, sobre uma dimensão de não duplo no espelhamento assimétrico.

¹⁴⁷ Em francês o autor usa a palavra *attente*.

não é uma pessoa e muito menos um objeto esperado – é sabido desde o princípio que nada vai acontecer – mas a espera consiste em uma disponibilidade, um vazio que permite engendrar a possibilidade de constituição de sentidos.

3.6. As defesas paradoxais na experiência de fazer

Após articular a experiência de fazer à corporeidade, ao tempo e ao sentido, é preciso lembrar que a impossibilidade de experienciar engendra defesas paradoxais características de cada dimensão. Uma vez que a experiência de fazer comporta o paradoxo próprio da noção de experiência na sua especificidade – resumido na ideia de que a constituição de um sujeito e um objeto experienciados como separados é um processo não engendrado pelo sujeito ou pelo objeto em si –, o próprio processo de constituição do sujeito e do objeto pode constituir defesas paradoxais.

Para iniciar a discussão, um caminho possível consiste em recorrer às noções winnicottianas de integração, não integração e desintegração, uma vez que elas versam justamente sobre diferentes problemáticas no que concerne à possibilidade de constituição do sujeito e do objeto. O fracasso do objeto, ou dos cuidados maternos, de acordo com Winnicott, leva a uma desintegração relativamente estável próxima a um estado de loucura, desintegração essa que consiste em uma defesa diante do caos. No entanto, a partir de certo grau de integração do bebê, não se pode mais falar de uma desintegração. Isto é, a desintegração somente pode ocorrer antes de alcançar-se o estado integrado – estado que consiste em uma espécie de ganho permanente. Quando o bebê começa a advir enquanto tal, é impossível voltar a não integração como estado permanente. Por outro lado, em estágios de relaxamento, pode-se relaxar no estado de não integração e tolerar sentir-se louco (WINNICOTT, 1990c).

Uma continuação possível para essa discussão consistiria em elencar os inúmeros caminhos na direção de uma espécie de causalidade que implica a desintegração ou a impossibilidade de se sentir integrado e, paralelamente, em momentos de relaxamento e criatividade, a impossibilidade de estar não integrado. No entanto, a ênfase dada às defesas paradoxais no âmbito da experiência de fazer não recai, assim como na experiência de ser, em uma espécie de perspectiva genética para explicar os sintomas, mas nas defesas paradoxais que emergem diante da impossibilidade da experiência.

Apesar dessa ressalva, uma pergunta colocada por Winnicott (1967/1975c) é bastante interessante e permite ao menos encaminhar melhor a discussão. Isso, porque, no contexto da

problemática sobre o olhar da mãe enquanto espelho, o autor questiona: “não seria horrível se a criança olhasse para o espelho e nada visse?”¹⁴⁸ (p. 160). Talvez fosse também possível formular a pergunta de uma perspectiva distinta: não seria terrível caso a criança olhasse no espelho e visse uma imagem já pronta? Estas duas questões se articulam à impossibilidade de sustentação do processo de diferenciações e indiferenciações (e de experimentar a transicionalidade) que constitui a experiência de fazer – tal como exemplificada na problemática do olhar da mãe como um espelho que não reflete o bebê ou a si mesmo completamente. Muito embora o objetivo aqui não seja fazer uma categorização dos tipos de objetos (ou mães – como é bastante comum) que engendram um espelhamento absoluto ou uma ausência de reflexo¹⁴⁹, é preciso articular esses dois questionamentos à impossibilidade de constituição de uma área intermediária entre sujeito e objeto – ou a imagem é total, ou ela não é refletida. Diferente da experiência de ser, as defesas paradoxais neste contexto podem remeter a um estranho familiar – há simultaneamente algo de familiaridade e estranheza nessas proposições tal como Winnicott comenta em relação aos quadros de Francis Bacon: não se trata de figuras abstratas, mas de rostos humanos, rostos estranhos.

Um caminho interessante para enfatizar a dimensão das defesas paradoxais consiste na proposição de Winnicott sobre o “falso *self*”. Seguindo as indicações de Pontalis (2005), para não compreender a distinção de Winnicott entre falso e verdadeiro *self* como uma tipologia sumária e normativa, é preciso reconhecer que o núcleo da organização defensiva de um “falso *self*” reside na impossibilidade de experimentação do paradoxo. Sendo assim, o falso e verdadeiro *self* não são perspectivas antagônicas, não designam um tipo de personalidade¹⁵⁰, mas uma bipolaridade – tanto o verdadeiro *self*, quanto o falso *self* permanecem como vicissitudes possíveis. Retomando a ideia de que o *self* não é uma instância ou um lugar, é preciso também pensar que as nuances entre falso *self* e verdadeiro *self* não são fronteiras, mas são articuladas a um processo.

A impossibilidade de experimentar o paradoxo – que poderia ser traduzida pela impossibilidade de experienciar – engendra uma defesa. O falso *self* constitui uma espécie de defesa contra uma desintegração – um *self* constituído como reação a uma impossibilidade de atravessar um processo de diferenciações e indiferenciações. De uma perspectiva

¹⁴⁸ Winnicott desenvolve essa questão de maneira bastante interessante ao fazer uma articulação à pintura dos rostos assimétricos de Francis Bacon.

¹⁴⁹ Mesmo porque não acredito ser possível resumir as posições do objeto (ou da mãe) a essas duas possibilidades – elas são figurativas; mas seria possível formular inúmeras outras perspectivas desse posicionamento que poderiam levar a defesas semelhantes.

¹⁵⁰ Pontalis (2005) faz um contraponto com a noção de personalidade “como se” de Helena Dutsch – o fato desta estar articulada a certa noção de personalidade, já marca uma distância da noção de falso *self* de Winnicott.

fenomenológica, Green (1990) aponta que o falso *self* não permite a aproximação de “experiências reais”, mas trata-se de uma defesa que tem o caráter de adaptação complacente à imagem imposta ao bebê – o falso *self* apresentaria uma espécie de narcisismo emprestado, um narcisismo de objeto (GREEN, 1990). Ainda segundo Green (1990), seria possível fazer um paralelo entre a defesa descrita por Winnicott como falso *self* e a noção de clivagem, originalmente circunscrita por Freud como um mecanismo de defesa do eu que articula a sua divisão em partes distintas e incomunicáveis¹⁵¹. No entanto, o autor aponta que Freud, apesar de enfatizar a luta da pulsão e das exigências da realidade, parece negligenciar o papel do objeto neste mecanismo de defesa (GREEN, 1990). Na esteira dessa observação e com influência explícita do pensamento winnicottiano, Green (1990) propõe uma perspectiva que enfatiza a articulação entre sujeito e objeto na constituição da clivagem. Mais especificamente, uma definição na qual as manobras defensivas são concebidas como respostas ao papel que o objeto pode ou não desempenhar.

Nesse contexto, a clivagem pode ser pensada tanto como necessária para o funcionamento do psiquismo quanto como passível de produzir uma exclusão radical – tudo depende da articulação ao objeto. Isso, porque cada vez que uma separação dá-se entre um casal de opostos – separando dois termos, funções ou processos –, ao menos um dos termos clivados pode admitir em seguida uma parte do outro termo excluído que procede à sua reintegração mais ou menos completa (GREEN, 1990). Essa reintegração instaura o que Green denomina de processos terciários. A clivagem, dessa perspectiva, permite a comunicação a partir dos afetos e dos processos de pensamento, verbalmente incomunicáveis.

No entanto, uma vez que a clivagem também está articulada a um processo que é engendrado por diferenciações e indiferenciações ou, para utilizar uma expressão empregada por Green (1990), funções conjuntivas e disjuntivas, ela pode se configurar como mecanismo

¹⁵¹A noção de clivagem aparece a partir de diferentes perspectivas ao longo da obra freudiana. A metapsicologia da melancolia é um dos principais contextos nos quais a noção de clivagem é discutida – a problemática central consiste em um conflito entre o eu e a parte do eu clivada através de uma identificação narcísica (FREUD, 1917[1915]/1974c). Essa perspectiva será retomada brevemente no texto “Neurose e psicose” (1924[1923]/1976d) no âmbito da discussão sobre as neuroses narcísicas, muito embora não seja mais bem desenvolvida ao longo da obra. Uma segunda definição desse conceito é aprofundada nos textos mais tardios, como “Feticchismo” (1927/1974b), e torna-se mais abrangente em “Esboço de psicanálise” (1940[1938]/1975d), “A divisão do ego no processo de defesa” (Freud, 1940[1938]/1975a) e “Análise terminável e interminável” (1937/1975b). Muito embora ainda coexistam diferentes perspectivas sobre essa questão nos últimos textos, a partir deles pode-se entender a clivagem como um mecanismo de defesa que perturba a função de síntese do eu – este pode bifurcar-se em dois tipos de respostas simultâneas que são assentidas como verdadeiras, embora opostas. Essa cisão produz, com o passar do tempo, núcleos identificatórios distintos e um desgarramento no interior do eu que nunca se reparará. Em uma comparação ao recalque, Green (1990) afirma que enquanto no recalque o retorno do recalçado é simbolizado, ligado a outras representações, na clivagem, essa separação é marcada por uma alteração tal que somente através de um esforço intensivo de construção imaginativa que se pode tentar reconstruir aquilo que pode ter sido suas ligações.

chave da defesa paradoxal na experiência de fazer. Green (1990), todavia, não fala de defesas paradoxais, mas aponta para um possível resultado paradoxal da clivagem que consiste em uma divisão na qual alguma coisa deve ser excluída, rejeitada – alguma coisa de inelaborável e de impensável –, e, paralelamente, em um retorno dessa parte clivada de maneira análoga ao retorno do recalçado, com a diferença de que o que é clivado terá uma qualidade persecutória intrusiva¹⁵². Isso, porque não fica evidente se o que retorna é sentido como exterior ou interior¹⁵³.

Esse mecanismo está na base do que Green (1990) denomina de estados limites, uma vez que a problemática reside na (im)possibilidade de constituir um limite enquanto um processo de fronteiras móveis e flutuantes. A impossibilidade, característica dos estados limites, é marcada por dois tipos específicos de angústia: a angústia de abandono e a angústia de intrusão. As partes clivadas são correlatas a uma divisão entre o objeto idealizado e o objeto mau – há um processo cíclico de tentativa de escapar do objeto mau em busca do objeto idealizado e o consequente retorno ao impasse – os dois tipos de angústia acompanham este movimento: ora o perigo é ser invadido, ora ser abandonado pelo objeto.

O que interessa aqui, no entanto, é menos a noção de estados limites e mais o processo defensivo que caracteriza a experiência de fazer: a impossibilidade de constituição de limites como fronteiras móveis e flutuantes são, conforme destacado anteriormente, inevitavelmente articuladas à impossibilidade de experimentar a transicionalidade. Sem o processo de diferenciações e indiferenciações que caracteriza a experiência de fazer, não se pode usufruir do espaço potencial ou, na perspectiva de Green (1990), não há a possibilidade de mediação entre o princípio de prazer e princípio de realidade. Isso, porque o espaço potencial não pode exercer sua função de párea de compromisso entre as instâncias psíquicas, nem entre o mundo interno e o mundo externo. Ainda segundo Green (1990), uma das consequências consiste na impossibilidade de sonhar e de brincar – posto que o sonho e o brincar são articulados, conforme já discutido, a essa terceira área. Ademais, ao invés de atualizar a continuidade de ser no tempo e produzir diferenças, instaura-se uma espécie de descontinuidade no tempo que pode ser circunscrita pela metáfora de um arquipélago¹⁵⁴. Isto é, diversas ilhas que estão em relação com as outras provocando uma ausência de coesão que se traduz em sentimentos de desinteresse e

¹⁵² Green (1990) faz uma articulação aqui à noção de identificação projetiva.

¹⁵³ Aqui é importante ressaltar o que Green (1990) enfatiza: é errôneo pensar que a clivagem instaura-se apenas na separação entre o interior e o exterior, posto que ela atua igualmente entre a psique e o soma e, conseqüentemente, entre as sensações corporais e os afetos.

¹⁵⁴ Seria mais interessante lançar mão de uma metáfora com menos apelo espacial e mais temporal, no entanto, remeto aqui a metáfora utilizada por Green, emprestada de M^o Uzan.

desligamento do mundo, falta de vitalidade, impossibilidade de sentir-se existindo e de estar presente para o outro, impressão da futilidade de todas as coisas que retira qualquer valor da vida (GREEN, 1990)¹⁵⁵. Todas essas manifestações são a expressão de um vazio fundamental que habita o sujeito entre os núcleos isolados¹⁵⁶.

Outra maneira de abordar as consequências da impossibilidade de experimentar o paradoxo, consiste em destacar a ascensão de sintomas que buscam preencher a sua função, isto é, que podem ser entendidos como uma defesa paradoxal. De acordo com Green (1990), a ausência de possibilidade de experimentação do espaço potencial engendra uma falta de mediação entre o soma e a psique e entre a psique e o ato. Trata-se de uma inspiração claramente winnicottiana, uma vez que Winnicott aponta para o fato de que, em certos casos, o soma e a psique não podem ser integrados e os sintomas psicossomáticos aparecem como uma manifestação da corporeidade clivada, uma espécie de retorno¹⁵⁷. Ademais, uma vez que, conforme destacado ao longo de todo o escrito, o soma e a psique são indissociáveis, a impossibilidade de integração entre a psique e o soma faz com que cada dimensão retorne à sua maneira: ou sintomas somáticos ou uma hiperatividade do funcionamento mental.

Outro aspecto destacado por Green (1990) nesse âmbito diz respeito ao ato como um aspecto das defesas paradoxais. O ato, nesse caso, não é concebido como um ato sintomático, mas como uma ação expulsiva, evacuadora, desprovida (aparentemente¹⁵⁸) de significação. Em uma direção parecida, Guerra (2018) lança mão da noção de “falso *self* motor” para designar um aspecto da defesa paradoxal diante da impossibilidade de constituição da transicionalidade.

¹⁵⁵ É preciso deixar claro que, muito embora destaque aqui as proposições de Green, este não é pioneiro na ênfase da clivagem enquanto mecanismo de defesa produtor de divisões incomunicáveis no eu. A progressão traumática, articulada à teoria do trauma de Ferenczi (1934/1992), por exemplo, pode ser considerada como ponto de partida para essa discussão. Isso, porque a clivagem, como resultante psíquica do trauma, denuncia sua própria etiologia, posto que a falta de comunicação entre as partes clivadas remete justamente à ausência de mediação entre dois modos diferenciados de linguagem (a linguagem da paixão e a linguagem da ternura), provocando uma descontinuidade tão extensa que engendra a instauração de uma série de progressões traumáticas. Para um maior aprofundamento nesta temática, cf. PINHEIRO (1995).

¹⁵⁶ Seria possível abordar essa problemática a partir da contribuição de diferentes autores. Anzieu, por exemplo, afirma que o envelope psíquico dos estados limites funciona como uma banda de Moebios – meio interno e meio externo – perdendo sua função de proteção e sua elasticidade. Essa proposição possui clara articulação com a questão desenvolvida por Esther Bick, que lança mão da noção de envelope patológico no qual a função anatômica da pele de metaforização não se constitui – configura-se uma espécie de segundo envelope patológico. Além dessas, seria possível destacar a noção de “identificação adesiva” desenvolvida por Meltzer, dentre outras proposições. Escolhi aqui, todavia, enfatizar as questões levantadas por Green (1990) sobre este assunto, posto que são mais próximas ao que quero destacar na experiência de fazer.

¹⁵⁷ Essa proposição também pode ser concebida como um eco da teoria ferencziana sobre o bebê sábio (FERENCZI, 1923/1993). De acordo com o psicanalista húngaro, uma das possíveis decorrências da clivagem traumática é a criação de uma parte separada que através da mente (talvez fosse possível dizer da intelectualidade) distanciada do corpo que serve como uma defesa contra os afetos traumáticos e uma possibilidade de sobrevivência diante do trauma.

¹⁵⁸ Aparentemente, posto que ela pode ganhar significação a partir do outro – essa problemática será retomada no último capítulo (a experiência clínica).

A constituição do falso *self* motor configura uma prioridade da atividade motora como tentativa de organização de uma fronteira movente e flutuante entre eu e o mundo – move-se para procurar uma estabilidade nesta fronteira que é rígida e pouco maleável, posto que não se constituiu simultaneamente à transicionalidade.

Muito embora essa temática seja retomada no último capítulo, sobre a experiência analítica, seria possível pensar alguns atos compulsivos como defesas paradoxais que, na impossibilidade de traçar fronteiras móveis e flutuantes entre eu e o outro, são utilizados como tentativa de assegurar alguma demarcação que não funciona como barreira protetora. Há um movimento de expansão e retração que consiste em uma maneira de reagir às angústias de abandono e de intrusão – essa variabilidade de limites do eu, todavia, não é vista como um enriquecimento da experiência, mas como uma última medida defensiva contra a desintegração ou a consumação. Estellon (2016) detém-se particularmente no exemplo do uso compulsivo do telefone para verificar constantemente a permanência da existência do outro – voltaremos a esta temática no último capítulo.

Diante desse quadro, o fazer, articulado à experiência de fazer, não pode ser sentido como algo que engendra a criatividade e permite a experimentação das fronteiras móveis e flutuantes, mas torna-se uma defesa paradoxal. Isto é, trata-se de uma ação, somatização ou mentalização que tenta (pela impossibilidade de experimentar o paradoxo) assegurar minimamente algum aspecto da atualização da continuidade de ser no tempo e as diferenças engendradas por ela que compõem a experiência de fazer. O ato, nesse contexto, consiste em um fazer vazio de potencialidade e, conseqüentemente, de continuidade e diferença. Corporeidade, sentido e tempo desarticulam-se sem uma experiência: ato ou pensamento sem ser, fazer sem continuidade. É preciso ressaltar que essas defesas não são concebidas aqui como opostas ao pensamento¹⁵⁹ (apesar de serem evidentemente defesas que não se articulam ao plano reflexivo). O pensamento, da perspectiva da experiência, não pode servir de baliza para essas defesas – ora, se não é pelo pensamento que se pode engendrar a experiência de fazer, as defesas paradoxais nesse âmbito não podem ser caracterizadas como uma impossibilidade de pensar. Muito embora o pensamento possa ser circunscrito como um dos processos articulados a essa experiência, ele, de longe, não tem um papel central nessas dinâmicas. A impossibilidade de pensar seria uma consequência dessas defesas e não sua característica última – questão que

¹⁵⁹ Green (1990) fala de uma dissociação entre pensamento e afeto – um pensamento sentido como exterior e vazio. Prefiro utilizar essa perspectiva a discorrer sobre uma ausência de pensamento, posto que conceber uma ausência de pensamento não nos ajudaria em nada em uma definição mais precisa dos processos articulados às defesas paradoxais – seria apenas uma negação em relação a uma noção de pensamento supostamente pronta e unânime.

somente ficará mais clara após uma discussão sobre as diferenças entre pensamento e linguagem empreendidas ao longo do próximo capítulo.

Resumo

O capítulo teve como objetivo geral caracterizar a experiência de fazer mais uma vez a partir dos eixos corporeidade, tempo e sentido. De saída, empreendeu-se uma discussão sobre certo privilégio dado à problemática intrapsíquica no campo psicanalítico, assinalando, principalmente a partir de Winnicott e Merleau-Ponty, a insuficiência dessa perspectiva – a interioridade foi tomada como uma construção e não um ponto de partida. Nesse contexto, a experiência de fazer foi circunscrita a partir de um paradoxo: ainda que engendre certa configuração de interioridade e separação do mundo, isso só é possível na medida em que essa experiência não pertence a um sujeito, mas configura-se como um processo de diferenciações e indiferenciações. Retomando alguns pontos principais do capítulo, é possível dividi-lo em alguns eixos:

1. A experiência de fazer e a questão da alteridade:

- Observou-se que a experiência de fazer está intimamente articulada à questão da separação entre eu e o outro e à problemática da alteridade: desloca-se da indagação de “como se começa a ser?” para “como é que se diferencia do outro?”.
- A partir de certas considerações principalmente nos textos “Sobre o narcisismo: uma introdução” (FREUD, 1914/1974g), “Luto e Melancolia” (idem, 1917[1915]/1974c) e “Inibições, sintomas e ansiedade” (idem, 1926/1976c), assinalou-se na obra freudiana uma dimensão que supõe um sujeito (pulsional) constituindo objetos e também objetos (de identificação) constituindo o sujeito.
- As noções de posição esquizo-paranoide e de posição depressiva de Melanie Klein foram destacadas, enfatizando-se a problemática da culpa articulada à constituição de um objeto externo e do *self* a partir da posição depressiva. Dessa perspectiva, demonstrou-se que a alteridade está articulada ao Édipo e à culpa, ainda que considerado precocemente em relação às considerações freudianas.
- Diante desse quadro, retomou-se a noção de dialética sem síntese de Merleau-Ponty como um caminho possível para discutir a experiência de fazer, apontando para uma impossibilidade de diferenciação que implique em polaridades irremediavelmente separadas.

2. Os processos articulados à transicionalidade em Winnicott:

- Com base nas considerações de Pontalis (2005), partiu-se da premissa de que a questão da alteridade na obra winnicottiana gira em torno de diferentes tempos

que comportam processos simultâneos. Sendo assim, foi proposta uma discussão sem pretensão cronológica e com ênfase na questão da transicionalidade – aspecto esse que constitui o protótipo da experiência de fazer.

- Levando em consideração certa artificialidade nesta divisão, procurou-se delinear a maneira pela qual o elemento masculino abre espaço para o que Winnicott (1971/1975a) chama de “objeto objetivo” (p. 114) e, simultaneamente, um *self*.
- Foram descritos alguns processos: a integração de uma mãe-ambiente e uma mãe objeto, a passagem da relação de objeto para o uso do objeto e o desenvolvimento da capacidade de estar só na presença do outro.
- A partir das discussões de Winnicott sobre uma espécie de partilha no contexto da experiência de fazer e de diferença em Merleau-Ponty, assinalou-se a necessidade de pensar processos que comportam simultaneamente continuidade e diferença.
- A questão do olhar, presente nos dois autores, foi destacada em termos da problemática de um espelhamento, acompanhando as considerações de Roussillon, que não se restringe à duplicação da imagem, mas comporta uma espécie de vazio – indicando a possibilidade de refletir o bebê e um outro.

3. Uma definição da experiência de fazer:

- A discussão acima permitiu circunscrever uma definição da experiência de fazer como um processo que comporta um duplo e engendra a diferença, abrindo espaço para a construção de símbolos (entendido como uma tensão entre a diferença que é capaz de fazer-se semelhança).
- O objeto transicional foi então discutido como a raiz do simbolismo e matriz da experiência de fazer, posto que é um elemento simultaneamente interno (contínuo com a experiência de ilusão) e externo (descontínuo, uma vez que não há controle onipotente sobre ele).
- A noção de espaço potencial foi trazida em cena para assinalar um processo que guarda uma tensão sem síntese entre os polos, simultaneamente produto e produtor da criatividade.
- A experiência de fazer foi, portanto, articulada às dimensões do sonhar, do brincar e, evidentemente, do fazer.

- Em associação a esses aspectos, traçou-se certas considerações sobre a criatividade e a noção de verdadeiro *self*, procurando definir este último como um processo de “personalização descentrado de si mesmo e nunca acabado” cujo efeito é a vivência pessoal que une em um fluxo contínuo o presente, o passado e o futuro.

4. A experiência de fazer: corporeidade, tempo e sentido:

- A noção de personalização de Winnicott foi discutida como um processo importante para a possibilidade de se sentir vivo e habitando um corpo, articulado à elaboração imaginativa das funções corporais.
- As proposições de Roussillon sobre o compartilhamento estésico e o compartilhamento emocional, articuladas à discussão de Stern sobre transmodalidade perceptiva, abriram caminho para a extensão da questão do olhar em direção a outros sentidos.
- Um diálogo entre essas proposições e certas considerações sobre o olhar e o tocar de Merleau-Ponty permitiu circunscrever uma espécie de coreografia assimétrica como um processo importante da experiência de fazer.
- A noção de diferenciação com base em uma continuidade foi trazida para a discussão para pensar a temporalidade.
- A partir dessa problemática, o ritmo tornou-se central para a definição do tempo na experiência de fazer: é através do ritmo e da inserção da diferença na continuidade que se pode permanecer si mesmo apesar da exigência do fluxo temporal que engendra a mudança incessantemente.
- Através de um diálogo com algumas proposições de Bergson, tais como pessoalidade, duração, criação e memória, delineia-se o espaço potencial como um espaço temporal que atualiza a continuidade da experiência de ser e abre possibilidades inesgotáveis de criação de outros tempos.
- O paradoxo da própria experiência de fazer atualiza-se mais uma vez no que concerne ao tempo: a criação de uma pessoalidade do tempo consiste na sua íntima articulação a um processo de criação impessoal que envolve um tempo no qual presente, passado e futuro são alinhados enquanto potencialidade.
- No que concerne ao sentido, a discussão foi de saída iniciada com a afirmação de que apesar de o sentido ser intrínseco à experiência de fazer, ele não se restringe a ela.

- A noção de simbolização mostrou-se central para a discussão e, nesse contexto, recorreu-se às considerações de Roussillon sobre simbolização primária e secundária e a certas proposições de Green sobre a função enquadrante e os processos terciários.
- Conclui-se que o sentido não está articulado nem ao objeto, nem ao sujeito, mas a um processo que comporta o brincar e o não brincar, o sentido e o não sentido, em uma dialética sem síntese.

5. As defesas paradoxais e a experiência de fazer:

- Partiu-se da indicação de Pontalis de que o núcleo da organização defensiva de um “falso *self*” reside na impossibilidade de experimentação do paradoxo para, com ajuda das proposições de Green, traçar uma articulação com a noção de clivagem.
- Após uma breve apresentação da problemática descrita por Green em torno dos estados limites, concluiu-se que o processo defensivo é engendrado diante da impossibilidade de constituição de limites como fronteiras móveis e flutuantes gerada pela impossibilidade de experimentar o paradoxo.
- Destacou-se, assim, outras maneiras de abordar as consequências da impossibilidade de experimentar o paradoxo, que consistem na ascensão de certos sintomas: retomando a indissociação entre a psique e o soma, eles comportam tanto características somáticas quanto uma hiperatividade do funcionamento mental.
- Por fim, indicou-se que o pensamento não consiste em uma baliza central para caracterizar essas defesas; sua ausência diz respeito a uma de suas características, mas não a uma dimensão fundamental.

4. A LINGUAGEM COMO EXPERIÊNCIA

“Ora, se expulsarmos de nossa mente a ideia de um texto original, do qual a linguagem seria a tradução ou versão cifrada, veremos que a ideia de uma expressão completa é um contrassenso, que toda linguagem é direta ou alusiva e, se quisermos, silêncio”

(MERLEAU-PONTY, 1960/1991, p. 54)

“Como surpreender, adivinhar, por detrás do silêncio, cada grão de som?”

(GUIMARÃES-ROSA, 1954/2011, p. 120)

“Quero dizer a minha palavra aos desprezadores do corpo. Não devem, a meu ver, mudar o que aprenderam ou ensinaram, mas, apenas, dizer adeus ao corpo - e destarte, emudecer.”

(NIETZSCHE, 1995, p. 51)

A linguagem é o aspecto mais evidente, particular e ao mesmo tempo mais misterioso da espécie humana (LANGER, 2004). A problemática da linguagem é certamente mais ampla do que o domínio da psicanálise, muito embora a intercessão entre as duas marque a história desta última – a exploração do domínio descoberto pela psicanálise abriu um campo de discussão em torno deste tema. O tratamento analítico é delineado de saída como a cura pela fala, destacando o papel da possibilidade de associar, ou seja, de articular representações palavras às representações coisas que caracterizam o sistema inconsciente. Conforme aponta Green (1984), muito embora na segunda tópica freudiana abra-se espaço para uma complexificação da concepção de linguagem – deixando de submetê-la apenas aos seus representantes – Freud nunca escreveu uma teoria própria sobre esse tema. As articulações traçadas entre o inconsciente e a linguagem não comportam explicitamente uma relação geral, global ou de sistema – é a existência de desvios (como os atos falhos) que é o ponto de partida da associação entre linguagem e inconsciente (GREEN, 1984). Nesse contexto, no que concerne à obra freudiana, pode-se simplesmente deduzir de seu pensamento uma teoria da linguagem

ou propor uma leitura que articule questões trazidas pela linguística (como o fez Lacan)¹⁶⁰. No entanto, essa problemática é bastante delicada ao ponto de Green (1984) afirmar que “a psicanálise adoraria poder dispensar de ter que dar um estatuto sobre o lugar – isto é, a tópica – , a função – isto é, a dinâmica – e enfim o modo de ação – a economia da linguagem na prática e na teoria psicanalíticas” (p. 23-24).

Diante desse quadro, o objetivo deste capítulo é delinear uma perspectiva de conceber a linguagem na psicanálise a partir da noção de experiência – tarefa árdua e que exigirá excluir uma enorme gama de questões. Ora, afirmar que a linguagem constitui uma das dimensões da experiência pressupõe dizer que ela consiste em um dos modos de experimentar e que não se destaca como uma via privilegiada do sentido. Ademais, trata-se de afirmar o seu necessário imbricamento em relação à corporeidade e ao tempo. Alguns desafios, todavia, são intrínsecos a este caminho, posto que o principal interlocutor na psicanálise até então – Winnicott – não possui uma teoria explícita sobre esse tema – fato que obriga um maior requerimento de autores de fora do campo. No entanto, antes de adentrar mais profundamente na construção da linguagem enquanto experiência, faz-se importante destacar, no âmbito psicanalítico, alguns pontos importantes sobre esse assunto: questões que colaboram e geram impasses para a discussão aqui empreendida. Afinal, muito embora sejam necessários alguns questionamentos sobre as aproximações entre linguagem e psicanálise, esta não serve apenas como uma ilustração para as diferentes teorias sobre aquela, mas deve (e o faz) contribuir para esta vasta problemática.

De saída, faz-se importante destacar algumas questões gerais que marcam esta intercessão. A primeira delas, e mais evidente, diz respeito à concepção de linguagem implícita ou explícita nas diferentes perspectivas psicanalíticas – é bastante comum referir-se à linguagem como uma noção consensual, o que leva à não explicitação de certas balizas teóricas de referência. Isso, por vezes, provoca uma espécie de confusão de línguas entre os psicanalistas – utiliza-se o significante “linguagem” com diversos significados e abrangências em uma mesma discussão. Outra questão, que esbarra na discussão sobre a noção de símbolo, diz respeito à articulação entre linguagem e corpo – problemática que coincide com o próprio escopo dado ao conceito de linguagem, mas não se resume a isso. No que concerne a esse

¹⁶⁰ Segundo Green (1984), se é possível demonstrar a maneira pela qual Freud trata o material verbal traçando certo parentesco com o pensamento estruturalista, pode-se também traçar uma articulação com perspectivas opostas como a da escola filológica alemã. Muito embora Green (1984) fomente uma discussão interessante a partir dessa afirmação, aprofundar-la-ei aqui somente na medida em que ela torna-se importante para o fio argumentativo, posto que o objetivo não é fazer um apanhado das diferentes perspectivas da articulação entre teorias da linguagem e psicanálise, mas delinear a linguagem enquanto uma dimensão da experiência.

aspecto, é possível encontrar alguns pontos de vista que se repetem: um deles diz respeito ao delineamento de uma noção de linguagem corporal que é circunscrita frequentemente pelas nomenclaturas “linguagem do corpo”, “linguagem do sensível”, entre outras. Outra perspectiva diz respeito, como aponta Simanke (2007), a um apagamento ou anulação do corpo ou da animalidade concomitantemente ao surgimento da linguagem – tudo que remeteria ao corpo só teria espaço enquanto indizível. Há, portanto, uma série de posições diferentes sobre a questão da linguagem e o objetivo aqui não é mapeá-las completamente¹⁶¹ – o mapa seria, como o de Borges, do tamanho do mundo.

No que concerne a Freud, muito embora Green (1984) assinale a ausência de uma teoria propriamente dita sobre a linguagem, a preocupação em torno dessa questão está presente desde os chamados “escritos pré-psicanalíticos”. Kristeva (1995), por exemplo, defende a existência de ao menos dois modelos diferentes de linguagem ao longo da obra freudiana. O primeiro deles aparece já em 1891 no texto intitulado “A interpretação das afasias” (FREUD, 1891/1977a). Nesse contexto, Freud faz uma crítica à neurologia da época principalmente no que concerne à localização neurológica das funções mentais – sua concepção sobre as afasias permite articular a linguagem ao funcionamento psíquico em dependência com os processos fisiológicos, mas sem uma localização propriamente dita. Sendo assim, Freud desloca-se do modelo anatomopatológico bastante difundido na neurologia do século XIX e adota uma perspectiva baseada na investigação do funcionamento da linguagem, extraíndo disso um modelo de aparato psíquico. O chamado “aparelho de linguagem” é, fundamentalmente, um sistema de processos associativos que transcorrem numa região cortical hipoteticamente homogênea – ou seja, desprovida de restrições anatômicas.

No entanto, a importância histórica para a psicanálise desse texto deve-se sobretudo à formulação das noções de representação-palavra e representação-coisa – conceitos que reaparecem em outros escritos. A definição de palavra deixa explícitas as suas concepções de representação e linguagem, a saber: “palavra é a unidade da função da linguagem que mostra ser uma representação complexa, composta por elementos acústicos, visuais e cinestésicos” (FREUD, 1891/1977a, p. 108) – a palavra é, portanto, composta por um conglomerado de

¹⁶¹ Em uma tese cujo tema central fosse a linguagem, seria necessário fazer uma espécie de mapeamento na psicanálise sobre diferentes concepções em torno desse tema – deixo indicada a possibilidade de realização desse trabalho para uma empreitada futura. O presente escrito, no entanto, tem como eixo central a questão da experiência na psicanálise, o que torna a problemática da linguagem um dos aspectos contemplados e não um eixo central. Talvez, por isso, a discussão sobre a linguagem aqui empreendida seja incipiente e consista apenas em um meio de abrir certos caminhos para pensar a linguagem na psicanálise – um meio e não um fim.

representações e seu conjunto constitui a linguagem¹⁶². A noção de representação-palavra¹⁶³ expressa a concepção de linguagem como uma função psíquica particular – trata-se de uma função associada a um apanhado de elementos acústicos, visuais e cinestésicos. Segundo as indicações de Simanke (2007), a articulação entre linguagem e representação¹⁶⁴ permite, desde os primórdios da psicanálise, fazer uma associação entre aspectos sensoriais como o som, as impressões visuais e sensíveis¹⁶⁵ e a linguagem – temática que será importante para a discussão da linguagem enquanto experiência e retornará mais adiante.

As noções de representação-palavra e representação-coisa ou objeto voltam no “Projeto para uma psicologia científica” (1950[1895]/1977f): é a partir da articulação entre as representações de palavra e representações de objeto que processos inconscientes podem tornar-se conscientes. Segundo Kristeva (1995), nesse texto, a característica mais evidente do modelo de linguagem apresentado é, sobretudo, a possibilidade de comportar diferentes camadas, posto que se pode depreender três diferentes níveis: excitação neuronal, representação-coisa e representação-palavra. A função da representação-palavra consiste em colocar os processos de pensamento sob o mesmo plano dos processos perceptivos – confere-lhes uma realidade. A linguagem, pelo seu caráter multidimensional, no entanto, não é completamente coincidente com o sistema consciente, mas permite um novo tipo de consciência: a consciência mediada. Sem a mediação da linguagem, o pensamento seria puramente ação, posto que através dela, engendra-se um pensamento articulável¹⁶⁶. A representação-palavra, vinculada à representação-objeto, permite lidar, diferenciar e lembrar dos objetos quando eles não estão presentes – configurando-se como um símbolo.

¹⁶² É importante destacar algumas implicações desta perspectiva. Isso, porque, ao se conceber a linguagem como um conglomerado de palavras e as palavras como um conglomerado de representações (que, por sua vez, são um conjunto de impressões perceptivas), parte-se de uma perspectiva atomista da linguagem. Isto é, ao invés de pensá-la como um conjunto, a palavra (ou a representação) tomada como unidade básica, permite e exige conceber a linguagem através de suas partículas básicas, como átomos que formam uma molécula. A linguagem, desta forma, é decomposta e tomada a partir de suas partes – posição que, conforme será destacado mais adiante, coloca questões para abordar este problema enquanto uma dimensão da experiência.

¹⁶³ Freud (1891/1977a) define a noção de representação-coisa ou, como sugere Simanke (2007), representação-objeto, também correlacionada a um complexo associativo de representações heterogêneas, dentre elas visuais, acústicas, táteis e cinestésicas. No entanto, a especificidade da representação de objeto diz respeito à sua abertura – a representação de objeto está sempre passível de ser reconfigurada.

¹⁶⁴ Lembrando que o autor (SIMANKE, 2007) sugere uma leitura da noção de representação na obra freudiana que a retira do paradigma clássico da representação.

¹⁶⁵ No entanto, é preciso lembrar que em “O Ego e o Id”, Freud (1923/1976e) vai afirmar que os componentes visuais e motores da imagem da palavra são secundários, enfatizando o componente acústico. Nas suas palavras: “Em essência, uma palavra é, em última análise, o resíduo mnêmico de uma palavra que foi ouvida” (1923/1976e, p. 34). Nesse contexto, é atribuído ao sistema pré-consciente uma fonte sensorial especial para as percepções auditivas da linguagem.

¹⁶⁶ Essa perspectiva será desenvolvida mais adiante através de um esquema comparativo entre pensamento e linguagem.

É interessante notar que também nesse texto, encontra-se uma primeira discussão sobre uma possível gênese da linguagem. Após o escrito sobre as afasias, parece que certos questionamentos sobre essa temática, além de sua articulação ao psiquismo, tornam-se prementes: a linguagem existiria no psiquismo desde o princípio? O desenvolvimento dessa questão é articulado às primeiras representações que constituem o psiquismo do bebê. No “Projeto para uma psicologia científica” (FREUD, 1950[1895]/1977f), elas são formadas a partir da experiência de satisfação que gera uma marca facilitadora, isto é, engendra a representação em conjunção com o conglomerado de percepções auditivas, visuais e cinestésicas. Pode-se deduzir, desSa perspectiva, uma espécie de teleologia na gênese linguística: as necessidades da vida são acompanhadas de gritos e expressões motoras – a linguagem, de certa forma, é passível de ser considerada como algo engendrado pela necessidade de expressão das exigências da vida – do grito chega-se à palavra¹⁶⁷. O aparato psíquico, então, teria por função assegurar a tradução entre três ordens: excitação neuronal, representação-coisa (ou objeto) e representação-palavra. A linguagem, dessa perspectiva, surge a partir da necessidade de nomeação e é um modo de expressão privilegiado que substitui o grito e a agitação motora, através de uma mediação com o pensamento que, por sua vez, permite o juízo de realidade – das necessidades da vida para a fala, do corpo à fala e, principalmente, do grito à palavra.

No entanto, mais uma vez, a obra freudiana mostra-se complexa e plural – não é possível dizer que ela esgota-se em uma única perspectiva de linguagem. Kristeva (1995), por exemplo, assinala um outro modelo de linguagem instaurando principalmente pela articulação à questão da associação livre. Segundo a autora, se a “Interpretação dos sonhos” (FREUD, 1900/1977e) retoma certo modelo de linguagem do “Projeto” (FREUD, 1950[1895]/1977f), é para melhor acentuar a passagem progressiva da força pulsional em pensamento pré-consciente. Há uma espécie de possibilidade de dominação consciente sobre o inconsciente, e a linguagem, através de suas camadas, é protagonista neste processo. No entanto, conforme aponta Kristeva (1995), pode-se encontrar, a partir do texto de 1900 e principalmente da segunda teoria pulsional, algo que escapa a essa lógica, isto é, uma irreducibilidade da pulsão e dos processos primários aos processos secundários.

¹⁶⁷ Cabe destacar que, muito embora Freud, nesse texto, dê algum destaque para as excitações motoras (posição essa que será reconfigurada com a proposição de uma via acústica privilegiada na nova tópica desenvolvida em 1923 – no texto “O Ego e o Id”), há notoriamente uma prioridade do grito na gênese da palavra. Essa perspectiva pode constituir um fator importante para o destaque dado à dimensão sonora da linguagem em algumas perspectivas psicanalíticas.

Em “O interesse filológico da psicanálise” (1913/1974f), por exemplo, Freud declara: “se pensarmos que os meios de representação nos sonhos são principalmente imagens visuais e não palavras, veremos que é ainda mais apropriado comparar os sonhos a um sistema de escrita do que a uma linguagem” (p. 212). Acompanhando as considerações de Derrida (1967), pode-se destacar dessa proposição uma espécie de metáfora da grafia. A linguagem, dessa perspectiva, não pode ser assujeitada, exterior ou posterior à fala ou aos gritos da exigência da vida – a construção do sonho transforma os pensamentos latentes em imagens sensoriais (o caminho é inverso). Nesse sentido: “as palavras, na medida em que são atraídas, seduzidas, no sonho, em direção ao limite fictício do processo primário, têm a tendência de se tornarem puras e simples coisas” (DERRIDA, 1967, p. 210). Reduz-se, assim, a oposição entre as representações-palavra e representações-objeto no que concerne à linguagem, tornando esta não apenas um produto externo que deverá ser representado para aproximá-la de uma escrita do inconsciente¹⁶⁸. Dito de outra forma, dessa perspectiva, a representação não é considerada algo que vem do mundo e é imposto ao psiquismo, mas resultado de um processo (pulsional e perceptivo).

Green (1984)¹⁶⁹ tece argumentos em uma direção semelhante ao retomar os textos de Freud da segunda tópica, começando pelo “O Ego e o Id” (FREUD, 1923/1976e). Da perspectiva do autor, nesse contexto, o termo “representação” deixa de ser central em proveito da força das moções pulsionais do Id. Green (1984) deflagra, assim, que a linguagem pode ser considerada como criação de objetos e de relações entre os objetos¹⁷⁰ e não algo que se obteve externamente para viabilizar a comunicação¹⁷¹.

Seguindo essa direção, outro autor que engendra questões para a problemática da linguagem na psicanálise, diz respeito a Ferenczi. Ao nos debruçarmos no pensamento do

¹⁶⁸ Essa discussão está intimamente articulada, para Derrida, à problemática do limite da interpretação. Dessa perspectiva, a interpretação não consiste na tradução de um texto previamente posto, mas há algo de criação neste processo.

¹⁶⁹ Green possui uma teoria robusta sobre a noção de linguagem, principalmente no que concerne à relação entre os signos linguísticos e o afeto. Dois momentos importantes dessa temática na sua obra são o relatório de 1970 sobre o afeto, que se tornou o livro “*Le Discours vivant*”, “*La conception psychanalytique de l’affect*” (1973) e seu trabalho intitulado “*Le langage dans la psychanalyse*” de 1984 – bastante citado ao longo deste capítulo. Desde então, a questão da linguagem sempre o acompanhou em certos momentos de seus artigos ou livros. A perspectiva exposta neste escrito guarda linhas de continuidade e diferença em relação à discussão empreendida por Green.

¹⁷⁰ Essa discussão, por sua vez, não deixa de estar articulada, guardando as devidas diferenças, à concepção de linguagem discutida por Lacan com apoio da linguística de Saussure quando, por exemplo, afirma que o significante não se remete a um significado, mas a outro significante.

¹⁷¹ Muito embora Green (1984), conforme será discutido adiante, não caia nessa posição, é preciso estar atento para não se deslocar para uma perspectiva que corresponda apenas ao outro lado da moeda. Isso, porque ao invés de conceber uma gênese da linguagem calcada na externalidade (no outro que fornece palavras ao grito), a linguagem e sua gênese podem também ser articuladas a uma perspectiva pulsional e, de certa forma, a um movimento “interno”.

psicanalista húngaro, mais uma vez, será possível perceber como ele permite articular um modo de conceber a linguagem que abre um caminho para pensar sua gênese nem de dentro para fora, nem de fora para dentro. A linguagem no pensamento ferencziano não é concebida necessariamente de uma perspectiva teleológica – isto é, não se começa a falar para expressar ou nominar o mundo, mas ela é fruto de encontros e desencontros perceptivos e a tentativa de traçar semelhanças e diferenças em relação ao mundo. Conforme aponta Gondar (2010), Ferenczi ilustra essa tese com o exemplo de um garotinho de um ano e meio, que teria exclamado ao mostrarem-lhe o Rio Danúbio pela primeira vez: “Quanto cuspe!” (FERENCZI, 1913/2011b, p. 107). A linguagem surge, para Ferenczi, a partir das relação de semelhança e diferença articuladas à percepção e a sensorialidade, nas suas palavras: “em sua origem a linguagem é imitação, ou seja, a reprodução vocal de sons e ruídos produzidos pelas coisas, ou que se produzem por meio delas” (ibid. ,p. 48). Para o autor, tanto a gestualidade, quanto a fala imitam o mundo ao redor – o que retira a linguagem de uma perspectiva de representação do mundo externo e a coloca em uma espécie de criação articulada à imitação – já que a palavra imitaria as coisas¹⁷². Nesse sentido, Ferenczi abre espaço para uma questão importante: haveria uma separação clara entre sensorialidade e linguagem? Entre natureza e linguagem? Caso a resposta a essas perguntas seja afirmativa, seria necessário considerar aquilo que escapa à linguagem como da ordem do sensorial ou da corporeidade e, por sua vez, do indizível. Ao afirmar uma articulação entre linguagem e sensorialidade, Ferenczi abre espaço para não as pensar em oposição. No entanto, a relação entre as palavras e as coisas, dessa perspectiva, é uma espécie de faca de dois gumes, posto que permite tanto abrir um caminho para concebermos a linguagem como uma dimensão da experiência na psicanálise, quanto coloca alguns impasses.

Ora, ao afirmar que as palavras imitam as coisas, seria possível, e talvez necessário, deduzir dessa proposição a noção de que o signo não é arbitrário, isto é, que as palavras não resultam de uma convenção estabelecida pelos homens, mas de uma imitação da natureza (GONDAR, 2010). Nesse contexto, a arbitrariedade do signo linguístico, defendida por Saussure (1916/1969), isto é, a desarticulação entre significante e significado, encontra oposição na perspectiva ferencziana. Sendo assim, uma vinculação estreita entre significado e significante, ao menos em sua origem, engendra uma série de questões: o significado está no mundo? Seria, então, possível apreendê-lo enquanto tal sob qualquer condição? Diante dessas questões, quando pensada apenas do ponto de vista do encontro mimético de um sujeito com o

¹⁷² Essa perspectiva pode ser articulada a outras questões da sua obra como, por exemplo, à noção de materialização histórica (FERENCZI, 1919/2011c) que comporta uma espécie de símbolo corporal na conversão histórica não articulada a uma representação, mas a uma materialização.

mundo, a linguagem pode ganhar um caráter solipsista¹⁷³. Isso, porque, ao ser expressa dessa forma¹⁷⁴, seria possível conceber uma espécie de força natural e inata criadora da linguagem que é colocada em jogo no encontro com o mundo – o homem seria naturalmente um ser falante? Ao concebermos a linguagem como mimética, sua gênese viria de um contato espontâneo com o mundo? Ela estaria lá desde o princípio?

Se a resposta a essas perguntas for positiva, estaríamos no âmbito, como afirma Langer (2004) ao citar Horatio Hales, da afirmação da existência de uma espécie de instinto linguístico. Seguindo esse viés, o homem produziria a linguagem de maneira espontânea, a partir do instinto fazedor de linguagem¹⁷⁵: crianças, por exemplo, colocadas em conjunto isoladamente seriam capazes de engendrar uma linguagem própria e única na tentativa de imitar o mundo. É interessante resgatar nesse ponto a famosa discussão sobre as chamadas crianças selvagens – nenhuma das crianças que se tem notícia na literatura sabia falar qualquer língua corrente ou inventada (LANGER, 2004). Seria possível argumentar que isto se deve ao fato de que essas crianças foram encontradas sozinhas e não poderiam, assim, colocar em prática o instinto criador de linguagem (muito embora haja registro de duas meninas encontradas juntas na Índia). Apesar de inúmeras possibilidades de encaminhamento para essa questão, não seria deveras simples articular o significado ao mundo e a possibilidade de aquisição da linguagem apenas a uma capacidade (ou possibilidade) imitativa? Nesse contexto, conforme aponta Green (1984), ao se referir ao trabalho de Saussure e seus sucessores, quanto mais avançamos em direção aos linguistas e aos semioticistas contemporâneos, maior é a abertura para a articulação da gênese da linguagem ao contato com o outro (ou Outro?).

Nesse ponto, mais uma vez, a perspectiva de Merleau-Ponty serve como pano de fundo de modo a fomentar uma direção a ser trilhada. Muito embora não caiba no escopo deste escrito

¹⁷³ É importante ressaltar que essa perspectiva não está explícita no pensamento ferencziano e que muito menos a sua noção de linguagem implícita remeta apenas a uma espécie de solipsismo. No entanto, destacar essa questão é imprescindível para trabalhar certos aspectos da linguagem enquanto experiência.

¹⁷⁴ Não afirmo aqui que Ferenczi concebeu a problemática da linguagem desta maneira, trata-se apenas de extrapolações a partir do seu pensamento. Mesmo porque, quando articulada a outras discussões ao longo da obra, essa problemática pode ganhar outra perspectiva como assinala Salem (2012). O autor, ao promover uma discussão sobre a questão da mímesis a partir do pensamento de Gaddini, assinala que uma articulação entre a perspectiva mimética de Ferenczi à noção de introjeção (entendida como movimento de transformação de si e do mundo) deixa de se restringir a uma simples imitação daquilo que está fora e acabado. Essa contribuição, conforme será delineado mais adiante, pode contribuir para pensar a linguagem como uma dimensão da experiência.

¹⁷⁵ Guerra (2018), ao discutir a articulação entre linguagem, intersubjetividade e ritmo, conta a história de Frédéric II – imperador do Santo Império de 1212 a 1255. Frédéric, conhecedor de muitas línguas, desejava descobrir a língua mais primitiva. Para tal, ordenou que um certo número de bebês fosse interditado de receber mensagens linguísticas de suas mães e/ou cuidadoras – pensava que assim poderia observar qual língua surgiria espontaneamente (hebraico, grego, latim ou árabe?). É evidente que o experimento não deu certo, Frédéric ficou sem uma resposta. Na ausência de interlocutores, os bebês não foram capazes de desenvolver nenhuma linguagem.

um maior aprofundamento no percurso teórico do filósofo em relação à linguagem¹⁷⁶, faz-se importante destacar que essa questão retoma um dos objetivos que perpassa toda a sua obra, a saber: a busca de um caminho teórico que ultrapasse a divisão entre sujeito e mundo. Nas suas palavras: “procurando descrever o fenômeno da fala e o ato preciso de significação, teremos oportunidade de ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre sujeito e objeto” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 203). Retomando a concepção representacional (ao menos de maneira superficial) que pode ser encontrada principalmente no primeiro modelo de linguagem da teoria freudiana (KRISTEVA, 1995), seria possível dizer que se a articulação entre a linguagem e o sujeito fosse concebida a partir da noção de representação, o ultrapassamento da dicotomia entre sujeito e objeto jamais seria consolidado. Isso, porque a representação, quando pensada de certa perspectiva, remete a impressões verbais, auditivas e cinestésicas depositadas no psiquismo – do mundo ao sujeito. Por outro lado, quando pensada como fruto de uma criação articulada à força pulsional a direção se inverte: do sujeito ao mundo.

É interessante notar que no VI Colóquio de Bonneval, organizado por Henry Ey sobre o inconsciente¹⁷⁷ (EY, 1966), provavelmente referindo-se à famosa assertiva de Lacan (1966[1953]/1998a) de que o inconsciente é estruturado como a linguagem, Merleau-Ponty deixa entrever seu incômodo em relação ao lugar que a linguagem ocupa na concepção do inconsciente: “algumas vezes experimento um mal-estar em ver a categoria da linguagem ocupar todo o lugar” (p. 143). Ora, se pensarmos a linguagem como uma dimensão da experiência articulada à corporeidade, ao tempo e ao sentido, ela não pode ocupar todo lugar, não pode ser concebida como particular ou pertencente ao sujeito ou ao mundo, mas como uma das dimensões da experiência. Muito embora seja necessário afirmar que, dessa perspectiva, a linguagem não abarca a totalidade da experiência bem como não é a condição necessária para o advento do sentido, seria impossível negar que ela constitui uma dimensão importante da experiência. Conforme será desenvolvido mais adiante: há experiência sem linguagem, mas a linguagem sem experiência engendra uma defesa paradoxal.

¹⁷⁶ A problemática da linguagem foi tematizada de maneira sucinta nas duas primeiras obras – “A Estrutura do Comportamento” (MERLEAU-PONTY, 1942/1975) e “Fenomenologia da Percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015). Este tema torna-se de maior interesse no final da década de 50, quando, além de alguns cursos no *Collège de France*, destaca-se também o livro publicado postumamente em 1969 com o título “A prosa do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1969/2002) – uma condensação dessa obra já havia sido publicada em “Signos” (MERLEAU-PONTY, 1960/1991).

¹⁷⁷ Essa questão está intimamente articulada à problemática do inconsciente. No mesmo colóquio, os dois alunos de Lacan – Laplanche e Leclaire – propõem uma inversão da proposição lacaniana que afirma que “a linguagem é a condição do inconsciente” para “o inconsciente é a condição da linguagem”. Merleau-Ponty (1964/2014), na sua última obra, procura destacar uma noção de inconsciente que não se articula às representações. Para um maior aprofundamento na problemática do inconsciente na psicanálise e a filosofia de Merleau-Ponty, cf. COELHO JÚNIOR, 1991.

Para melhor circunscrever essa perspectiva, prosseguindo no caminho aberto por Merleau-Ponty, a linguagem engloba um campo mais amplo – o da expressão. Da mesma forma que o filósofo aponta para um caminho que permite conceber a linguagem para além da dicotomia entre sujeito e objeto, é preciso pensá-la de forma a contornar uma divisão entre corporeidade e linguagem – que muitas vezes é resolvida a partir da concepção de uma linguagem corporal em contraposição a outros tipos de linguagem¹⁷⁸ – dois eixos centrais para a definição da linguagem enquanto experiência. Em uma direção parecida, recorrendo a uma articulação com a literatura, Ogden (1997) destaca que esta não se reduz à possibilidade de descrever a experiência humana – um romance não seria uma visão particular de um sujeito sobre o mundo, mas permitiria criar uma experiência entre o escritor e o leitor.

Destaca-se, assim, uma outra possibilidade¹⁷⁹ de discutir a linguagem articulada à psicanálise. Ao invés de entendê-la principalmente como um instrumento que engendra e traz à tona (ainda que nas lacunas) aspectos do inconsciente, pode-se enfatizar outras articulações desses aspectos no sentido de ato expressivo¹⁸⁰. Desse modo, é preciso não apenas ilustrar certas concepções de linguagem a partir da psicanálise, mas destacar de que modo a especificidade do campo psicanalítico pode contribuir para a discussão. Nesse contexto, ao destacar a linguagem como uma dimensão da experiência, não se pretende explicar, decompor, deduzir ou operar com ela, mas compreendê-la desde dentro, enquanto ato de expressão. É preciso enfatizar mais uma vez que nosso principal interlocutor no campo psicanalítico até então – Winnicott – não possui uma teoria clara sobre a linguagem¹⁸¹ e não faz dela uma questão central na sua obra. O caminho, portanto, torna-se obscuro e difícil, obrigando um maior diálogo com campos externo à psicanálise – como a linguística e a filosofia – e exigindo uma espécie de contentamento no que concerne ao alcance das considerações. A linguagem circunscreve um campo no mundo, traça um limite, delimita uma área – o problema aqui será o mesmo.

¹⁷⁸ Talvez seja preciso pensar que se precisamos conceber tipos diferentes de linguagem, é porque a noção de linguagem não está suficientemente bem delineada.

¹⁷⁹ Não acredito que a concepção de linguagem articulada à experiência recubra toda a possibilidade de discussão do tema da linguagem em psicanálise. Esta tese não é sobre linguagem, portanto trata-se de um recorte de uma das possibilidades (pouco exploradas) de conceber a linguagem em psicanálise.

¹⁸⁰ Mais do que *setting* analítico, aqui é preciso recorrer ao conceito de terceiro analítico de Ogden (1994) que retornará com mais precisão no próximo capítulo. Muito embora não faça parte do escopo deste capítulo um maior aprofundamento nessa questão, cabe indicar que se trata de um “terceiro sujeito com uma vida própria, gerada pelo par analítico e mantido em tensão dialética com a existência do paciente e do analista, como indivíduos separados” (OGDEN, 1994, p. 11-12).

¹⁸¹ No entanto, certas considerações de Winnicott sobre a comunicação ou mesmo o silêncio contribuem enormemente para essa discussão, que será retomada mais adiante. Para situar melhor essa temática, cf. COELHO JÚNIOR; BARONE, 2007 e GOMES, 2017.

4.1. Um caminho possível para a aproximação da linguagem e a experiência

O campo da linguística e seus subgrupos é bastante numeroso (desde a linguística quantitativa à semiótica literária, passando pela gramática generativa, a pragmática e semântica) – o que nos coloca a questão sobre que tipo de escolha é feito no que concerne aos possíveis interlocutores para a psicanálise (GREEN, 1984). Podemos, então, demandar as razões para a procura de um interlocutor específico¹⁸² – é evidente que essas não seriam sem interesse. Nesse contexto, Green (1984) faz uma espécie de mapeamento das diferentes articulações entre a linguística e a psicanálise¹⁸³ – a partir dele, é possível perceber que grande parte dos autores dialoga com perspectivas distintas, posto que cada um traz contribuições que vão ao encontro de um contexto teórico/clínico específico. É evidente que essa questão não deixará de estar presente neste escrito – não se trata de depurar os interesses que necessariamente compõem uma perspectiva, mas de explicitar o recorte feito (bem como os problemas engendrados por ele) e reconhecer outras possibilidades.

A hegemonia da referência à linguística de Saussure, por sua vez, dificultou que outros ângulos pudessem ser empreendidos, obnubilando certos tipos de questões que não poderiam surgir sob esse prisma e engessando outras. Seguindo as indicações de Green (1984), uma tarefa importante para a psicanálise contemporânea é a de procurar perspectivas da linguagem que possam fazer uma ponte entre o discurso do paciente e a realidade extralinguística. Além dessa preocupação, outra questão decorrente do próprio pensamento de Green, que pode também ser aplicada à problemática da linguagem, diz respeito ao fato de que, por vezes (e na maior parte das vezes), privilegia-se o aspecto intrapsíquico nas discussões sobre esse tema. De maneira geral, a preocupação em torno da linguagem reside principalmente na relação entre “a linguagem e ‘processos internos’” (GREEN, 1984, p. 23). O outro lado da moeda, todavia, não fica para trás, trata-se do destaque dado à linguagem enquanto elemento externo que deve ser

¹⁸² Green (1984) não se propõe a criticar uma espécie de reducionismo que se faz ao se escolher um interlocutor específico – nenhum caminho sobreviveria a esse tipo de crítica –, mas a discutir qual espécie de reducionismo escolhe-se fazer e quais são os problemas gerados pela escolha.

¹⁸³ Pode-se destacar as contribuições de Bally, Martinet, Benveniste, Jakobson, Chomsky, Wittgenstein, Austin, dentre outros.

apreendido pelo psiquismo¹⁸⁴. Interno ou externo são, nesse caso, apenas perspectivas diametralmente opostas.

Diante desse quadro, muito embora seja possível subtrair do texto esta questão, faz-se importante explicitá-la: algumas concepções diferentes (mas não necessariamente opostas) de linguagem são interlocutores (e alguns, talvez, antagonistas¹⁸⁵) para a discussão empreendida. Entre elas estão a perspectiva representacional da linguagem que pode ser apreendida do pensamento freudiano¹⁸⁶, uma concepção puramente mimética que comporta parte das considerações de Ferenczi, as discussões de Green (1984) sobre o assunto, as contribuições de Winnicott em torno da noção de símbolo e comunicação, as discussões empreendidas por Langer (2004) no mesmo âmbito e, principalmente, o campo aberto por Merleau-Ponty. No entanto, além de articular de diferentes formas desses interlocutores, para conceber a linguagem enquanto dimensão da experiência, uma pergunta é fundamental e deve ser o eixo condutor da discussão: que tipo de problema a noção de experiência coloca para pensar a linguagem a partir da psicanálise?

Se a linguagem for concebida (ou recortada) como uma dimensão da experiência, ela não pode corresponder a uma mera comunicação ou expressão de uma realidade interna e nem a um produto externo que deve ser apreendido e serve como uma vestimenta para expressar o que está “escondido” no interior – posto que a própria noção de experiência desloca-se dessa polaridade. Retomando o constante diálogo com a fenomenologia, uma das razões para essa impossibilidade conceitual diz respeito ao fato de que, assim como a consciência, a linguagem é considerada intencional, ou seja, articula-se obrigatoriamente a um objeto. Nesse sentido, o

¹⁸⁴ Nesse âmbito, Green (1984) propõe uma concepção de linguagem que funciona como mediadora em relação ao extralinguístico a partir de um terceiro nascido da comunicação entre analista e analisando chamado de objeto discursivo. Trata-se de uma espécie de terceiro objeto substituível comparável ao objeto edípico. Os processos terciários – mecanismos de articulação entre os processos primários e secundários, caracterizados por ligamentos-desligamentos-religamentos – articulam o aparelho de linguagem (que pode, na análise, consistir no *setting*) e o aparelho psíquico. Através da associatividade e, para além da palavra, Green indica que a linguagem na psicanálise não está vinculada nem ao locutor, nem ao destinatário, mas à criação de um terceiro ausente – que está associado a um terceiro objeto, mas também ao enquadre. Muito embora a perspectiva de Green sobre a linguagem aponte para aspectos interessantes (principalmente no que concerne ao afeto e a representação), outras questões, que deslocam a linguagem de uma dimensão edípica, de um esquema representativo – e o irrepresentável – são importantes para a discussão da linguagem enquanto dimensão da experiência e não coincidem totalmente com a perspectiva de Green.

¹⁸⁵ É interessante notar que, na construção de um personagem, o antagonista serve sempre como referência central. Aqui a questão será a mesma: a discussão de linguagem empreendida não seria possível sem seus antagonistas – estes são, por assim dizer, condição necessária para o delineamento do caminho.

¹⁸⁶ É evidente que essa perspectiva consiste em uma espécie de “cachorro morto” no qual se continua batendo. Mas por que prosseguir nessa tarefa? A importância dessa insistência consiste no fato de que muitas vezes aquilo que expulsamos pela porta da frente, retorna pela porta de trás. Isto é, muito embora seja evidente que a psicanálise (mesmo Freud) tenha aberto caminho e, de certa forma, ultrapassado o privilégio da representação, no que concerne à linguagem, muitas vezes, essa problemática retorna sem que haja muita problematização.

ato de denominar um objeto não se dá nunca em termos de precedência de seu reconhecimento perceptual. Nas palavras de Merleau-Ponty:

A denominação dos objetos não ocorre após seu reconhecimento, ela é o próprio reconhecimento. Quando fixo um objeto na penumbra e digo: é um pincel, não há no meu espírito um conceito de pincel sob o qual eu subordino o objeto e que, por outro lado, se encontre ligado por uma associação frequente com a palavra pincel, mas a palavra conduz seu sentido e, ao impô-lo ao objeto, fornece-me a consciência de tê-lo atingido. (1945/2015, p. 207)

Logo, a intenção de significar não se acha fora das palavras ou ao lado delas, é a expressão que permite uma coincidência entre intenção e a palavra. A intenção dá vida às palavras e, como resultado dessa animação, as palavras e toda linguagem encarnam uma intenção que compõe o sentido – destaca-se aqui um dos eixos centrais da definição da linguagem enquanto uma dimensão da experiência. Ela não é um veículo do sentido que, por sua vez, não é unicamente linguístico – o sentido e a linguagem guardam uma articulação (e uma não hierarquia) em relação às outras dimensões da experiência – questão que retornará ao longo desse tópico. Destaca-se, portanto, a língua falada ou viva e o seu valor expressivo que não se reduz à soma dos valores expressivos pertencentes a cada elemento da cadeia verbal¹⁸⁷ (MERLEAU-PONTY, 1960/1991). Não à toa no ensaio sobre a linguagem (intitulado “A linguagem indireta e as vozes do silêncio” e encontrado em “Sinais” [MERLEAU-PONTY, 1960/1991]) que foi revisitado em grande parte no livro póstumo “A prosa do mundo” (1969/2002), Merleau-Ponty recorre à linguagem da pintura como meio de tornar mais evidente suas próprias concepções sobre a linguagem – destacando a dimensão de ato de expressão.

Mais uma vez, é possível fazer uma articulação ao pensamento de Ogden (1997) que inicia um texto sobre a linguagem na psicanálise chamando atenção para a importância da vitalidade no uso da linguagem, isto é, para sua possibilidade expressiva que não se encerra no significado das palavras. Assim como Merleau-Ponty¹⁸⁸, o autor (OGDEN, 1997) enfatiza o ato de expressão através da linguagem, articulando com a literatura na qual “a experiência humana não está apenas sendo descrita, mas está sendo criada no efeito produzido pelo escritor sobre o leitor” (p. 34). Nesse âmbito, a linguagem deve ser concebida na psicanálise pela sua dimensão expressiva (uma das dimensões possíveis) e não apenas como uma ferramenta que pode engendrar o sentido ou que esconde algo velado¹⁸⁹. A linguagem guarda, portanto, algo de uma

¹⁸⁷ Nota-se, nesse ponto, uma impossibilidade de conceber a linguagem de uma perspectiva atomista, como pode-se depreender de certos aspectos do pensamento freudiano.

¹⁸⁸ Em um artigo bastante interessante, Reis (1999) aproxima as concepções de Ogden à filosofia de Merleau-Ponty, destacando, entre outras questões, a problemática da linguagem.

¹⁸⁹ É justamente nesse sentido que se pode discutir uma concepção de inconsciente que não está escondido nas palavras.

experiência sensível e, enquanto tal, não pode ser concebida como uma atividade representativa. Isto é, dessa perspectiva, ela não diz respeito a operações de representação expressa dos objetos, mas consiste em um ato de expressão articulado à experiência pré-reflexiva, tal como outros (como a pintura de que Merleau-Ponty utiliza-se bastante para delinear melhor a sua concepção de linguagem). Uma dimensão expressiva, todavia, não quer dizer que é a expressão de algo interno; pelo contrário, sua expressão dá-se no ato mesmo da fala¹⁹⁰.

Ora, se a linguagem não é expressão de uma realidade interna, ela não pode ser uma vestimenta do pensamento – a independência entre esses dois domínios consiste em um argumento importante para a concepção de linguagem enquanto experiência. Muito embora, conforme destacado anteriormente, a linguagem seja concebida na teoria freudiana como veículo do pensamento, mesmo em Freud, é possível encontrar uma espécie de separação entre representação (*Vorstellung*) e pensamento (*Gedanke*) – apesar dessa questão não ser mais desenvolvida no que concerne à linguagem. Os processos perceptivos engendram a representação (ou, no decorrer da obra freudiana, a força pulsional como outro polo dessa produção) e o pensamento consiste em um processo articulado a elas. A ativação ou inibição desses complexos representacionais é chamada por Freud de “processo de pensamento”. Dessa forma, o pensamento, para Freud, pode ser concebido como a contrapartida psíquica da ação, uma vez que ele corresponde a deslocamentos de energia mental que visam a descarga motora da excitação. O pensamento, todavia, pode prosseguir sem ser expresso em forma linguística – assinalando sua independência em relação à linguagem. Para Freud, pensamento e linguagem são dois domínios diferentes que podem ou não se entrecruzar.

No entanto, dessa perspectiva, é possível ainda delinear uma relação causal entre esses dois polos: muito embora o pensamento não coincida com a linguagem, ele só pode ser expresso por ela. Nas palavras de Freud:

(...) estando ligadas a palavras, as catexias podem ser dotadas de qualidade mesmo quando representem apenas relações entre apresentações de objetos, sendo assim incapazes de extrair qualquer qualidade das percepções. Tais relações, que só se tornam compreensíveis através de palavras, constituem uma das principais partes dos nossos processos de pensamento. (1915/1974d, p. 231)

Dessa perspectiva, a linguagem – realidade externa introjetada no psiquismo – permitiria apreender o sentido do pensamento – realidade interna. A linguagem seria como uma ponte entre duas realidades. É curioso destacar que em 3 de março de 1909, o Dr. Alfred Bass, diante de Freud, Adler, Federn, Hitschmann, Rank, Sadfer e Steiner, apresentou uma conferência sobre

¹⁹⁰ Seria possível fazer uma articulação dessa perspectiva à noção de jogos de linguagem de Wittgenstein (1994). Isso, porque, *grosso modo*, essa noção reafirma uma articulação entre linguagem e realidade, colocando em relevo a linguagem enquanto atividade ou de uma forma de vida e não um veículo de expressão de uma realidade interna.

a palavra e o pensamento. Muito embora o conteúdo dessa exposição não tenha tornado-se conhecido (Freud caracterizou-o como de uma força sugestiva enorme), ela resultou em um comentário de Freud que problematiza a articulação entre linguagem e pensamento:

“tudo que nós sabemos do pensamento consciente é sua expressão verbal. A questão que se coloca é então de saber se os processos têm lugar em outro domínio para além da escolha de palavras, ou se o campo de batalha é anterior a este ou ainda se a luta se coloca ao longo do caminho. O modo de expressão porta, então, a marca de todas estas características de luta” (FREUD, 1909 apud GREEN, 1984, p. 21)

Green (1984) afirma que o apoio que Freud faz na linguagem pode ser justificado a partir da explicação da sua dupla estrutura. De um lado, a linguagem, pelos laços que ela guarda com o pensamento, será capaz de transformar o psiquismo em uma dimensão assimilável; de outra parte, a linguagem só chegará a esse resultado em duas condições: se certos aspectos estiverem em contato com uma parte do psiquismo, regido por processos diferentes daqueles que governam o pensamento, e se estes processos forem ao menos parcialmente convertíveis em pensamento – permitindo, assim, uma abertura para uma inversão em relação à simples assertiva de que a linguagem expressa o pensamento.

Retomando a própria noção de experiência discutida ao longo deste escrito, é preciso lembrar que a experiência não é fruto de um pensamento e nem pertence a um sujeito. Tomando mais uma vez a filosofia de Merleau-Ponty como uma espécie de farol quando os caminhos tornam-se obscuros, da perspectiva do filósofo, a linguagem não transmite uma realidade já constituída que “pescamos” com os signos linguísticos; dito de outra forma:

(...) se a palavra pressupusesse o pensamento, se falar fosse, desde o começo, juntar-se ao objeto por uma intenção de conhecimento ou por uma representação, não se poderia compreender por que o pensamento tende para sua expressão como para seu acabamento, por que o objeto mais familiar nos parece indeterminado enquanto não encontramos seu nome, por que o sujeito pensante, ele próprio, revela-se numa espécie de ignorância de seus pensamentos enquanto eles não são formulados para si ou mesmo pronunciados e escritos, como o demonstra o exemplo de tantos escritores que começam um livro sem saber exatamente como ele se concluirá. (MERLEAU-PONTY, 1945/2015, p. 206)

Afirmar que a linguagem seja expressão do pensamento é sustentar uma concepção implícita de certa consciência interiorizada – questão justamente diante da qual a noção de intencionalidade na fenomenologia posiciona-se de outra forma. Se concebermos a linguagem como expressão do pensamento, este passa a ser considerado como uma realidade fechada sobre si mesma e inacessível a um conhecimento externo – a não ser quando expresso enquanto linguagem. Disso decorreria a possibilidade de conceber o pensamento como uma realidade interna anterior à expressão, fomentando uma espécie de “ilusão de uma vida interior”. (MERLEAU-PONTY, 1960/1991, p. 249). Para Merleau-Ponty, o pensamento não é interior, ele não está fora do mundo e nem fora das palavras – a palavra deixa de ser uma maneira de

designar o objeto ou o pensamento para se tornar a presença do pensamento no mundo sensível, não sua vestimenta, mas seu corpo (ou sua corporeidade, posto que não se trata da expressão de uma individualidade). Essa perspectiva, que não associa a linguagem como expressão do pensamento e, logo, não concebe o pensamento como uma atividade interna e individual, deixa aberto um caminho para melhor definir a linguagem como uma dimensão da experiência, posto que não a circunscreve nem como interna, nem como externa¹⁹¹.

Diante desse quadro, é possível afirmar que a linguagem não corresponde a uma vestimenta do pensamento – mas a um prolongamento do corpo e sua expressão é concomitante ao gesto. A linguagem, assim como a visão, o olfato e o tato, é primeiramente percepção até o ponto de sedimentar pensamentos. Merleau-Ponty aponta para uma coincidência entre o mundo da percepção e o mundo humano – um modo de articulação entre essas duas dimensões é a linguagem. O mundo da percepção já é ele mesmo linguagem e, por isso, o filósofo pode falar de uma prosa do mundo – não porque a linguagem liga o homem ao mundo, mas porque ela é um corpo que estende ao campo do não-ser aquilo que já vivia de modo anônimo no campo do ser. Assim como o visível toca algo do invisível, a linguagem está intimamente articulada ao silêncio.

Diante desse quadro, muito embora essa perspectiva guarde diferenças¹⁹² em relação àquela discutida a partir da teoria ferencziana, é possível traçar um ponto em comum: a

¹⁹¹ Partindo desta perspectiva, seria possível depreender outras articulações entre pensamento e linguagem na psicanálise abertas pela possibilidade de conceber o pensamento como uma atividade não necessariamente interna e independente em relação à linguagem. Uma vez que o objeto central deste capítulo não diz respeito ao pensamento, mas à linguagem, sendo o pensamento importante apenas na medida no modo de articulação em relação a ela, não pretendo realizar uma análise mais aprofundada sobre a problemática do estatuto do pensamento – embora reconheça que se trate de uma discussão um tanto rica. Destaco aqui a noção de pensamento de Bion (1962/1991) que discute a origem e a natureza dos pensamentos, isto é, a maneira pela qual os pensamentos tornam-se pensamentos. Sua concepção sobre o pensar aproxima-se da sua noção de experiência. Para o autor (BION, 1962/1991), pensar é de saída, sobretudo, pensar a realidade do funcionamento mental do outro. Trata-se primeiramente de transformar, através do aparato psíquico do outro, os “elementos alfa” em elementos metabolizáveis – “beta”. A origem do pensamento, articulada ao mecanismo de identificação projetiva, desloca o pensar de uma atividade solipsista ou internalista para além da sua dinâmica – o próprio conteúdo do pensamento não é algo próprio. Não à toa, para Bion, os pensamentos estão à procura de pensadores. Outro autor que possui uma discussão interessante sobre o pensamento, diz respeito à Anzieu. Para o autor, é do Eu-pele que se pode pensar. Assim como Bion, Anzieu afirma que se pensa de saída com os pensamentos de outro. O “pensar” (ele prefere usar a expressão “o pensar” ao invés de “o pensamento”) é gerado no psiquismo por analogia e homologia com a estrutura do corpo e, especialmente, da pele – de si e do outro. Trata-se de uma espécie de delimitação e transgressão, de permitir e conter o contato. Para pensar não é possível nem muita, nem pouca excitação externa. Isso, porque o pensar consiste em uma espécie de para-quantidade. A constância do pensar equilibra a inconstância do eu. Nesse sentido, a atividade de pensar permite uma reparação simbólica da descontinuidade da relação do sujeito e os objetos. Ele ancora-se na sensorialidade e enraíza-se na reflexibilidade da pele – para Anzieu (1974), todo pensamento é um pensamento do corpo.

¹⁹² A diferença consiste, sobretudo, no apoio de Merleau-Ponty à separação entre significado e significante sustentada por Saussure. Desta perspectiva, não seria possível articular o significado a uma concepção mimética, posto que, concebido desta forma, ele não seria considerado arbitrário e, conseqüentemente, perderia a dimensão de uma dialética sem síntese entre sedimentação e inovação.

linguagem está no mundo¹⁹³. Mas, se a linguagem está no mundo, ela seria anterior ao sujeito? Ela estaria por toda parte? Nesse âmbito, Merleau-Ponty (1960/1991) lança mão de uma espécie de dialética sem síntese entre a sedimentação e a inovação. Isso, porque ela é anterior ao sujeito, mas só existe, paradoxalmente, pois é recriada constantemente pelo ato mesmo de expressão. Esse processo pode ser mais bem compreendido na distinção feita pelo filósofo entre fala falante e fala falada. Merleau-Ponty (1945/2015) remete a primeira à linguagem em estado nascente, como um ato instituinte e criativo. A segunda, por sua vez, é articulada à linguagem sedimentada, constituída por significações correntes e pelas demais formas de expressão de um dado meio sócio-cultural – as duas dimensões permanecem em tensão.

Essa dialética sem síntese entre sedimentação e inovação considera tanto o aspecto cultural e herdado dos significados, como sua necessária e constante articulação à criação no ato de fala. Nesse sentido, o filósofo enfatiza a linguagem como passível de exprimir “alguma coisa que nunca haviam dito” (MERLEAU-PONTY, 1960/1991, p. 80). É a possibilidade do ato de fala (ou de expressão) que é capaz de tocar algo do silêncio – por isso pode afirmar que “toda linguagem é direta ou alusiva e, se quisermos, silêncio” (p. 54). Essa possibilidade de tocar o silêncio condiciona tanto a primeira fala da criança como a fala do escritor, tanto a construção do vocábulo como a do conceito. Temos, então, mais uma pista para melhor conceituar a linguagem como uma das dimensões da experiência, posto que ela (a experiência) necessariamente está associada a um processo de diferenciações e indiferenciações – o que poderia ser aproximado da noção de dialética sem síntese entre sedimentação e inovação apresentada por Merleau-Ponty.

Diante desse quadro, é possível circunscrever algumas diretrizes retiradas do pensamento de Merleau-Ponty que ajudam a melhor caracterizar a linguagem enquanto experiência: ela possui uma estreita articulação com a percepção (posto que não é fruto ou roupagem do pensamento, mas está no mundo), destaca-se seu aspecto expressivo como na experiência estética em geral, ela é usada como usa-se o corpo e, em uma dialética sem síntese, há uma constante articulação entre o silêncio e a linguagem, entre sedimentação e inovação. Dessa perspectiva, a linguagem não pode ser circunscrita como a tradução de um pensamento, nem o sujeito falante como tradutor dos objetos do mundo¹⁹⁴. Não diz respeito, portanto, ao

¹⁹³ Outro ponto de articulação à perspectiva ferencziana sobre a linguagem que retornará com mais detalhes adiante diz respeito à sua dimensão mimética. É evidente que uma crítica à pura imitação é empreendida, no entanto, é inegável uma dimensão da mimesis na gênese da linguagem.

¹⁹⁴ É interessante perceber um movimento mais amplo da fenomenologia em relação à filosofia cartesiana, posto que se a linguagem for considerada expressão do pensamento, há um privilégio e anterioridade do “eu penso” em relação à expressão.

redução das significações, ou uma ferramenta privilegiada para acessar o sentido – a linguagem enquanto dimensão da experiência não é um instrumento pronto para ser usado e nem mesmo algo que surge espontaneamente como imitação do mundo.

No entanto, para de fato caracterizar a linguagem enquanto experiência algumas questões ainda estão em aberto: como se começa a experimentar essa dimensão? Como poderíamos, então, caracterizar a possibilidade de experimentar a linguagem? Para ao menos delinear discussões possíveis diante dessas perguntas espinhosas, um caminho interessante pode ser retomar um de nossos principais interlocutores na psicanálise – é nesse sentido que a psicanálise não consiste apenas em uma possibilidade de ilustração das concepções já apresentadas, mas engendra uma contribuição importante para o campo. Muito embora Winnicott não tenha sido um psicanalista que se dedicou mais profundamente à problemática da linguagem, a questão da comunicação está presente na sua obra em diversos aspectos e pode fornecer subsídios para pensar a linguagem enquanto experiência e, mais especificamente, a problemática de sua gênese.

4.2. A linguagem como uma dimensão da experiência

Conforme aponta Barone e Coelho Jr. (2007), na obra de Winnicott, toda a constituição dos aspectos iniciais do *self* do bebê é articulada com base nas possibilidades inaugurais de comunicação entre ambos. É evidente que não seria possível falar de comunicação da mesma maneira nas diferentes dimensões da experiência: em cada uma delas destaca-se um aspecto específico da comunicação, aspectos esses que se sobrepõem e não se organizam de maneira hierárquica. Isso, porque a experiência de ser, por exemplo, é caracterizada pelo processo de diferenciações e indiferenciações sem muita estabilidade enquanto fronteiras móveis e flutuantes e, portanto, não há uma comunicação explícita. Já a experiência de fazer¹⁹⁵, na qual há a possibilidade de se experimentar um *self* com fronteiras móveis em relação ao mundo e, conseqüentemente, um objeto objetivo, novos modos de comunicação (talvez mais explícitos) são engendrados, entre eles a linguagem. Essa constitui, portanto, um modo de comunicação privilegiado articulado à experiência de fazer, mas guarda necessariamente uma relação de

¹⁹⁵ É preciso lembrar que essas dimensões coexistem e tal separação é um tanto artificial, mas serve para fins didáticos. A noção de comunicação mimo-gesto-postural de Roussillon (2011b), por exemplo, destaca outras dimensões da comunicação neste contexto.

continuidade e não hierarquia com os outros modos de comunicação e conseqüentemente atualiza as outras dimensões da experiência¹⁹⁶.

O que é chamado de comunicação, no entanto, não é evidente: muito embora comunicar-se pareça remeter à possibilidade de algum tipo de troca entre dois ou mais polos separados (ou apartados) que expressam realidades ou perspectivas particulares, na teoria winnciottiana¹⁹⁷, é possível delinear uma noção de comunicação que não está articulada a uma intenção de expressar uma realidade interna. Mas, então, como se dá essa comunicação¹⁹⁸?

Se comunicar-se não diz respeito à expressão de uma realidade interna, não pode ser fruto de uma vontade ou necessidade de expressar estados de humor ou tensão – como muitas vezes são pensados o grito e os movimentos motores a partir da experiência de satisfação. O aspecto mais ruidoso da comunicação, posto que para Winnicott a comunicação também é silenciosa, é composto por toques, olhares, balbulceios, sons etc¹⁹⁹. Esse tipo de comunicação não consiste em uma expressão de uma realidade interna, mas diz respeito a diferentes aspectos da expressão até a sua articulação à transicionalidade – quando a comunicação, conforme será discutido adiante, pode tornar-se simbólica.

No entanto, outra pergunta se faz importante nesse contexto, pergunta essa que é um divisor de águas para a noção de linguagem: toda comunicação é linguística? Caso negativo, qual seria a especificidade da linguagem? A hipótese aqui, ancorada na teoria winnicottiana e com base principalmente nas considerações de Merleau-Ponty e Suzanne Langer (2007), é que a linguagem decorre de um tipo de comunicação sensorial e, por isso, guarda sempre esse caráter, mesmo após aparentemente se tornar uma função superior. Mas como se dá esse

¹⁹⁶ É importante considerar que a linguagem atualiza outras dimensões da experiência, mas não as esgota. Isso implica dizer que há experiência sem linguagem e que não há linguagem (a não ser em termos de defesas paradoxais) sem experiência.

¹⁹⁷ Faz-se evidente o fato de que a possibilidade de modos de comunicação que não dizem respeito à intenção de expressar uma realidade interna não é uma exclusividade, no campo psicanalítico, da teoria winnicottiana. Para além da possibilidade, intuída por Freud e desenvolvida por Ferenczi, de comunicação entre inconscientes (que não deixa totalmente clara essa perspectiva), é impossível não destacar a noção de identificação projetiva caracterizada primeiramente por Melanie Klein como uma dimensão da posição esquizo-paranóide e melhor desenvolvida por Bion – autor que de fato explora seu aspecto comunicativo de diferentes formas.

¹⁹⁸ É importante destacar que Winnicott pressupõe uma constante tensão (necessária) entre comunicação e não comunicação. Na dimensão da expressão criativa do verdadeiro *self*, algo da não comunicação é necessário, bem como no *setting* analítico. Esse tipo de questão coloca-se mais explicitamente em certos tipos de comunicação. Por exemplo, em relação aos novos modos de comunicação que surgem na transição de relacionar-se com objetos subjetivos para relacionar-se com objetos objetivos, Winnicott afirma: “aquí aparecem duas coisas novas, o uso e o prazer individual de modos de comunicação, e o *self* individual que não se comunica, ou o núcleo pessoal do *self* que é um verdadeiro isolado” (WINNICOTT, 1963/1990a, p. 182). Trata-se de uma situação paradoxal, na medida em que duas necessidades distintas do *self* individual são circunscritas: a de comunicar-se e a de manter-se isolado. Essa questão abre espaço para conceber um tipo de não-comunicação que representa um aspecto saudável do diálogo entre a mãe e o bebê, assim como entre o analista e o paciente. No entanto, a gênese dessa comunicação não precisa ser entendida como formulação das necessidades naturais.

processo de passagem de certo tipo de comunicação e não comunicação para a linguagem? E qual seria a diferença entre esse tipo de comunicação e a linguagem?²⁰⁰

De saída, é interessante destacar a curiosa afirmativa de Merleau-Ponty (1960/1991) de que toda linguagem é, sob certo sentido, maternal. Seguindo a perspectiva do filósofo, a forma inicial da linguagem em seu aspecto verbal diz respeito a uma espécie de canto enquanto comunicação afetiva e, logo, expressiva – comunicação essa que, da perspectiva winnicottiana, aproximar-se-ia de certa comunicação entre mãe e bebê²⁰¹. Nas palavras do filósofo: “descobriu-se, então, que as palavras, as vogais, os fonemas são maneiras de cantar o mundo e que eles são destinados a representar os objetos não como acreditava a teoria ingênua da onomatopeia, em razão de uma semelhança objetiva, mas porque eles deles extraem e, no sentido próprio da palavra, exprimem a essência emocional” (1945/2015, p. 218)²⁰². Ora, ao invés de constituir simples imitações do mundo, os sons e, finalmente, as palavras²⁰³ surgem articulados a outros tipos de comunicação como atos de expressão.

Não é difícil entender a importância dada por Merleau-Ponty nesse contexto para a linguagem literária e, particularmente, à linguagem poética no sentido de esclarecer a problemática de suas origens, pois “tornar-se um escritor é aprender uma linguagem pessoal, é criar uma língua e um público para si, é, então, recomeçar, em um nível superior, a criação da

²⁰⁰ Muito embora a pergunta nem sempre seja colocada dessa forma, a questão da gênese da linguagem é bastante discutida em diferentes campos de saber (notadamente a psicologia do desenvolvimento). De uma maneira geral, poderíamos fazer uma espécie de sistematização dessas teorias em termos de teorias cognitivistas (que teriam como principal representante o pensamento de Piaget), teorias comportamentalistas (inicialmente desenvolvidas por Watson), teorias inatistas (com Chomsky como um grande nome) e teorias sócio-históricas (que têm como principal representante Vygotsky).

²⁰¹ É importante destacar que o interesse de Merleau-Ponty no que concerne às origens da linguagem, não diz respeito a uma pretensão desenvolvimentista. O retorno à origem da linguagem é, na verdade, um recurso metodológico que visa marcar sua indissociação em relação a uma dimensão da experiência pré-reflexiva. É exatamente nesse sentido que essa discussão será proposta aqui.

²⁰² Essa citação foi retirada do livro “Fenomenologia da percepção” (MERLEAU-PONTY, 1945/2015). No entanto, as considerações de Merleau-Ponty em tomo do problema da aquisição individual da linguagem encontram-se, principalmente, em dois de seus cursos: “*La conscience et l'acquisition de langage*” e em “*Les relations avec autrui chez l'enfant*”, ambos publicados no “*Bulletin de Psychologie*”, de 1964.

²⁰³ É interessante notar, como aponta Guerra (2017), que Manoel de Barros dedicou-se a trabalhar, sobretudo, o que ele chama de “a infância da língua”, ou seja, a experiência de polissensorialidade em um poema – “o lagarto pode lambe o lado azul do silêncio?”

linguagem” (1969/2002, p. 252)²⁰⁴. Apoiando-se nas contribuições de Jakobson²⁰⁵, Merleau-Ponty aponta para uma rearticulação do problema da aquisição da linguagem. Ao invés de colocar essa questão sob a perspectiva de produção e articulação das palavras, considera-o em termos de assimilação de fonemas – retirando a questão da noção de significado, como poderia estar implícito nas teorias que se calcam em uma concepção onomatopeica. Os fonemas não se referem a nenhum significado, mas são elementos da linguagem que diferenciam as palavras. Há assim uma correlação estreita entre a adoção do sistema fonético em si e sua função de expressão.

As considerações de Langer (2004) vão ao encontro dessa perspectiva. No entanto, a filósofa fundamenta a questão a partir de uma discussão filogenética. Isso, porque, segundo Langer (2004), o canto e a dança são os fundamentos da linguagem verbal, posto que as expressões individuais e coletivas nesse formato foram aos poucos sendo usadas como uma espécie de comunicação na coesão dos grupos. Isso, porque o humano, desde o princípio, emite sons deliberadamente – fato que nos distingue, por exemplo, dos primatas superiores que não apresentam uma sofisticação da laringe ao ponto de emitir espontaneamente balbucios, muito embora apresentem certas tendências de transformação simbólica da experiência através de gestos. A vocalização e os gestos não são, assim, funcionais, mas uma forma de expressão, de comunicação – não no sentido de comunicar necessidades interiores, mas de expressão – que aos poucos foram tornando-se formas simbólicas, que não substituem a expressão, mas que a interpenetra completamente.

Nesse ponto, Langer (2004) faz um paralelo entre o surgimento de rituais e cantos simbólicos com a magia e as formas de feitiço que comportam uma estreita relação entre as palavras e as coisas – um símbolo, neste contexto, não possui um significado propriamente dito. O canto e a dança dos rituais constituem uma espécie de brincadeira, de jogo: ruídos tais como a batida rítmica e as palmas serviam para enfatizar o ânimo lúdico, a voz poderia ser usada

²⁰⁴ Seria possível – e bastante interessante – dar continuidade a essa linha de raciocínio, buscando autores na literatura que colaboram com esse argumento (de certa forma, pode-se dizer que, por exemplo, a discussão que Lacan [1975/2007 – seminário 23] fez a partir da literatura de Joyce permitiu uma riqueza enorme no que concerne à linguagem, inconsciente e psicose – principalmente com a noção de *sinthoma*). Mesmo sem ter espaço para aprofundar essa discussão aqui – espero poder fazê-la em outro momento – um poeta que poderia deixar, de outra perspectiva, mais palatável esta questão seria Paul Celan e sua obra, evidentemente. Este trecho do texto de agradecimento do primeiro prêmio recebido em Bremen em 1958 dá uma ideia da enorme riqueza que essa interlocução com os poetas pode fornecer: “o poema, sendo como é uma forma de aparição da linguagem, é por isso de essência dialógica, o poema pode ser uma garrafa lançada ao mar, abandonada à esperança – decerto muitas vezes ténue – de poder um dia ser recolhida numa qualquer praia, talvez na praia do coração. Também nesse sentido os poemas são um caminho: encaminham-se para um destino (...) para um lugar aberto, para um tu intocável.” (CELAN, 1996, p. 68).

²⁰⁵ O linguista coloca questões interessantes sobre essa articulação entre a linguagem e os sons na relação mãe e bebê principalmente no livro “Linguística e comunicação” (JAKOBSON, 2008).

como tambor para atrair a atenção e acentuar o ritmo e, assim, como o poder de uma mudança de intensidade para destacar algumas notas que, por sua vez, seriam acompanhadas de movimentos e danças pantomímicas²⁰⁶. Segundo Langer (2004), a centralização de certas festividades ao redor de fatos específicos (indivíduos, acontecimentos) engendraria a associação coletiva entre certos ruídos e gestos a acontecimentos, fazendo com que determinados grupos rítmicos de sílabas e gestos fossem aos poucos ganhando o caráter de símbolo. Essa perspectiva afirma que a linguagem, com seu valor simbólico, em sua origem é conotativa ou metafórica e posteriormente denotativa – ao liberar o símbolo da sua produção inicial, permitindo a possibilidade de seu uso deliberado para além da situação que a gerou.

Diante dessas considerações, pode-se dizer que, da perspectiva de Langer (2004), a linguagem tem uma origem filogenética no jogo expressivo de vocalização e dança que culmina coletivamente em rituais e em símbolos que poderão ser usados para além do seu contexto criador. Muito embora essa posição seja controversa, sendo alvo de inúmeras críticas, suas noções de símbolo e gênese da linguagem, articuladas ao pensamento de Merleau-Ponty, ajudam a melhor traçar um caminho para enfim caracterizar a linguagem enquanto dimensão da experiência.

Retomando essa questão de uma perspectiva ontogenética é preciso perguntar-se como, partindo da vocalização, gestualização, audição etc. – que configuram o aspecto comunicativo entre o bebê e a mãe (conforme discutido anteriormente) –, pode advir uma atividade simbólica. Para Langer (2004), é preciso que haja uma espécie de dinâmica interativa – questão bastante evidente quando se pensa a linguagem distante de um instinto linguístico que tem lugar no contato com o mundo. No entanto, da perspectiva da experiência, não seria possível pensar em uma simples troca – o som, ou o gesto que sai de um polo e é recebido pelo outro, esse processo não diz respeito a dois polos separados que interagem. Nesse ponto, será necessário retomar a teoria de Winnicott no que concerne ao surgimento do símbolo, posto que ele o articula a um processo de diferenciações e indiferenciações, de semelhanças e diferenças.

Ora, ao retomar as considerações desenvolvidas no capítulo anterior, no que concerne à possibilidade de criação do símbolo da perspectiva da experiência de fazer, conduz necessariamente a sua articulação à transicionalidade. Se seguirmos a indicação de Stern (1989),

²⁰⁶ Certa vez, fui surpreendida por uma sensação de proximidade entre a dança afro brasileira (já mencionada no capítulo anterior com a qual sou bastante familiarizada) e o Butoh (dança japonesa sistematizada no final dos anos 70, mas com raízes nas danças orientais tradicionais) – ambas possuem um aspecto de expressão pantomímico que atravessa este processo de passagem do canto e da dança que pode culminar no simbolismo. A dança dos orixás é um exemplo deste percurso atravessado pelo simbolismo: cada movimento é necessariamente remetido a um orixá e seus elementos.

a palavra é “descoberta” ou “criada” pelo bebê como um fenômeno transicional (um balbucio; uma sílaba ou duas, que se repetem; vocalizações ou subvocalizações etc.) – essa perspectiva permite deslocar a possibilidade de expressão de um pertencimento ao “eu” ou a um “não eu” e articular um aspecto dessa criação à posição intermediária característica do espaço potencial. O som vocal (emitido e ouvido) ou o gesto, para se tornar um símbolo, precisa ser não apenas o canal de transmissão e expressão entre dois humanos, mas também algo que remeta a uma dimensão da experiência. Conforme aponta Merleau-Ponty (1964/2014), não se trata de uma simples emissão e resposta. O caráter imitativo é destacado – o sistema fonemático não se revela simplesmente como uma imposição do meio, mas como explicitação de uma intenção significativa de tipo dialético e não meramente causal²⁰⁷.

Seguindo as indicações de Anzieu (1997), o jogo de falar, ouvir, os gestos, os olhares, toques etc. compõem uma espécie de brincar – pode-se conceber um aspecto de jogo imitativo²⁰⁸. No entanto, retomando às proposições de Winnicott sobre o olhar da mãe enquanto espelho, essa imitação não pode ser considerada como equivalente a um espelho que reflete tudo, como um duplo, isto é, não se trata do bebê imitando os gestos da mãe e vice-versa, mas um processo de diferenças e semelhanças. O bebê não pode imitar a mãe totalmente e nem a mãe pode fornecer tudo a ser imitado pelo bebê – essa perspectiva só se torna uma brincadeira desde que componha um processo de diferenciações e indiferenciações²⁰⁹.

Seguindo na esteira de Winnicott, os sons e gestos podem constituir objetos que são ao mesmo tempo criados pelo bebê e uma concessão do ambiente, isto é, que são simultaneamente uma realidade interna e uma realidade externa²¹⁰. Podem caracterizar-se, portanto, como um objeto transicional e estarem articulados à zona intermediária, na qual são manipulados

²⁰⁷ É interessante notar que Merleau-Ponty (1964/2014) destaca a articulação entre os sentidos – o ouvido escuta, a pele sente de novo, o olhar constitui o gesto. Mas, particularmente no caso da fala, “nós somos sempre testemunhas de nossas próprias palavras” (1964/2014, p. 237).

²⁰⁸ Além de Ferenczi, o caráter imitativo da linguagem é enfatizado por diversos autores como, por exemplo, Piaget que discorre sobre uma ecopraxia e ecolalia – algumas diferenças em relação a esse autor serão traçadas ao longo do texto: a primeira delas diz respeito ao questionamento, já feito por Anzieu (1997), da necessidade de usar o prefixo eco para a imitação característica da aquisição da linguagem. Seria uma repetição como um eco? Da perspectiva da experiência, será destacado um processo de diferenciações e indiferenciações que não diz respeito a um simples eco – a dimensão do eco, pelo contrário, constitui uma defesa paradoxal.

²⁰⁹ Nesse contexto, no que concerne aos balbucios, uma questão que também se coloca no âmbito dos gestos fica mais evidente. Isso, porque os balbucios do bebê e da mãe são também ouvidos – o que implica necessariamente uma dupla via de contato com aquilo que é emitido e com o que se emite, permitindo enfatizar mais claramente as diferenças e semelhanças que comportam este processo. No que concerne aos gestos, pode-se destacar a visão e o toque, por exemplo, como contrapartidas menos óbvias.

²¹⁰ Gori (1997), ao fazer uma articulação parecida entre sons e gestos e os objetos transicionais, retoma a ideia de que o que especifica um objeto transicional não é o objeto em si – que guarda um caráter contingente –, mas a qualidade de posições que ele ocupa no psiquismo. O autor dá o exemplo de uma de suas filhas que durante muito tempo usava uma melodia simples (com as palavras papai, mamãe etc.) como meio de se acalmar, brincar e facilitar o sono.

criativamente como no brincar. Retomando a discussão realizada no capítulo anterior, o símbolo, da perspectiva winnicottiana, está intimamente ligado ao objeto transicional, posto que uma maneira de o conceber consiste em articulá-lo justamente à tensão entre a diferença que seja capaz de se fazer semelhança²¹¹. Para circunscrever melhor a natureza do símbolo, é preciso remetê-lo a uma espécie de dialética sem síntese de diferenciações e indiferenciações que compõe esse processo. É na articulação entre o silêncio e o brincar (de sons e gestos), em um processo de indiferenciações e indiferenciações, que se pode aos poucos criando a união e a separação característica do símbolo e, mais especificamente, do signo linguístico²¹². Isso, porque o símbolo, dessa perspectiva, está associado necessariamente a uma terceira área, posto que não é só uma união entre si e o outro, mas um processo de diferenciação e indiferenciação entre estes polos. Neste contexto, o símbolo é formado por um objeto que do ponto de vista de um observador exterior pareça ser obviamente exterior, mas que possa ser vivido como separado e distinto da criança. É preciso que haja a aceitação de tornar-se semelhante e diferente através do engajamento em uma relação de espelhamento e partilha de seus estados afetivos, mas que mantenha certa exterioridade – a linguagem consiste em um tipo de comunicação que passa pelo símbolo: linguagem e transicionalidade são indissociáveis. Isso, porque, assim como o objeto transicional, que guarda o caráter de símbolo, o signo linguístico é ao mesmo tempo algo a que se faz referência e algo referido. Pode-se dizer que o nome, enquanto símbolo, ou o gesto simbólico, tanto apresenta como representa o objeto e emerge desse contexto.

Em outros termos, nas origens, as palavras ou gestos circunscritos a algo assumem uma função nominativa, que é inerente ao impulso de apontar, indicar e criar²¹³. Ora, é evidente que a linguagem, enquanto simbólica, separa, mas também une e cria. Quando articulada a uma dimensão da experiência e ao espaço potencial, enfatiza-se a sua dimensão criativa e expressiva e não apenas informativa, sendo um dos processos engendrados na experimentação do

²¹¹ A concepção de linguagem aqui discutida está, portanto, intimamente próxima ao símbolo. No entanto, é preciso enfatizar que a noção de símbolo delineada neste escrito vai ao encontro das concepções winnicottianas (e também, de certa forma, de Suzanne Langer [2004]) – o que implica conceber o símbolo não como um substituto ou representante do mundo, mas como algo que seja capaz de ser diferença e semelhança simultaneamente, união e separação.

²¹² Nesse ponto, uma pergunta um tanto complexa faz-se presente: qual é a especificidade do signo linguístico? Muito embora não seja possível esgotar os diferentes caminhos para esta resposta – a linguística talvez o faça bem –, pode-se dizer que uma das características marcantes do signo linguístico trata-se daquilo que Merleau-Ponty denomina de lógica de sedimentação e inovação. O signo linguístico precisa ser criado, mas depende necessariamente de um arcabouço que o antecede – enfatizando uma dimensão social dos significados. Ademais, os signos linguísticos só existem em relação a outros signos linguísticos – o que implica pensá-los necessariamente como um conglomerado.

²¹³ Na mesma direção, Merleau-Ponty afirma que o gesto não necessariamente se limita a apontar um objeto, mas desenha-o e compõe-no. A palavra designadora – que seria destituída de afeto e de expressividade – diz respeito ao gesto que apenas indica ou aponta. O gesto em seu caráter criador, que esboça todo o contorno do objeto, articula-se à palavra expressiva.

verdadeiro *self*. A linguagem, enquanto uma das dimensões da experiência, comporta em sua simultaneidade as outras duas dimensões – constituindo-se ao mesmo tempo como uma experiência sensível e pré-reflexiva e uma experiência que permite fazer, brincar e criar fronteiras móveis e flutuantes em relação ao mundo.

Pode-se dizer, assim, que experienciar a linguagem articula-se a uma das formas de alcançar a capacidade de estar só na presença do outro²¹⁴, isto é, à possibilidade de experimentar fronteiras móveis e flutuantes em relação ao mundo. Já em Freud (1917/1976b), neste belo trecho, pode-se entrever essa dimensão de associação da linguagem com a possibilidade de experimentar separação e semelhança²¹⁵:

Enquanto encontrava-me no aposento ao lado, ouvi uma criança com medo do escuro dizer em voz alta: ‘Mas fala comigo, titia. Estou com medo!’ ‘Por que? De que adianta isso? Tu nem estás me vendo.’ A isto a criança respondeu: ‘Se alguém fala, fica mais claro.’ (p. 474)

Se a linguagem está articulada à possibilidade de experimentar separação e semelhança²¹⁶, enquanto uma dimensão da experiência, ela é indissociável de ao menos outras duas dimensões (de ser e fazer). Desse modo, posto que não há uma relação hierárquica entre essas dimensões, a linguagem enquanto experiência guarda uma articulação íntima (que jamais será abandonada) com modos de expressão pré-reflexivos – que podem, ou não, ganhar o caráter de símbolo a partir de seu uso no espaço potencial, tornando-se linguagem. Sendo assim, a linguagem atualiza a experiência de ser e constitui uma das possibilidades articuladas à experiência de fazer. Como uma dimensão da experiência, ela não recobre totalmente as outras dimensões – o que implica dizer que há experiência sem linguagem. Há, portanto, algo na experiência que não pertence à linguagem, mas, dessa perspectiva, isso que está de fora não é apenas o indizível ou seu resto necessário, é aquilo mesmo que pode constituir ou não e que se atualiza nela mesmo, isto é, outras dimensões da experiência.

Diante desse quadro, pode-se dizer que como uma dimensão da experiência, a linguagem é sensorial, estando articulada ao símbolo entendido como separação e união em relação ao mundo – e não algo que se constitui na ausência do objeto. Seu caráter simbólico

²¹⁴ Trata-se de um dos processos simultâneos com características específicas e não o único processo (vários outros foram discutidos no capítulo anterior).

²¹⁵ Destacaria também nesse trecho a possibilidade de discussão do caráter transmodal, destacado por Langer (2004), que a linguagem tem em sua origem. Assim como falar torna mais claro, as sílabas e gestos podem ter cores, sons, ritmos, tamanhos e formas.

²¹⁶ Nesse ponto, um comentário de Pontalis (2000), no contexto de formulação do seu conceito de in-fans é bastante pertinente. Em uma direção parecida com a discutida aqui, Pontalis (2000) afirma que os sons emitidos nos balbucios fazem parte do fluxo sonoro que conduz aos fonemas, mas, ao mesmo tempo, quando caracterizados como tal configuram o que o autor denomina de espécie de castração dentro e por meio da linguagem. Isso, porque a linguagem operada sobre o fluxo de sensações e de sons coloca em risco, com a sua tirania, a possibilidade de apagamento do mundo sensível que a constitui – deixando aberta uma espécie de cisão.

está ligado à sua situação paradoxal²¹⁷ entre interno e externo, posto que ela articula-se à transicionalidade e a possibilidade de construção de fronteiras móveis e flutuantes. A linguagem, portanto, está posta constantemente entre a fala falante, isto é, linguagem em estado nascente como um ato criativo, e fala falada, sedimentada, constituída por significações correntes e pelas demais formas de expressão de um dado meio sociocultural – processo esse que a impede de ser considerada uma atividade simbólica de um sujeito pensante. No entanto, para melhor definir a linguagem enquanto uma dimensão da experiência, é preciso delinear melhor o aspecto da corporeidade, do tempo e do sentido articulado a elas.

4.3. A linguagem e a corporeidade

Enquanto uma dimensão da experiência, assim como a linguagem não pode ser circunscrita como expressão de uma realidade interna (ou pensamento), ela não pode estar articulada a um corpo próprio, mas à corporeidade (como já definido anteriormente). De saída, todavia, é preciso destacar que as aproximações e separações entre corporeidade e linguagem não constituem uma problemática simples. Para os psicanalistas formados em uma tradição de pensamento não estruturalista, isto é, na qual a linguagem não consiste em uma estrutura propriamente dita, sua aproximação em relação ao corpo parece mais certa e evidente – ainda que bastante problemática e não claramente explícita. Na direção oposta, é preciso lembrar, conforme destaca Simanke (2007), que a linguagem quando pensada a partir da dialética hegeliana e do pensamento de Saussure, *grosso modo*, é entendida como uma ordem simbólica (composta de significantes e significados) que estrutura o inconsciente (enquanto uma cadeia de significantes) – o que implica uma perspectiva que separa claramente natureza e cultura. O corpo, torna-se, portanto, simbólico – sendo aquilo que remete à corporeidade não simbólica deixado para trás e retornando apenas como indizível que surge simultaneamente como resto do simbólico.

Conforme discutido anteriormente, é evidente que a linguagem limita, recorta e se articula ao silêncio; no entanto, o corpo e a linguagem nem sempre são considerados como dois polos de uma separação radical. Todavia, muito embora uma associação entre linguagem e corporeidade possa parecer evidente de uma perspectiva não estruturalista, nem sempre é fundamentada de maneira consistente e, principalmente, consensual. Isso, porque, no que

²¹⁷ Gori (1997) afirma que a situação paradoxal da linguagem diz respeito a seu caráter de dupla submissão ao corpo e ao código. Da perspectiva da experiência, todavia, com o apoio de Merleau-Ponty, corpo e código não são dimensões opostas ao ponto de criar um paradoxo.

concerne à problemática de articulação (veremos que essa palavra mesma engendra uma série de questões para a linguagem enquanto uma dimensão da experiência) entre a linguagem e o corpo, gera-se ao menos duas posições, senão opostas, ao menos contraditórias. A primeira delas²¹⁸ procura afirmar a vinculação entre essas duas dimensões a partir da postulação de uma linguagem corporal não necessariamente contraposta à linguagem (verbal), mas considerada um caso particular da linguagem: o corpo fala, a linguagem gestual, a linguagem do sensível, são expressões características dessa posição. Outra forma de dar um destino para o imbricamento entre linguagem e corpo consiste no alargamento (um pouco sem bordas definidas) da noção de linguagem, tornando tudo desde o princípio linguagem – toda comunicação, seja de qual natureza for, é considerada linguística.

Ora, seguindo as coordenadas traçadas para circunscrever uma perspectiva da linguagem como uma dimensão da experiência, nenhum dos dois caminhos são satisfatórios. Isso, porque, a linguagem enquanto expressão simbólica articulada à transicionalidade, não pode não estar *articulada* à corporeidade (o que implicaria uma impossibilidade de falar de linguagem corporal e linguagem verbal, posto que a linguagem é corporeidade) e também não pode recobrir todas as possibilidades de comunicação, uma vez que ela mesmo reatualiza aspectos comunicativos não simbólicos. Portanto, neste contexto, encontra-se de saída um falso problema: não faz sentido pensar em uma *articulação* entre linguagem e corporeidade, posto que é impossível concebê-las separadamente.

Conforme já destacado anteriormente, é possível encontrar em Freud uma associação entre a percepção e representação que, em última instância, permite intuir a íntima vinculação entre a linguagem e a sensorialidade. Pode-se enfatizar a afirmação de que as representações (tanto de objeto quanto de palavra – cada uma com a sua especificidade) consistem em um complexo associativo de representações heterogêneas, entre elas visuais, acústicas, táteis e cinestésicas – retomando a tão repetida máxima que afirma que uma palavra falada foi antes uma palavra ouvida. Essa perspectiva ganha ainda mais força a partir da segunda tópica na qual, conforme já discutido anteriormente, a percepção conquista um papel importante na constituição do psiquismo. De um lado, a força pulsional – que tem uma fonte corporal; do outro, as percepções, que são sensoriais. No entanto, muito embora seja necessária e, principalmente no “Projeto” (FREUD, 1950[1895]/1977f), explícita a participação do outro na

²¹⁸ O intuito aqui não é explorar essas posições mais a fundo, articulando em diferentes autores suas concepções de linguagem – isso seria um trabalho interessante mais à parte. O objetivo é tão somente comentar duas perspectivas observadas na teoria psicanalítica de modo que se possa discorrer sobre a linguagem enquanto uma dimensão da experiência.

constituição da representação e, conseqüentemente, da linguagem, o ponto de partida consiste no grito, no choro e na movimentação motora do bebê. Isso, porque, dessa perspectiva, é a partir das exigências da vida e da ajuda do outro que se originam as primeiras imagens acústicas e cinestésicas que vão constituir a representação de palavra. Em última instância, portanto, as palavras referem-se às sensações corporais no sentido das exigências da vida do corpo próprio do bebê que será atendido por um outro.

Diante desse quadro, muito embora o inevitável imbricamento entre corpo e linguagem esteja posto desde Freud, percebe-se que há uma articulação entre uma posição que considera a linguagem como fruto das necessidades “internas” de um corpo próprio que encontra uma ponte ou um veículo de expressão no signo fornecido pelo outro. Para conceber a linguagem como dimensão da experiência, todavia, conforme discutido ao longo deste capítulo, é preciso deslocá-la de uma perspectiva interna ou externa e, logo, de um corpo próprio – assim como a própria noção de experiência. Ela não pode, portanto, ter sua origem em uma espécie de intensão de expressão de necessidades internas, como no grito, no choro e nos movimentos do bebê.

Nesse contexto, é interessante notar que, Merleau-Ponty, principal interlocutor nas considerações sobre a linguagem (na ausência de um desenvolvimento mais extenso da noção de linguagem da perspectiva winnicottiana), designa como título de um dos capítulos de sua grande obra “Fenomenologia da percepção” (1945/2015) a seguinte afirmativa: “O corpo como expressão e fala”. Ora, o próprio título deixa claro sua tese central, a saber, que o corpo é fala. Nunca é excessivo retomar a ideia e de que não se trata aqui de um corpo próprio, mas de um corpo que está no mundo e articulado ao corpo de outros. A indissociação entre corpo, linguagem e mundo coloca-se para Merleau-Ponty a partir da noção de expressão. Isso, porque, a corporeidade sendo o eixo central da percepção, também consiste, por si só, em expressão. O que o corpo expressa é a percepção do mundo. Mas qual seria a relação entre essa dinâmica de percepção e expressão e a linguagem?

Para Merleau-Ponty, a linguagem guarda o caráter expressivo, assim como a pintura, por exemplo. Isso, porque, conforme discutido anteriormente, ela não é fruto do pensamento, mas cria o sentido no ato de expressão, articulada a uma dinâmica de sedimentação e inovação. Logo, a linguagem pode ser concebida como um aspecto possível da possibilidade de expressão intrínseca à corporeidade – que se dá no gesto etc. Para Merleau-Ponty (1945/2015), a palavra é um gesto linguístico. Assim, à corporeidade é atribuída uma potência expressiva que lhe é imanente: o corpo é intencionalidade que se exprime. A dimensão da corporeidade põe à mostra o vínculo entre expressão e exprimido, cuja indissociabilidade está presente em todos os aspectos da linguagem, constituindo a natureza do fenômeno expressivo. É nesse sentido que

Merleau-Ponty pode afirmar que “(...) eu não percebo a cólera ou a ameaça como um fato psíquico escondido atrás do gesto, leio a cólera no gesto, o gesto não me faz pensar na cólera, ele é a própria cólera” (1945/2015, p. 251)²¹⁹.

Nesse ponto, é preciso retomar a questão da gênese da linguagem, na qual ela é sons e gestos experienciados em uma área transicional. Conforme discutido no capítulo anterior, o compartilhamento estésico (ROUSSILLON, 2011b), caracterizado pelo ajustamento mimogesto-postural entre a criança e o outro, descreve uma espécie de coreografia recíproca, na qual a mímica, a postura e os gestos (e por que não os sons?) de ambos são compartilhados de certa forma, permitindo uma comunicação pelo toque, pela voz e, em última instância, por todos os aspectos da sensorialidade. Como uma dança, a comunicação dar-se-á através de uma sintonia transmodal composta por sensações. Langer (2004) retoma o caráter sinestésico dos sons, cores, formas e sentimentos, afirmando que uma vogal pode “ser” de certa cor, um tom pode “ser” grande ou pequeno, baixo ou alto, claro ou escuro etc. Para Merleau-Ponty, de uma perspectiva parecida, o campo da palavra e o campo da visualidade não são separáveis. É, portanto, desse compartilhamento corporal não simétrico que podem surgir as palavras enquanto símbolo – permitindo reafirmar que o símbolo é corporeidade, posto que não substitui o objeto, mas cria-o e, ao mesmo tempo, separa-o. Logo, tomando a linguagem enquanto uma dimensão da experiência, não faz sentido conceber uma linguagem corporal ou sensível, posto que toda linguagem é, em sua origem (e continua sendo), uma experiência sensível que é necessariamente corporeidade.

4.4. A linguagem e o tempo

A relação entre linguagem e tempo não é nova no âmbito da psicanálise. Isso, porque Lacan (1949/1998b; 1966[1953]/1998a), de maneira bastante interessante, subverte a noção de causa a partir da proposição de um tempo lógico articulado à antecipação de uma certeza na ascensão do sujeito. Muito embora sua proposição de um tempo lógico não diga respeito à linguagem propriamente dita, a certeza antecipada articula-se à inscrição do simbólico (e, logicamente, como ficará mais bem delineado ao longo de sua obra, aos três registros –

²¹⁹ É interessante notar como essa perspectiva articula-se a uma não vinculação entre o significante e o significado enquanto expressão. Isso, porque não basta que dois sujeitos conscientes tenham os mesmos órgãos e o mesmo sistema nervoso para que em ambos as mesmas emoções representem-se pelos mesmos signos – o uso do corpo que será o eixo principal. Nas palavras de Merleau-Ponty, “o uso que um homem fará de seu corpo é transcendente em relação a esse corpo enquanto ser simplesmente biológico. Gritar na cólera ou abraçar no amor não é mais natural ou menos convencional do que chamar uma mesa de mesa.” (1945/2015, p. 256-257).

simbólico, imaginário e real). A linguagem marca, *a posteriori*, um antes e um depois – o inconsciente passa a ser estruturado como linguagem. Muito embora essa discussão seja particularmente interessante, o que interessa aqui diz respeito à noção de tempo vinculada a esta perspectiva. Em relação à temporalidade (intrínseca à asserção de uma certeza antecipada), Lacan (1949/1998b) destaca três modulações qualitativamente distintas: o instante de olhar, o tempo para compreender e o momento de concluir. No entanto, talvez mais importantes do que essas dimensões sejam os intervalos de hesitação entre eles. O tempo é marcado pelos intervalos, pelas pausas, não pela continuidade – é na alternância e na oscilação que o sujeito encontra alguma saída, uma saída no simbólico.

O protagonismo dado à linguagem, enquanto estrutura do inconsciente e na ascensão do sujeito, articula-se (de maneira complementar) a uma temporalidade que marca um antes e um depois *a posteriori*. A linguagem como uma dimensão da experiência, todavia, não possui esse lugar hierárquico de constituição do sujeito e deve, necessariamente, estar articulada à temporalidade da própria noção de experiência. Dessa perspectiva, o tempo não é ressaltado em uma dimensão de sucessão de instantes que marcam um antes e o depois, mas como um processo que engloba certa continuidade e que produz diferenças.

Retomando a discussão sobre a linguagem enquanto uma dimensão da experiência e sua articulação à comunicação de gestos e sons que pode tornar-se simbólica, é possível traçar de saída ao menos duas considerações sobre o tempo. A primeira delas diz respeito ao aspecto de continuidade entre certo tipo de comunicação e a linguagem – dessa perspectiva, o advento da linguagem não marca um antes e depois e nem mesmo é o fator decisivo de constituição do sujeito. Trata-se de uma das dimensões da possibilidade de experimentar-se com fronteiras móveis e flutuantes em relação ao mundo e marca uma relação de continuidade com as outras dimensões da experiência. Sendo assim, a linguagem enquanto experiência está necessariamente articulada à própria temporalidade da experiência: um processo que comporta uma continuidade, mas também uma diferença.

É evidente, portanto, que apesar de a linguagem não ser considerada aqui um acontecimento que configura uma quebra entre o antes e o depois e reconfigura-o *a posteriori*, ela necessariamente assinala uma diferença. A segunda discussão importante no que concerne à linguagem e ao tempo, para além do aspecto de continuidade em relação às outras dimensões da experiência, diz respeito ao seu aspecto de diferença. A diferença, no entanto, não se dá em um instante *a posteriori*, mas o tempo mesmo é o da diferenciação com base em uma continuidade. Paul Celan (1996) aponta para o aspecto de espaço de orientação e ritmo da linguagem – mais do que espaço, é possível pensar a linguagem enquanto continuidade (o que

poderia servir como orientação) e descontinuidade – aspectos estes intimamente articulados ao ritmo (como já discutido anteriormente a partir das considerações de Marcelli [2007]).

Retomando a discussão feita nos tópicos anteriores, mais especificamente, sobre a indissociação entre a linguagem e um modo de comunicação que comporta sons, gestos etc., é interessante notar que Langer (2004) afirma inúmeras vezes (de uma perspectiva filogenética) que a voz (também gestos de outra maneira) era usada como uma espécie de tambor que servia para constituir algo comprável a um ritmo comum permitindo, assim, progressivamente, uma associação a determinados acontecimentos e, finalmente, como caráter simbólico das cantigas e danças. De uma perspectiva ontogenética, Langer (2004) indica esse mesmo movimento através de um grupo rítmico de sílabas que se repete e se articula a um objeto.

No entanto, da perspectiva da experiência, o ritmo não pode simplesmente ser sinônimo de continuidade, conforme discutido anteriormente, o ritmo torna-se a possibilidade de constituição do tempo marcado por intervalos teoricamente iguais e que podem modificar-se progressivamente inserindo a diferença – a descontinuidade surge em um processo que tem como base a continuidade. É nesse processo de continuidade e descontinuidade que surge o símbolo como semelhança e diferença, como presença e ausência. Nesse contexto, vale a pena mais uma vez retomar as proposições de Guerra (2018) sobre o tempo, que descreve alguns aspectos rítmicos da comunicação entre mãe e bebê, a saber: a pulsação que será a sucessão regular de presenças e ausências no tempo; a qualidade constituída pelos contornos dos gestos da voz e do corpo que conferem uma forma ao tempo dinâmico e a composição de um ritmo próprio. Os contornos do gesto e da voz só constituem um aspecto comunicativo se forem, eles mesmos, rítmicos. Logo, o som, o gesto etc. só se tornam simbólicos se compuserem esse ritmo de continuidade e diferença – compondo em uma variação²²⁰ do paradoxo que deve ser sustentado na transicionalidade. O terceiro aspecto destacado por Guerra (2018) guarda justamente uma relação com a transicionalidade e merece um destaque especial. Isso, porque, conforme desenvolvido no capítulo anterior, esse processo rítmico que comporta continuidade e descontinuidade, semelhança e diferenças, pode engendrar uma espécie de tempo concebido como ritmo próprio – articulado à personalidade do tempo.

O espaço potencial, conforme já discutido anteriormente, é passível de ser concebido principalmente pela lógica temporal. Ademais, essa área reúne o presente, o passado e o futuro e guarda a potencialidade de outros tempos. Ogden (2005) indica que a terceira área da experiência não é somente a origem do simbolismo, mas, sobretudo, a origem do tempo. O

²²⁰ Utilizo aqui a noção de variação como no âmbito da música: uma mesma melodia que pode ser tocada de formas diferentes.

tempo é composto tanto pela marca do mundo exterior que escapa do controle do bebê quanto, simultaneamente, pela extensão dos seus ritmos físicos e psíquicos (OGDEN, 2005). É, portanto, a partir de um fundo de continuidade e diferença que se pode produzir novos tempos – configurando um ritmo próprio ou a personalidade. É preciso ressaltar que a transicionalidade, articulada à noção de experiência, consiste na experimentação do paradoxo das fronteiras entre eu e o mundo, que engendra (ao atualizar a experiência de ser) a possibilidade de continuar a ser criativamente no mundo. Conforme discutido anteriormente, a atualização dessas dimensões da experiência permite a experimentação do verdadeiro *self* e o gesto espontâneo – correlato à personalidade do tempo. Mas qual é a relação disso com a linguagem?

Nesse ponto, é preciso lembrar que da perspectiva da experiência não é possível desarticular gesto e fala simbólicos. O gesto espontâneo é também uma linguagem espontânea. O ritmo próprio, apontado por Guerra (2018) como uma das características da comunicação, consiste também na configuração de gesto e fala espontâneos. Isto é, a configuração de um ritmo próprio, ou da personalidade do tempo, é concomitante a uma linguagem espontânea e criativa – que possa ser sentida como própria, assinalando um constante processo de semelhança e diferença em relação ao mundo. A linguagem, portanto, pode (ou não) ser um dos eixos que engendram um tempo de personalidade, configurando a duração ao criar o passado, o presente e o futuro. No entanto, dizer que um ritmo próprio articulado à linguagem é correlato ao gesto espontâneo, não significa afirmar que o sentido é a sua contrapartida garantida ou que o sentido depende da linguagem – é preciso melhor explorar essa relação entre sentido e linguagem.

4.5. A linguagem e o sentido

A articulação entre sentido e linguagem não é uma problemática simples. A obviedade do sentido linguístico não pode ser tomada como ponto de partida – o que muitas vezes acontece no âmbito da cura pela fala: basta falar para que o sentido seja engendrado? Ao tomar a questão dessa forma, o sentido é concebido como inerente à linguagem, e esta, como condição necessária à sua ascensão. Ademais, seria possível traçar uma articulação dessa posição a uma perspectiva subjetivista, posto que, se o sentido é necessária e exclusivamente expresso pela linguagem, ele pode também ser considerado como pertencente ao sujeito. Nesse contexto, a linguagem seria como uma vestimenta de uma realidade interna (provavelmente correlata ao pensamento) portadora de sentido que, logicamente, seria anterior à sua expressão. Essa posição está próxima ao que se convencionou chamar neste escrito de subjetivismo, posto que o sentido

é tomado como pertencente às ideias ou ao sujeito. De outro lado, seria possível conceber uma perspectiva objetivista da articulação entre linguagem e sentido, na qual a linguagem é condutora de um sentido que está nas coisas mesmas.

Sem adentrar mais profundamente nas consequências dessas posições, é preciso, mais uma vez, retomar que, da perspectiva da experiência, o sentido não é considerado como fruto da expressão de uma realidade interna – ele não pertence nem ao sujeito nem ao objeto, mas constitui um eixo central da própria experiência, articulando-se, portanto, a todas as suas dimensões. Sendo assim, como uma das dimensões da experiência, a linguagem não é nem condição do sentido, nem o sentido é produto de uma realidade interna expressa pela linguagem – muito embora uma articulação entre linguagem e sentido seja necessária, mas contingente. Isso, porque, se a linguagem não é expressão de processos internos, ela também não é tradução, não é técnica de cifração de uma realidade ou de um sentido. É evidente que essa problemática não é nova para a psicanálise – desde a desarticulação do símbolo e do significado em “Interpretação dos sonhos” (Freud, 1900/1977e) e a consideração de um umbigo do sonho até a afirmação de uma independência entre significante e significado na metapsicologia de Lacan associada à linguística de Saussure, a linguagem já não é considerada como técnica de cifração do sentido, muito embora ainda possa ser vista como sua condição necessária.

Na mesma direção, da perspectiva de Merleau-Ponty, a linguagem não consiste em uma expressão de um sentido originalmente interno – é preciso dar destaque à noção de uma intencionalidade operante, o que implica que o sentido estabeleça-se sempre a partir de uma presença entrelaçada de corporeidade e mundo, articulando os dois eixos principais da noção de experiência. O sentido, dessa perspectiva, não se remete ao pensamento, mas é intrínseco às diferentes dimensões da experiência de maneira não hierárquica e ao próprio ato de expressão. A fala é um ato de expressão como o gesto, como a pintura ou a literatura. O sentido, dessa perspectiva, não está na obra (no quadro, no poema, na palavra ou no gesto) e também não reside na linguagem – pode-se depreender dessa perspectiva, em concordância com a noção diacrítica de linguagem de Saussure, que os vocábulos da linguagem considerados separadamente não possuem um sentido em si, mas o sentido surge no ato de fala (MERLEAU-PONTY, 1960/1991). As palavras e gestos teriam pouco ou nenhum sentido quando tomadas uma a uma. O sentido, portanto, não reside naquilo que foi dito, isto é, no significado das palavras – daí o tão citado e interessante trecho de Merleau-Ponty: “o sentido não está na frase como manteiga na fatia de pão, qual segunda camada de ‘realidade psíquica’ estendida por cima do som: o sentido é a totalidade do que se diz, a integral de todas as diferenciações da cadeia verbal, é dado com as palavras aos que possuem ouvidos para ouvir.” (1964/2014, p. 152).

No entanto, como conciliar a ideia de que o sentido é produzido no ato de expressão e ao mesmo tempo considerar que ele não está, por exemplo, na palavra em si (ou na obra, no gesto etc.)? Como pensar a articulação entre sentido e linguagem? Merleau-Ponty afirma uma imanência entre sentido e signo, mas não colagem ou cristalização. O signo linguístico, dessa perspectiva, tem por característica ser pura negatividade – ele não representa propriamente alguma coisa. Assim como o invisível compõe uma dialética sem síntese com o visível, o silêncio (ou não sentido) articula-se em uma lógica de sedimentação e inovação em relação ao sentido – essa lógica não é exterior ao signo, ela constitui-o. Essa espécie de ultrapassamento do sentido (tanto em relação ao gesto, como à palavra, à obra etc.) implica uma constante possibilidade de engendramento de sentido (CHAUÍ, 2002). Nas palavras de Merleau-Ponty:

Se a palavra quer encarnar uma intenção significativa que não passa de um certo vazio, não é só para recriar no outro a mesma carência, que há privação [...] Trata-se, para este desejo mudo que é a intenção significativa, de realizar certo arranjo dos instrumentos já significantes ou das significações já falantes (instrumentos morfológicos, sintáticos, lexicais, gêneros literários, tipos de narrativa, modos de apresentação do acontecimento etc.) que suscite no ouvinte o pressentimento de uma significação diferente e nova, e realize naquele que fala ou escreve a fixação da significação inédita nas significações já disponíveis. (1960/1991, p. 96)

A partir desse trecho, é possível perceber que a criação de sentido no ato de expressão não diz respeito somente à fala falada, isto é, à linguagem em estado nascente como um ato instituinte e criativo, mas também à fala falante enquanto linguagem sedimentada, constituída por significações correntes e pelas demais formas de expressão de um dado meio sociocultural – os dois aspectos estão sempre em uma dialética sem síntese. Apesar de ser possível e necessário conceber um caráter denotativo da linguagem, ele é atravessado por essa constante dinâmica de criação e sedimentação.

Em uma carta a Guimarães Rosa, Manuel Bandeira (1967) escreve:

Ao depois de depois, andaram dizendo que você tinha inventado uma língua nova e eu não gosto de língua inventada. Sempre arrenegei de esperantos e volapuques. Vaise ver, não é língua nova nenhuma a do Riobaldo. Difícil é, às vezes. Quanta palavra do sertão! (p. 591)

O sertão, no entanto, na obra de Rosa, não é um lugar, não é o homem, o “*sertão é isto: o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera*” (GUIMARÃES ROSA, 2006, p. 249). Unindo os dois poetas, pode-se dizer que o sentido não reside na criação de uma língua nova, com certa gramática ou novas palavras, mas na possibilidade de a linguagem exprimir algo do silêncio. Nesse contexto, a linguagem pode ser concebida em sua potência expressiva, articulada à corporeidade e ao mundo, podendo ser experienciada com um aspecto de personalidade – e só assim engendraria também o sentido.

Mas qual seria a especificidade do sentido na sua articulação com a linguagem? Dessa perspectiva, enquanto uma dimensão da experiência, o sentido engloba necessariamente a atualização das outras dimensões, isto é, a possibilidade de continuar a ser e de experimentar fronteiras móveis e flutuantes em relação ao mundo – o sentido na experiência da linguagem permite tanto uma separação como uma continuidade. O sentido constitui-se quando a linguagem pode ser um ato expressivo (e evidentemente corpóreo) que engendra um ritmo próprio de continuação e diferença, criando outros movimentos. O sentido, portanto, mesmo na dimensão linguística, guarda necessariamente uma articulação com a experiência de ser e a de fazer – a linguagem, dessa perspectiva, não engendra uma quebra com a dimensão sensível, mas uma continuidade que se expressa em atualização.

É importante ressaltar que para que o sentido seja consolidado, é preciso que as palavras, os balbucios, os gestos etc. tenham sido usados criativamente e experimentados paradoxalmente como internos e externos – essa é a condição para que a articulação entre linguagem e sentido experimente essa dialética sem síntese entre sedimentação e inovação, entre continuidade e separação. Ora, se o gesto, a palavra (o signo linguístico), não tem sentido por si só e o sentido também não é do sujeito, é preciso que ele seja uma experiência para que possa atualizar-se – uma experiência, todavia, pode não acontecer. É preciso, portanto, lembrar que há sentido sem linguagem e linguagem sem sentido.

4.6. A linguagem e as defesas paradoxais

Se a linguagem é uma dimensão da experiência, como toda experiência, ela pode simplesmente não acontecer. Diante dessa impossibilidade de experienciar, surgem, então, as defesas paradoxais características dessa dimensão. É importante destacar que, na medida em que a questão da linguagem não é tratada como articulada a um tempo intermitente, que marca um antes ou depois²²¹, as defesas paradoxais não dizem respeito à possibilidade de conceber ou não a presença da linguagem no psiquismo (mesmo porque essa posição implicaria uma lógica internalista), mas à de traçar algumas defesas diante da impossibilidade de experimentar a linguagem em sua articulação com a corporeidade, o tempo e o sentido²²².

²²¹ Desse modo, não seria possível falar de defesas paradoxais diante da impossibilidade de experienciar, posto que enquanto acontecimento, a linguagem é pensada a partir de uma lógica de tudo ou nada: ou ascende-se à linguagem, ou esta é foracluída.

²²² Muito embora pareça ser plausível afirmar, como coloca Langer (2004), que a tendência à lalação e à vocalização constitui uma fase passageira – sendo passível de conceber certas patologias articuladas a ausências nesta janela de tempo, o que implica uma falta de material fonético espontâneo para facilitar as suas experiências de fala.

Para introduzir essa questão, é importante, mais uma vez, retomar a pergunta feita por Winnicott (1967/1975c) apresentada no capítulo anterior: “não seria horrível se a criança olhasse para o espelho e nada visse?” (p. 160). Reformulando essa pergunta de modo a retirá-la de uma perspectiva exclusivamente visual, ela poderia ser feita da seguinte forma: não seria terrível se uma criança fizesse um gesto e nada recebesse de volta? Não seria terrível se a criança balbuciasse e nada ouvisse a não ser o seu próprio eco?

Diante dessas questões, é interessante evocar o mito de Eco, ninfa que, ao ser condenada a duplicar as palavras do fim das frases e a devolver os termos que ouve, perdeu seu corpo, tornando-se somente voz²²³. O mito de Eco serve como uma ilustração interessante principalmente no que concerne ao fato de que, ao não receber de volta nenhuma interlocução, ao escutar apenas sua própria voz, seu corpo se deteriora, tornando-se somente voz, uma voz vazia e repetitiva. A voz de Eco, voz sem corporeidade, não engendra o sentido – é um gesto repetitivo, desprovido de significação, sem vitalidade²²⁴.

Esse mito fornece um caminho interessante para pensar certas defesas paradoxais na dimensão da linguagem enquanto experiência. Antes, é preciso destacar que uma direção possível para dar seguimento a essa discussão seria fazer uma espécie de apanhado das possibilidades de encontros e desencontros que implicariam a não experiência da dimensão linguística. O objetivo aqui, assim como nos outros capítulos, não é de traçar uma genealogia das possibilidades que acarretam as defesas paradoxais. Mesmo porque, ao afirmar a linguagem enquanto uma dimensão articulada à possibilidade de experimentar o paradoxo, seria possível associar a não experiência da linguagem à impossibilidade de experimentar o paradoxo no campo dos balbucios e gestos característicos de outras dimensões da comunicação. O jogo de imitação não simétrico, o espelhamento não absoluto ou, dito de outra forma, o processo de

²²³ Este trecho de Ovídio resume bem o mito de Eco:

“Era a ressoante Eco,
que não sabia calar-se quando lhe falavam, nem falar primeiro.
Naquele tempo, Eco era ainda um corpo, não apenas uma voz.
Mas embora faladora, não usava a fala de modo diferente
Do que agora: devolver, de entre muitas, as últimas palavras.
Isto fora causado por Juno. É que, estando, tanta vez, prestes
A surpreender ninfas deitadas nos montes com o seu Júpiter,
Eco, sagaz, costumava entreter a deusa com longas conversas,
Até as ninfas se escapulirem. Mas a filha de Saturno percebeu,
“Sobre tua própria língua, com a qual me enganavas”, disse,
“ser-te-á outorgado diminuto poder e brevíssimo uso da voz.”
E confirma a ameaça com atos. Eco passou tão-só a duplicar
As palavras do fim das frases e a devolver os termos que ouve”
(OVÍDIO, 2010, p. 94).

²²⁴ Emília (na época 3 anos), filha de uma grande amiga, expressou bem essa dimensão contida no mito de Eco: “eco é a voz de ninguém” (sic).

diferenciações e indiferenciações, é a condição necessária para essa experiência – nesse sentido, a postulação de um excesso ou ausência (ou se encontra apenas semelhança – como no mito de Eco –, ou apenas diferença) seria capaz de resumir o caráter de todas as situações possíveis nesse contexto.

Diante desse quadro, bem como foi discutido no âmbito da experiência de fazer, a separação entre o soma e a psique como uma defesa paradoxal, pode-se pensar uma separação entre linguagem e corporeidade como uma possibilidade de defesa paradoxal – assim como no mito de Eco. O corpo morre, e a voz configura-se como pura repetição sem sentido. A linguagem, vazia de vitalidade e sentido, pode constituir como uma espécie de asilo – como afirma Paul Celan em relação às suas obras (NASSIKAS, 2011)²²⁵. Trata-se de um jogo vazio de palavras que são apenas barulho e não tocam nada do silêncio – Eco não pode falar nada novo e não pode emudecer, está presa na própria voz. Em uma direção parecida, Ogden (1997) aponta para a possibilidade no *setting* analítico de uma fala ou certo discurso estar sem vitalidade ou constituir uma espécie de imitação, inviabilizando o engendramento de qualquer sentido tanto naquele que fala, quanto naquele que escuta. A linguagem, impossibilitada de constituir uma dimensão da experiência, não pode ser uma linguagem espontânea (no sentido de gesto espontâneo), isto é, articulada à corporeidade, ao tempo e ao sentido – mas desarticula-se do corpo e do sentido, tornando-se pura repetição (um tempo sem ritmo e personalidade).

Além de uma linguagem sem vitalidade – correlata a uma defesa como separação em relação à corporeidade e ao sentido – outra defesa paradoxal pode ser circunscrita no contexto da experimentação de uma espécie de ausência de distância entre as coisas e as palavras. A impossibilidade de articular os gestos e balbucios, característicos de certos tipos de comunicação, a um símbolo – experienciado pelo processo de semelhança e diferença – pode engendrar uma ausência de distância entre as coisas e as palavras, entre os gestos e a forma etc. Isso, porque, na medida em que a palavra ou um gesto não pode tornar-se símbolo, isto é, não pode colocar-se na tensão entre uma diferença que seja capaz de fazer-se semelhança, a palavra, ou gesto, ou é somente semelhante, ou é diferente – não é possível experimentar o paradoxo entre semelhança e diferença. Nesse contexto, a palavra é ou não é a coisa e não pode ser símbolo de uma coisa (mesmo que na noção de símbolo aqui discutida, a palavra não mate

²²⁵ É interessante pensar, nesse ponto, numa discussão que se torna por vezes repetitiva e facilmente encerrada na psicanálise. Trata-se da possibilidade de escrita, de criação artística etc. como uma via de engendramento de sentido e, em última instância, de elaboração (comparada muitas vezes à própria psicanálise). Ora, se a criatividade característica da experiência não se expressa necessariamente enquanto criação, logicamente, pode haver criação sem experiência (ou criatividade). Pode-se pensar, nesse contexto, a discussão em torno do suicídio de Primo Levi, as questões colocadas por Paul Celan e inúmeros outras.

completamente a coisa). Se a linguagem não pode ser ao mesmo tempo semelhança e diferença, ela torna-se um bloco concreto que não permite uma dialética sem síntese entre sedimentação e inovação, ela torna-se imóvel em uma tentativa de expressar um código imutável que jamais poderá ser apreendido de fato²²⁶.

Como uma defesa paradoxal, a fusão das palavras com as coisas, também pressupõem uma desarticulação à corporeidade e ao sentido. Se a palavra pretende colar-se às coisas, ela tem um significado fixo e imutável, concretamente estabelecido – o mundo é um código que deve ser cifrado. Usar a linguagem, nesse caso, não é como usar o corpo criativamente, como em um gesto espontâneo, mas é uma constante tentativa de adequar o símbolo ao simbolizado – na impossibilidade de tomar o ultrapassamento do sentido como criativo, o oco da palavra, do gesto etc. torna-se um deserto de sentido. Diante desse quadro, as duas defesas paradoxais destacadas acima têm algo em comum: uma desarticulação da linguagem com a corporeidade, com o sentido e o tempo – não se constituindo como uma experiência. A principal característica das defesas paradoxais é, então, a perda de pessoalidade (de ritmo próprio, de vitalidade) no uso da linguagem – ela deixa de ser usada como se usa o corpo, como afirma Merleau-Ponty – para tornar-se uma ferramenta sem vida.

Essas considerações implicam uma série de questões para a clínica psicanalítica, discussão que será mais bem aprofundada no próximo capítulo. No entanto, é preciso destacar que a linguagem enquanto uma dimensão da experiência corresponde não apenas ao que foi expresso (posto que é indissociável da corporeidade, do tempo e do sentido), mas principalmente o modo como se tornou expressão (o ritmo, a entonação, a cadência) e o que foi criado no seu uso. Ora, lembrando que para Winnicott a análise diz respeito, sobretudo, à possibilidade de experienciar – de que adianta poder falar sem que o que se fala ou a maneira que se fala articule-se a uma experiência? Logo, seria possível dizer que o uso da linguagem na psicanálise pode ser concebido através da possibilidade tanto do analista²²⁷, quanto do analisando de criar a linguagem “com sua própria voz” (OGDEN, 1997, p. 224). A análise, nesse contexto, não é uma questão de narrativa, mas talvez de intimidade, como afirma Pontalis (2005), ou, melhor dizendo, de experiência.

²²⁶ É interessante notar a aproximação que Pinheiro (2001) faz entre o que ela chama de “discurso imagético”, articulado por ela à melancolia, e algumas das características do estilo parnasiano, principalmente no que se refere a uma espécie de enrijecimento na escolha das palavras, a uma tentativa de precisão e uma métrica que por vezes sacrifica o lirismo em nome de uma ordem descritiva e objetiva e, principalmente, do culto à forma. Esse uso da linguagem parece aproximar-se da defesa paradoxal, da tentativa descrita acima de equiparar as palavras e as coisas.

²²⁷ Ogden (1997) chama atenção para certos modos de expressão estereotipados dos analistas, muitas vezes permeados por uma espécie de cacoete provindo do engessamento provocado pela forte adesão a escolas específicas.

Resumo

O capítulo quatro circunscreveu a linguagem enquanto uma dimensão da experiência e seus aspectos ligados à corporeidade, ao tempo e ao sentido, além de destacar algumas defesas paradoxais neste âmbito. Alguns obstáculos foram colocados de saída pela amplitude do campo e pela escassa produção de alguns autores da psicanálise (como Winnicott) sobre o tema – exigindo uma maior interlocução com autores de outros campos, além de um recorte preciso. Retraçando um itinerário do capítulo, é possível dividi-lo em alguns eixos organizadores. São eles:

1. Definição ampla e superficial de diferentes perspectivas sobre a linguagem:
 - Foram circunscritas algumas considerações que podem ser apreendidas do pensamento freudiano sobre a linguagem (desde o texto sobre as afasias com a primeira definição de representação-palavra e representação-objeto, até a questão da experiência de satisfação no “Projeto” e as perspectivas abertas pela interpretação dos sonhos e, mais especificamente, pela segunda tópica).
 - Um mapeamento livre de diferentes posições sobre a linguagem na psicanálise foi esboçado, retomando uma concepção representacional de linguagem que pode ser apreendida da obra freudiana, certos comentários sem mais aprofundamento sobre o pensamento estruturalista, além da exposição da conceituação de uma linguagem corporal.
 - A partir dessa discussão, recorreu-se ao pensamento de Ferenczi no que concerne a uma possível mimesis na gênese linguística – posição que recebe algumas críticas, principalmente no que diz respeito à relação entre as palavras e as coisas, mas que serve de inspiração (no que concerne ao aspecto mimético) para um melhor desenvolvimento da linguagem enquanto experiência.
 - Além disso, breves comentários sobre as concepções de André Green e algumas questões levantadas por Ogden – principalmente na intenção de considerar a linguagem enquanto ato de expressão – foram assinaladas como caminhos possíveis no sentido de fornecer subsídios para melhor circunscrever a linguagem enquanto experiência.
 - Algumas diretrizes sobre a questão da linguagem no pensamento de Merleau-Ponty (principalmente sua ênfase na concepção de linguagem que não seja nem

interna nem externa e na possibilidade de considerá-la um ato de expressão) foram destacadas.

2. Definição da linguagem enquanto uma dimensão da experiência:

- Partiu-se, principalmente, de duas problemáticas, a saber, que tipo de questionamentos a noção de experiência coloca para a discussão em torno da linguagem? e em quê a psicanálise acrescenta a uma certa concepção de linguagem?
- Assinalou-se a necessidade de que a linguagem não seja hierarquicamente uma função superior, mas um dos modos de experienciar intimamente articulado aos outros.
- Através do pensamento freudiano, mas com apoio da filosofia de Merleau-Ponty, delineou-se a diferenciação entre pensamento e linguagem.
- A linguagem, dessa perspectiva, não foi considerada uma forma de expressão do pensamento, posto que ela não é um veículo de expressão de uma realidade interna.
- Ademais, o próprio pensamento não foi caracterizado necessariamente como uma realidade individual e subjetiva da qual a linguagem é vestimenta.
- O abandono de uma lógica de interdependência entre linguagem e pensamento forneceu subsídios para circunscrever uma noção de linguagem que não se remeta a uma realidade interna – bem como a própria noção de experiência.
- Retomou-se, então, algumas considerações sobre a linguagem em Merleau-Ponty, tais como uma estreita articulação com a percepção, sua utilização, como se usa o corpo e, em uma dialética sem síntese, um constante processo entre o silêncio e a linguagem, entre sedimentação e inovação.
- Ao assinalar-se que a linguagem, para Merleau-Ponty, não consiste no reduto das significações, ou uma ferramenta privilegiada para acessar o sentido, indicou-se a necessidade de pensar a questão que faz retomar de outra maneira a posição mimética sobre a origem da linguagem.
- Sendo assim, a discussão em torno da gênese da linguagem foi abordada em articulação a sons e gestos emitidos pelo bebê em uma espécie de interação.
- Trançando pontos de encontros e desencontros entre os autores, destacou-se brevemente a perspectiva filogenética, mas também ontogenética de Suzanne

Langer, na qual cantos e danças são tomados como ponto de partida para a criação de símbolos.

- A psicanálise não foi tomada como uma ilustração desses pontos de vista: destacou-se as discussões em torno da comunicação no pensamento de Winnicott, que não são necessariamente linguísticas, para retomar sua noção de símbolo, articulada à de objeto transicional.
- A definição da noção de linguagem enquanto uma dimensão da experiência como um processo de diferenciação e indiferenciação foi, então, delineada.
- A linguagem, assim, foi tratada como articulada ao símbolo, mas não um representante que substitui o objeto ausente: como algo que se faz diferença e semelhança.
- Retomou-se, então, a discussão em torno da mimesis na gênese do signo linguístico: a partir da noção winnicottiana de símbolo, não foi possível conceber uma simples imitação, trata-se de uma espécie de espelhamento não simétrico ou um ajustamento mimo-gesto-postural, como afirma Roussillon.
- Nesse contexto, destacou-se a necessidade de tornar-se semelhante e diferente através do engajamento em uma relação de espelhamento e partilha de seus estados afetivos, mas que mantenha certa exterioridade – a linguagem foi considerada um tipo de comunicação que passa pelo símbolo.
- Diante desse quadro, retomou-se alguns aspectos importantes: a linguagem é um modo específico de comunicação, uma vez que está ligada ao símbolo, seu caráter simbólico está ligado a uma situação paradoxal entre interno e externo, posto que ela se articula à transicionalidade e à possibilidade de construção de fronteiras móveis e flutuantes.
- Ao configurar-se como uma dimensão da experiência, a linguagem foi tratada como articulada a uma necessária atualização das outras dimensões da experiência sem as recobrir.
- Demonstrou-se, então, que a linguagem enquanto experiência atualiza a continuidade de ser, caracterizando-se também como uma experiência pré-reflexiva, e consiste em um dos aspectos da experiência de fazer.

3. A linguagem enquanto uma dimensão da experiência e a corporeidade:

- Fez-se um breve e raso apanhado de diferentes articulações possíveis na psicanálise entre corporeidade e linguagem: da concepção de uma linguagem

corporal ao pensamento estruturalista que marca uma separação clara entre natureza e cultura.

- Ao retomar as considerações de Merleau-Ponty sobre a linguagem enquanto um modo de expressão caracterizado pela intencionalidade articulado à corporeidade e a noção de símbolo de Winnicott, destacou-se a impossibilidade de caracterizar uma *articulação* entre corpo e linguagem, posto que a linguagem é corporeidade.
- Conclui-se que não há símbolo e nem linguagem sem a dimensão da corporeidade: falar é um gesto.

4. A linguagem enquanto uma dimensão da experiência e o tempo:

- Ao retomar brevemente certa discussão já empreendida na psicanálise através de uma articulação entre linguagem e temporalidade, um diálogo foi traçado no que concerne ao protagonismo dado ao simbólico enquanto estrutura do inconsciente e na ascensão do sujeito que se articula (de maneira complementar) a uma temporalidade marcada por um antes e depois *a posteriori*.
- Assinalou-se que a linguagem como uma dimensão da experiência, em contrapartida, não possui um lugar hierárquico de constituição do sujeito.
- Em consonância com a própria noção de símbolo, o tempo não foi concebido como uma sucessão de instantes que marcam um antes e depois, mas como um processo que engloba continuidade e produz diferenças.
- Assinalou-se a possibilidade de articulação da linguagem com um ritmo experienciado com um aspecto de pessoalidade – a expressão torna-se correlata ao ritmo próprio.
- A linguagem foi considerada como uma dimensão da experiência que pode (ou não) ser um dos eixos que engendra um tempo de pessoalidade, configurando a duração ao criar o passado, o presente e o futuro.

5. A linguagem enquanto uma dimensão da experiência e o sentido:

- Iniciou-se apontando para uma aparente obviedade da articulação entre sentido e linguagem. Ao tomar a questão dessa forma, o sentido é concebido como inerente à linguagem, e esta como condição necessária à ascensão daquele.
- Como uma das dimensões da experiência, a linguagem não foi considerada nem condição do sentido, nem o sentido produto de uma realidade interna expressa pela linguagem.

- Destacou-se a noção de uma intencionalidade operante, o que implica que o sentido sempre se estabeleça a partir de uma presença entrelaçada de corporeidade e mundo.
- O sentido, nesse âmbito, foi tratado como um ato expressivo (e evidentemente corpóreo) que engendra um ritmo próprio de continuação e diferença, criando outros movimentos.
- Nesse contexto, foi ressaltado o fato de que, para que o sentido seja consolidado, é preciso que as palavras, os balbucios, os gestos etc. tenham sido usados criativamente e experimentados paradoxalmente como internos e externos.
- Assinalou-se que o sentido mesmo na dimensão linguística, guarda necessariamente uma articulação com a experiência de ser e a de fazer – a linguagem, dessa perspectiva, não engendra uma quebra com a dimensão sensível, mas uma continuidade que se expressa em atualização.
- Se os gestos, as palavras etc. não têm sentido por si só e o sentido também não é do sujeito e nem do mundo, foi ressaltado que uma experiência pode não acontecer – há linguagem sem sentido e sentido sem linguagem.

6. A linguagem sem experiência: certas defesas paradoxais:

- Destacou-se que as defesas paradoxais não dizem respeito à possibilidade de conceber ou não a presença da linguagem no psiquismo – a lógica não é de tudo ou nada.
- Reformulou-se, então, o questionamento de Winnicott da seguinte forma: não seria terrível se uma criança fizesse um gesto e nada recebesse de volta? Não seria terrível se a criança balbuciasse e nada ouvisse a não ser o seu próprio eco?
- A partir de então, o mito de Eco serviu como ilustração de um tipo de defesa paradoxal.
- Uma expressão que é somente eco é uma expressão sem corporeidade e, logo, sem tempo e sem sentido – é uma não experiência.
- Outra defesa paradoxal traçada (não necessariamente desarticulada da primeira) consistiu em uma espécie de ausência de distância entre as coisas e as palavras, entre os gestos e a forma etc.
- Assinalou-se que na medida em que a palavra ou um gesto não pode tornar-se símbolo – não pode colocar-se na tensão entre uma diferença que seja capaz de fazer-se semelhança –, torna-se apenas semelhante ou diferente.

- Sem o paradoxo (característico do símbolo), a palavra é ou não é a coisa e não pode ser símbolo de uma coisa (nessa noção de símbolo, a palavra não mata completamente a coisa).
- Diante desse quadro, indicou-se que, se a linguagem não pode ser ao mesmo tempo semelhança e diferença, ela torna-se um bloco concreto que não permite uma dialética sem síntese entre sedimentação e inovação.
- Destacou-se, então, a principal característica das defesas paradoxais como a perda de pessoalidade (de ritmo próprio, de vitalidade) no uso da linguagem – ela deixa de ser usada como um gesto espontâneo – para tornar-se uma ferramenta sem vida.
- Concluiu-se afirmando que a linguagem enquanto uma dimensão da experiência corresponde não apenas ao que foi expresso (posto que é indissociável da corporeidade, do tempo e do sentido), mas principalmente ao modo como tornou-se expressão (o ritmo, a entonação, a cadência).

5. A EXPERIÊNCIA ANALÍTICA

“Estudo ou romance, isto é simplesmente um livro de verdades, um episódio singelamente contado, na confabulação íntima dos espíritos, na plena confiança de dois corações que se estimam e se merecem.”

(MACHADO DE ASSIS, 1959, p. 18)

“Depois de contar esta história, o leitor e eu tomamos a nossa última gota de chá ou café, e nos deitamos ao ar a nossa última fumaça do charuto. Vem rompendo a aurora e esta vista desfaz as ideias, porventura melancólicas, que a minha narrativa tenha feito nascer.”

(MACHADO DE ASSIS, 1967, p. 89-90)

Após discorrer sobre certas dimensões da experiência, eis chegada a hora de discutir a experiência analítica. Antes, uma questão epistemológica e, em certa medida, temporal se coloca em relação ao formato deste escrito. Isso, porque, muito embora a experiência analítica seja a última a ser contemplada, é somente a partir dela que pode ser empreendida a discussão das outras dimensões. Isto é, tudo aquilo que foi discutido até então foi possível apenas na medida em que compõe de alguma forma a experiência analítica. Dito de outra forma, as dimensões da experiência só puderam ser descritas porque foram antes experienciadas no contexto analítico – assim, o caminho percorrido ganha vida *a posteriori*. Ora, o psicanalista não discute a experiência, o ser, o tempo e o sentido para organizar uma bela teoria – ao menos não nos melhores casos. Se o seu trabalho fosse descrever as possibilidades de experiência de uma maneira geral, seria tão grande quanto a potencialidade criativa do humano – o *setting* analítico é e sempre foi o meio a partir do qual se pode articular a bruxa (a metapsicologia). Sendo assim, muito embora seja inviável negar o caráter teórico deste escrito, a tarefa de descrever certas dimensões da experiência só foi possível na medida em que elas se destacam na experiência analítica. Pode-se dizer que este capítulo se aproxima daquilo que Green (GREEN; URRIBARRI, 2019) designa como “pensamento clínico”, isto é, um modo original e específico de racionalidade que emerge da experiência clínica e, simultaneamente, é responsável pela sua fundação. Sendo assim, somente agora, abre-se uma possibilidade de justificar com mais precisão a escolha das dimensões da experiência – longe de esgotar todas as possibilidades, elas ocupam certo lugar de destaque na experiência analítica e, por isso, compuseram este escrito. Ademais, ao dedicar-se um capítulo inteiramente à experiência analítica, pressupõe-se que esta não seja apenas um rearranjo das possibilidades de

manifestação das diferentes dimensões da experiência: a experiência analítica diz respeito a uma outra dimensão da experiência – e, certamente, a única a partir da qual um psicanalista pode ancorar suas hipóteses. Se ela não constituísse uma dimensão da experiência com suas especificidades, qual seria, então, a articulação entre psicanálise e experiência?

Como aponta Ogden (2005), “a invenção de uma nova forma de relacionamento humano pode ser a contribuição mais significativa de Freud para a humanidade. Estar vivo no contexto do relacionamento analítico é diferente de estar vivo em qualquer outra forma de relacionamento humano.” (p. 27). Estar vivo no contexto analítico é a possibilidade de estar vivo que interessa a um psicanalista – não à toa tantas restrições são colocadas na discussão em torno da psicanálise aplicada. Uma vez que o capítulo, dedicado à experiência analítica é o ponto nodal que sustenta esta tese, ele não consiste apenas em uma forma de verificar e exemplificar todos os aspectos desenvolvidos até então. Pelo contrário, apesar de ser o último cronologicamente, ele não o é logicamente.

Neste contexto, muito embora certas diretrizes teóricas sejam traçadas, repetir o formato utilizado anteriormente seria uma armadilha que poderia resultar na construção de uma espécie de enciclopédia de situações possíveis articuladas às diferentes dimensões da experiência entrevistas na experiência analítica. Na medida em que a aspiração aqui não é de catalogar, o formato deste capítulo se torna um desafio – questão essa que talvez fique evidente para o leitor: a discussão da experiência analítica se diferencia do percurso empreendido até então – tanto em relação ao fato de se caracterizar como mais interna ao campo da psicanálise, quanto em relação ao formato escolhido.

Diante deste desafio, um caminho possível (e o tortuoso) foi traçado em meio a um universo de possibilidades, sendo composto por uma divisão em quatro tópicos: o primeiro deles consiste em retrazar (ainda que esse percurso já tenha sido feito de outra maneira no primeiro capítulo) uma possibilidade ao longo da história da psicanálise que implica na discussão da experiência analítica. De uma maneira geral, trata-se de destacar a passagem de uma problemática que marcou a psicanálise (e outros campos do saber) que pode ser resumida na pergunta de “como se conhece o outro?”, para uma discussão que envolve a indagação sobre como se entra em contato com o outro – a ênfase deixa de estar no conhecimento de uma parte em relação à outra para destacar a possibilidade de um contato entre os sujeitos. Conforme será entrevisto adiante, o que foi denominado de configurações da terceiridade se torna central nesta discussão, na medida em que possibilita vislumbrar uma terceira via neste caminho. Muito embora um destaque seja dado para a noção de espaço potencial de Winnicott, o segundo tópico se concentra sobretudo na noção de terceiro analítico de Ogden, entendido como um caminho

fértil articulado ao deslocamento supracitado. Esse conceito servirá como base para a discussão desta dimensão da experiência: o terceiro analítico será delineado como o meio através da qual ela se processa. Neste contexto, uma discussão em torno do que se convencionou designar enquadre, principalmente a partir das considerações de Green (1990) apoiadas, por sua vez, sobretudo, no pensamento de Bleger (1988), torna-se um pano de fundo importante. Já o terceiro ponto desenvolvido, contempla algumas situações possíveis articuladas à experiência analítica – trata-se da descrição de certos processos articulados ao terceiro analítico que podem se desenvolver no contexto de análise. É evidente que esse tópico está sempre em aberto, isto é, outras formas de experienciar podem e devem estar constantemente em discussão.

Por fim, o quarto item consiste em uma espécie de relato de experiência. Mais especificamente, de uma situação que inspirou este escrito²²⁸ e que teve lugar no âmbito de pesquisas desenvolvidas pelo Núcleo de Estudos em Psicanálise e Clínica da Contemporaneidade (NEPECC). O paciente foi²²⁹ recebido pelo núcleo a partir de um desenho de pesquisa clínica que engloba como critério para a recepção dos sujeitos certas queixas em torno de sintomas compulsivos²³⁰ e atendido por mim ao longo de cinco anos no ambulatório do Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Mais do que exemplificar tudo o que foi dito até então, seguindo as indicações de Ogden (2005), a estrutura da escrita de uma situação clínica deve buscar fornecer vitalidade às ideias que estão sendo criadas junto com o leitor e não apenas tentar reproduzir (ou representar) o que aconteceu no *setting* analítico. Sendo assim, as discussões desenvolvidas no quarto tópico serão apresentadas como uma espécie de conto literário que, mais do que informar ou teorizar, almeja engajar o leitor nesta experiência. Para além de um efeito conclusivo, o que se espera deste relato consiste em uma possível ressonância entre esta experiência e o campo conceitual discutido ao longo deste escrito – uma articulação entre ambos não produz uma síntese final, mas engendra uma tentativa

²²⁸ O comentário feito por Jurandir Freire Costa em uma apresentação clínica sobre esse caso é bastante curioso, na medida em que afirma que, ao longo do relato, contempla-se diferentes dimensões da possibilidade de ser humano como se começássemos a trabalhar com um bebê.

²²⁹ Cabe destacar que os sujeitos atendidos pela pesquisa assinam um termo de consentimento livre e esclarecido (TCLE) que permite e esclarece a pesquisa e sua divulgação.

²³⁰ Coordenado pelos professores Teresa Pinheiro, Julio Verztman e Regina Herzog, o Nepecc consiste em uma parceria entre o Instituto de Psiquiatria da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IPUB-UFRJ) e o programa de Pós-Graduação em Teoria Psicanalítica, também da UFRJ. Há mais de 15 anos (dentre os quais participo há 10 anos, desde 2009, como aluna de iniciação científica, mestranda e doutoranda), o núcleo realiza pesquisas clínicas e desenvolve metodologias no âmbito psicanalítico. Muito embora não faça parte do escopo deste escrito adentrar em questões metodológicas, tampouco em discussões mais específicas dos meandros das pesquisas clínicas desenvolvidas pelo núcleo, faz-se importante destacar que o último desenho de pesquisa abarcou um total de sete pacientes em sua maioria, exceto um, com o diagnóstico psiquiátrico de Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC) – foram excluídas do escopo as compulsões alimentares e drogadições. Foi justamente essa exceção o caso que fiquei encarregada dos atendimentos, o paciente recebeu posteriormente o diagnóstico psiquiátrico de Transtorno Borderline.

paradoxal de ao mesmo se despir e se vestir de todo o universo conceitual abarcado até então no sentido de recriar uma experiência.

Diante deste quadro, o desafio deste capítulo torna-se mais do que exemplificar a experiência analítica ou retraçá-la de modo consistente em termos teóricos – afinal, os outros capítulos desenvolvidos até então deveriam todos caber dentro deste. Seria um desperdício reduzir complexidade desta tarefa a uma escrita enciclopédica – a escrita psicanalítica não pode se restringir a esta tarefa, afinal como aponta Borges lembrado por Ogden (2005), “escrever não é nada mais do que um sonho guiado” (p. 13). A escolha de deixar essa discussão para o final implica na tentativa de não apenas narrar a experiência analítica, mas de traçar algumas diretrizes e recriá-la com o leitor, afinal, é apenas pela experiência analítica que o psicanalista pode sonhar (ou, de outra forma, experienciar).

5.1. Um caminho para a discussão da experiência analítica

Assim como em toda discussão empreendida no âmbito da psicanálise, a noção de experiência analítica guarda certas linhas de continuidade e de diferença em relação à outras perspectivas desenvolvidas ao longo da história. Ora, muito embora o discurso sobre “novas ferramentas clínicas” seja constantemente repetido, é sabido que o mito do criador solitário que dá luz sozinho à novas perspectivas é bastante ultrapassado – este escrito atesta e contribui para uma construção necessariamente coletiva do pensamento clínico. Conforme já destacado anteriormente, a noção de experiência e, mais especificamente, de experiência analítica, vem na esteira das discussões da psicanálise contemporânea – seja por um caráter bastante óbvio calcado na temporalidade deste escrito (afinal, toda a psicanálise é contemporânea de seu tempo), seja pela linha de continuidade em relação a outras discussões marcadas principalmente pelo aspecto transmatricial (que articula diferentes matrizes do pensamento analítico), mas também e principalmente pelo tipo de questionamento que instiga a discussão em torno desta noção.

Em relação a este último aspecto, Green (1990) faz uma provocação interessante para o discurso que afirma uma simples relação de causa e consequência entre as mudanças empreendidas pela psicanálise contemporânea e as chamadas novas configurações psíquicas compostas por certos tipos de sofrimento prevalentes no contexto atual. Da perspectiva do autor, muito embora a interface entre cultura, sofrimento e psicanálise exija reconfigurações teóricas e técnicas, elas não podem ser pensadas apenas como causadas pelos pacientes. Não seria uma maneira objetivista de abordar o problema? O que Green (1990) aponta é justamente que, apesar

de não ser possível negar as reconfigurações, é preciso articulá-las às mudanças de sensibilidade e de percepção dos próprios analistas. Nas suas palavras: “da mesma forma que a visão do mundo exterior do paciente depende da sua realidade psíquica, a nossa visão de sua realidade psíquica depende de nossa própria realidade psíquica” (GREEN, 1990, p. 77). Essa reconfiguração consiste, sobretudo, na tomada em consideração do papel dos analistas na instalação da situação analítica e no desenvolvimento da análise. Trata-se do deslocamento de uma posição que concebia o outro (o paciente) como algo a ser conhecido (que pode ser circunscrita pela pergunta: “como se conhece o outro?”²³¹), para a possibilidade de questionar a entrada em contato com o outro – posição essa que implica considerar diversos graus da intersubjetividade, conforme já discutido no primeiro capítulo. Se nos perguntarmos, no entanto, o porquê desta reconfiguração, poderíamos cair em um movimento cíclico: essa não estaria relacionada aos desafios provocados pelos pacientes?

Para escapar desta armadilha e traçar com mais precisão alguns aspectos que implicam certos deslocamentos no âmbito analítico, quatro dimensões podem ser destacadas sem pretensão de articulá-las em termos de causalidades – todas estão interligadas de diferentes formas. São elas: 1) reposicionamentos no que concerne à discussão em torno do lugar ocupado pelo analista no processo analítico, implicando uma maior tomada de consideração dos processos “mentais” do analista (GREEN, 1990); 2) Aspectos articulados às reconfigurações em termos culturais e deslocamentos em relação a modos de sofrimento; 3) Certos embates na história da psicanálise que alavancaram discussões em torno de outros caminhos metapsicológicos; 4) Reconfigurações no campo da história das ideias de uma maneira geral na qual evidentemente, muito embora às vezes pareça destacada desta discussão, a psicanálise influencia e é influenciada mutuamente.

É evidente que cada um destes tópicos engendraria um escrito à parte e mereceria atenção particular no sentido de traçar com mais precisão a complexidade de jogos de força que os atravessam, posto que esse tipo de percurso nunca é simples e linear. No entanto, apesar de deixar indicada a complexidade da problemática relativa aos caminhos tomados pela psicanálise na contemporaneidade que constituem uma via possível para certa noção de experiência analítica, essa discussão será feita de modo superficial. Trata-se de uma escolha, como o bêbado do conto de Guimarães Rosa que titubeia ao deixar cair o chapéu (“Se não me abaixo, não te levanto. Se me abaixo não me levanto.” [GUIMARÃES ROSA, 1967/2009, p. 154]) – ou o rigor seria prezado, ou o fio argumentativo seria perdido.

²³¹ Essa discussão pode ser articulada a uma forma de caracterizar uma questão que marca, sobretudo, a modernidade chamada “o problema de outras mentes”.

Em uma discussão mais interna ao campo da psicanálise, diferentes esquemas que organizam movimentos paralelos do desenvolvimento da teoria e da prática psicanalítica a partir e depois de Freud poderiam ser traçados. Posta a complexidade desta empreitada e a necessidade de um caminho mais sucinto, o esquema discutido por Green (1990) foi escolhido como um guia interessante, mesmo que, de certa forma, limitado. Como o próprio autor alerta, a escolha de um único caminho coloca o risco da simplicidade, uma vez que todo esquema comporta uma precisão relativa da realidade mais complexa, ignorando certos limites e diferentes percursos que se interpenetram (GREEN, 1990). O esquema proposto por Green (1990) não ignora seu alcance limitado, mas permite clarear essa discussão apesar de certa superficialidade: trata-se da descrição de três movimentos ao longo da história da psicanálise.

No primeiro deles, a teoria analítica calca-se na realidade histórica do paciente – movimento claramente marcado pelo modelo freudiano caracterizado sobretudo pela descoberta do inconsciente e da transferência. O analista, enquanto receptáculo passivo da transferência, estará ancorado, sobretudo, em uma função interpretativa exercida diante das representações transferidas e repetidas na sua figura – dimensão claramente articulada às questões metapsicológicas em torno da neurose²³². Muito embora Freud jamais tenha limitado-se a esse tipo de discussão, pode-se dizer que, desta perspectiva, a psicanálise guarda uma estreita ligação com o caminho idealista do problema de outras mentes.

Um segundo momento diz respeito ao interesse deslocado em direção às relações de objeto abordadas de maneiras bastante distintas por autores tais como: Melanie Klein, Fairbairn, Balint, Spitz, dentre outros (GREEN, 1990). Conforme discutido no primeiro capítulo, neste contexto, o predomínio da transferência e a descrição dos mecanismos de funcionamento “internos” cedem certo protagonismo para a perspectiva de processos psíquicos do paciente e de certas trocas entre o paciente e o analista – permitindo algumas discussões sobre questões relativas à contratransferência²³³.

²³² Essa discussão, segundo Green (1990), desenrolar-se-á, após a segunda tópica, no estudo do Ego e dos mecanismos de defesas e pela psicologia do eu (Hartmann).

²³³ A possibilidade de concepção da contratransferência pode ser compreendida em articulação (ou reação) ao primeiro momento que comportava uma espécie de concepção solipsista, na qual o mundo intrapsíquico se configuraria como foco central. O segundo tempo descrito por Green (1990), marcado pela possibilidade de pensar a situação analítica a partir do binômio transferência-contratransferência, tem como um dos pontos de partidas importantes, conforme aponta Coelho Jr. (2015), a formulação conceitual de John Rickman (1951/2003), revisitada por Balint. Sugere-se, assim, que o que se passa em uma situação analítica não se encerra na esfera da psicologia de um corpo, mas exige a concepção de uma situação de dois corpos.

Já o terceiro movimento circunscrito por Green (1990)²³⁴, comporta outra dimensão da contratransferência na medida em que considera e dá destaque ao funcionamento mental do analisando e do analista, bem como e, principalmente, às questões relativas a uma terceira dimensão destacada entre o analista e o analisando. Diferente do segundo momento descrito acima, que poderia ser circunscrito como uma *two bodies psychology* – delineado como uma crítica àquilo que se convencionou chamar de *one body psychology* (primeiro momento) –, abre-se caminho para outra perspectiva que necessariamente implica pensar a situação analítica não somente a partir de um (paciente) ou dois (analista e paciente), mas em torno do que se convencionou chamar de configurações da terceiridade (COELHO JÚNIOR., 2015). Isto é, diferentes formas de conceber um terceiro elemento²³⁵. Da perspectiva de Green (1990), trata-se da passagem da análise do conteúdo, à análise do continente para a análise do enquadre²³⁶.

É, portanto, a partir deste terceiro momento destacado por Green (1990) que se pode entrever um caminho possível para um deslocamento em relação à pergunta “como se conhece o outro?”. A partir de uma discussão em torno de configurações da terceiridade, o problema deixa de estar concentrado no conhecimento do outro ou do mundo, para levar em consideração a experiência do próprio analista quando em contato com o outro – não é possível privilegiar, desta perspectiva, a via do conhecimento de um dos lados. Para articular mais um dos quatro eixos elencados acima, é preciso destacar que essa reconfiguração está intimamente vinculada a outros tipos de sofrimentos (tais como as patologias limite) que exigem o psicanalista a se deslocar de sua posição de suposta neutralidade e começar a discutir as fronteiras entre eu e outro e não apenas da relação entre dois (ou entre um sujeito que conhece o outro) – problemática que ganha destaque quando a discussão parte de perspectiva de dois sujeitos com

²³⁴ Urribarri (2012) define esse momento a partir de um tripé que comporta uma revalorização da metapsicologia freudiana, uma apropriação “crítica e criativa” das teorias pós-freudianas e uma ampliação da clínica para dar conta das patologias que não se restringem à neurose.

²³⁵ Não retomarei um apanhado destas possibilidades, uma vez Coelho Jr. (2015) já o fez de maneira exemplar – como não seria capaz de acrescentar nenhum ponto ao seu trabalho (o que tornaria a exposição aqui uma mera repetição), prefiro remeter o leitor ao texto. Seguindo as indicações deste escrito, alguns dos principais exemplos das configurações de terceiridade ao longo da história da psicanálise são: em Freud a partir do Édipo, o terceiro na teoria lacaniana ligado ao nome do pai, o terceiro para Melanie Klein como posição depressiva, o espaço potencial de Winnicott, a noção de terceiro analítico de Ogden, dentre outros.

²³⁶ É preciso salientar, muito embora esse assunto seja retomado adiante, que a partir deste momento, o conceito de enquadre passa a ser fundamental e, articulado aos conceitos de transferência e contratransferência, compõe um esquema terciário do processo analítico. O enquadre é um conceito tanto epistemológico quanto técnico, uma vez que diz respeito às condições de possibilidade para a constituição do objeto analítico, do seu recorte teórico e da sua transformação prática. Ademais, outro aspecto dos quatro eixos discutidos acima se articula à discussão em torno do enquadre. Isso, porque, Green (1990) afirma que em uma análise clássica (geralmente articulada à neurose), o enquadre se torna um elemento silencioso. Já no contexto de outros tipos de configurações psíquicas, o enquadre faz sentir a sua presença através, principalmente da sensação de que algo se passa contra ele – é também a partir desta experiência que se torna possível discutir o enquadre como uma dimensão da terceiridade. Os autores frequentemente apontados como precursores desta discussão são Bleger e Winnicott, conforme será desenvolvido adiante.

fronteiras já definidas, como na neurose. Diferente da neurose, na qual a questão principal reside na maneira pela qual um conflito “interno” ²³⁷ se organiza, nas patologias limites (problemáticas narciso-identitárias, patologias narcísicas etc. ²³⁸), há algo da própria constituição do psiquismo em jogo.

Cabe destacar, enfatizando o quarto eixo destacado acima (reconfigurações no campo da história das ideias de uma maneira geral), que essa problemática não se reduz ao domínio da psicanálise – esse deslocamento também é empreendido em outros campos de saber – como na filosofia e na antropologia. Esta pequena anedota contada por Reis (2012) ilustra muito bem a problemática em torno da qual essa discussão gravita e, por isso, apesar de um pouco extensa, merece ser reproduzida na íntegra:

Em um dia frio e monótono no início do século XVII, um pobre homem francês, que se refugiava em cômodos em cima de uma padaria, olhou para a rua através da janela. Lá, ele viu pessoas andando, enroladas em seus casacos e chapéus, quando teve um pensamento – e se elas não fossem pessoas reais? Ele sabia que podia ver pessoas descendo a rua, mas julgou que seus sentidos poderiam muito bem o estar enganando, fazendo-o crer que o que ele via eram somente pessoas sob chapéus e casacos. Como ele poderia saber com certeza de que se tratava de pessoas de fato e não manequins, por exemplo? Como poderia saber que eram seres dotados de mentes, comportamento humano? (...). Já que a única coisa da qual ele poderia ter certeza era de sua própria mente e de sua capacidade de pensar, concluiu que o melhor que poderia fazer era inferir que os outros também possuíam mentes, baseando-se no que eles faziam. Então, por analogia à sua própria experiência, ele podia dizer que as outras pessoas, provavelmente, tinham pensamentos e sentimentos como os dele. (REIS, 2012, p. 216)

Essa historieta contada por Reis (2012) consiste em uma maneira espirituosa de ilustrar certo posicionamento, tipicamente moderno, que pode ser descrito como o “problema de outras mentes”. O “pobre homem francês” diz respeito a uma ilustração de René Descartes, um dos principais nomes que marcou uma posição conhecida como idealista no problema do conhecimento. De Descartes até Kant a consciência individual foi na maior parte das vezes tomada como ponto de partida privilegiado para o conhecimento. Ora, se o mundo está lá fora e o sujeito pronto para conhecê-lo, sob esse viés, entrar em contato com o mundo diz respeito a uma ação de um sujeito que se dá pela via do conhecimento. O cogito cartesiano “penso, logo existo” é um ponto central desta perspectiva na qual uma espécie de solipsismo se destaca, posto que o mundo ao redor é reduzido, muitas vezes, a uma questão epistemológica.

²³⁷ É evidente que essa afirmação é um tanto simplista. Green (1990), por exemplo, indica que um dos fatores que alavancaram este deslocamento diz respeito à maneira de se conceber a neurose, enfatizando não apenas seu aspecto de negativo da perversão, mas também núcleos psicóticos. Sendo assim, não seria possível reduzir a neurose a uma problemática internalista, muito embora, ao longo da história, esta perspectiva tenha prevalecido.

²³⁸ É evidente que essa gama de diferentes nomenclaturas não se refere exatamente à mesma problemática e sobretudo não foi formulada no mesmo contexto ou com os mesmos referenciais teóricos. Sendo assim, talvez fosse melhor se referir à problemática dos limites, ou, seguindo as indicações de Green (1990) a situações limites – que colocam em questão tanto os limites internos e externos quanto os limites da analisabilidade.

Nesse contexto, a existência de outras mentes se torna questionável, na medida em que os conteúdos da consciência são concebidos como separados dos mundos físico e social. O solipsismo é um preço pago por reduzir a subjetividade à mente deslocada do mundo social e físico. Conforme apontam Coelho Jr. e Figueiredo (2004), apesar de certas exceções, a maior parte das teorias psicológicas é herdeira da tradição moderna e, mais especificamente, da tradição cartesiana. Outras formas de conceber o outro, ou “não-eu”, podem ser consideradas uma aquisição recente das teorias psicológicas e do pensamento ocidental de uma maneira geral – o projeto fenomenológico de Husserl (na esteira do qual a fenomenologia de Merleau-Ponty se coloca) é um exemplo de uma tentativa de deslocamento desta posição: outro exemplo diz respeito à discussão empreendida por Viveiros de Castro na antropologia²³⁹.

Viveiros de Castro (2012) aponta, no que concerne à etnografia, uma frequente assimetria na legitimidade atribuída aos discursos que entram em relação de conhecimento, e, em particular, às relações de ordem entre os discursos do antropólogo e daquele que vai ser estudado (o nativo). O autor alerta que o antropólogo amiúde sabe demais sobre o nativo, mais precisamente, conhece *de jure* o nativo mesmo antes de conhecê-lo de fato. Isto é, o pesquisador sabe de saída certos conceitos que supostamente observará nos nativos, supõe o que são relações sociais, cognição, parentesco, política, religião e procura interpretar como esses conceitos apresentam-se em determinado contexto. As discussões levantadas pelo autor sobre o perspectivismo ameríndio alertam para a necessidade de repensar a vantagem estratégica do antropólogo sobre o nativo e pretende abrir espaço para que a antropologia se calcie principalmente em conceitos oriundos de uma relação entre o antropólogo e o nativo – ao invés de pensar dois polos, discute-se a criação de uma área intermediária através da atualização de possibilidades que existem virtualmente nesta situação – a etnografia consistiria assim na descrição deste mundo possível que cria os dois polos em questão²⁴⁰. É interessante notar que Viveiros de Castro (2015) faz referência ao espaço potencial de Winnicott para melhor conceituar essa terceira área. É evidente, todavia, que na experiência analítica essa questão possui uma especificidade, pois, além da possibilidade de descrição, diz respeito a um meio de engendrar uma transformação a partir deste contato.

Diante deste quadro, retomando a discussão levantada por Green (1990) sobre o último movimento descrito na história da psicanálise, a discussão de uma terceira dimensão constitui

²³⁹ É evidente que inúmeros outros exemplos de tentativas de deslocamento dessa perspectiva poderiam ser destacados ao longo do pensamento ocidental – apenas esses dois foram citados na medida em que são importantes para o fio argumentativo. Viveiros de Castro, por exemplo, inspira-se declaradamente na filosofia de Deleuze e Guatarri, outro possível exemplo nesta discussão.

²⁴⁰ Para um maior aprofundamento nesta discussão, cf. KLEIN; VERZTMAN; FERREIRA-PACHECO, 2017.

uma espécie de tempo (e talvez espaço, posto que, a partir da teoria da relatividade de Einstein, essas dimensões não são completamente dissociáveis) privilegiado no qual se pode experienciar. Nas palavras de Green (1900): “não é mais suficiente, mesmo considerando a análise como uma *‘two bodies psychology’*, de estudar as relações de objeto. Era preciso se interrogar sobre o espaço no qual as relações se desenvolvem, seus limites e suas rupturas, assim como o desenrolar temporal no qual eles evoluem, com suas continuidades e descontinuidades” (p. 98, tradução nossa).

O que interessa aqui diz respeito ao fato de que a partir de certo momento da história da psicanálise (e das ideias), a situação analítica não se concentra nem do lado do paciente nem do lado do analista, mas em diferentes maneiras de se conceber uma terceira dimensão que implica necessariamente na tomada em consideração do funcionamento mental do analista. Pode-se dizer, assim, que as discussões em torno da terceiridade abrem espaço para traçar caminhos que colocam questões para uma perspectiva subjetivista ou objetivista – questão consonante à própria noção de experiência.

Diante desse quadro, seria possível dizer que a noção de experiência consiste em uma forma de caracterizar a situação analítica em sintonia com outras perspectivas que a concebem a partir de certas configurações da terceiridade, uma vez que, conforme já destacado inúmeras vezes, a experiência não diz respeito nem ao sujeito, nem ao mundo e, logo, nem ao analista, nem ao paciente. Mas como se caracteriza a experiência analítica mais especificamente? Que tipo de configuração da terceiridade pode ser articulada a ela? Para melhor circunscrever a experiência analítica como uma dimensão da experiência, é preciso recorrer a certas perspectivas que se aproximam e fornecem subsídios nesse sentido.

Antes, cabe destacar que muito embora a escolha do caminho percorrido tenha sido, de certa forma, justificada ao longo do processo, posto que as afinidades conceituais em relação à noção de experiência são constantemente explicitadas, serão destacadas com mais ênfase apenas duas formas de configuração da terceiridade: a noção de espaço potencial de Winnicott e de terceiro analítico de Ogden. Ademais, no sentido de melhor definir esta última, contemplando uma discussão extremamente importante e que, de certa forma, consiste em um aspecto fundador da chamada psicanálise contemporânea, será feito também um pequeno apanhado em torno do que se convencionou chamar de enquadre (que se aproxima de certa configuração de terceiridade discutida por Green). Na medida em que o objetivo é tanto aproximá-las quanto diferenciá-las, alguns pontos em comum poderiam ser destacados como justificativa desta escolha nas duas direções, mais especificamente no que concerne ao espaço potencial e ao terceiro analítico. Um aspecto que as aproxima consiste no fato de ambas priorizarem uma

temporalidade ligada ao processo, posto que diferente de outras noções de terceiridade, como a de nome do pai de Lacan, por exemplo, essas configurações não apontam para momentos ou instantes de constituição. Por outro lado, a temporalidade, tanto no espaço potencial, quanto no terceiro analítico, está articulada a uma continuidade e à possibilidade de atualização de potencialidades virtuais, guardando, não à toa, íntima relação com a temporalidade da própria definição de experiência. Um aspecto que as distingue diz respeito ao fato de, apesar de se tratar de duas noções bastante abrangentes, o espaço potencial se articula melhor a uma dimensão da experiência, a experiência de fazer, muito embora seja indissociável da atualização da experiência de ser. Por outro lado, a noção de terceiro analítico parece ser ainda mais abrangente, servindo melhor para a caracterização da experiência analítica – outros aspectos mais específicos serão destacados ao longo da discussão. O que nos interessa aqui, todavia, mais do que um aprofundamento conceitual, consiste em traçar um caminho que comporta diferenças e proximidades no sentido de melhor definir a experiência analítica.

5.2. Winnicott e o espaço potencial

Retomando mais uma vez algumas considerações de Green (1990), Winnicott foi um dos psicanalistas que deixou mais evidente a necessidade de o próprio analista passar por uma “experiência” (GREEN, 1990, p. 78) mais ou menos simétrica ou complementar a do paciente. Algumas passagens da obra winnicottiana fornecem certas pistas de como nas situações clínicas (ao menos em certas situações), torna-se impossível não levar em conta aquilo que se passa com o próprio analista – lembrando que Winnicott não é um autor que sistematiza as suas ideias e as localiza em um contexto mais amplo. Essa questão pode ser entrevista, por exemplo, na maneira como Winnicott afirma que algo da sua própria depressão (do analista) deve ser tocado para dar conta de alcançar aspectos depressivos nas situações clínicas. No entanto, seria possível dizer que Winnicott, ao abrir espaço para levar em consideração aquilo que se passa com o analista durante o processo analítico, conceberia este último a partir de dois polos – o analista e o analisando? Estaria ele inserido completamente no segundo momento, que comporta principalmente a proposição de uma *two body psychology*? A hipótese discutida por Green (1990) afirma que Winnicott é um dos pioneiros da passagem para o terceiro momento principalmente devido a sua preocupação em relação a uma "uma terceira zona de vida humana, que não está dentro do indivíduo, nem fora" (WINNICOTT, 1971, p. 146). A discussão de Winnicott ancora-se muitas vezes na possibilidade de melhor caracterizar uma terceira área, como atestam suas palavras:

Temos utilizado os conceitos de interior e de exterior, e necessitamos de um terceiro. Onde estamos quando fazemos o que em verdade fazemos durante boa parte do tempo, quer dizer, quando nos divertimos? O conceito de sublimação abarca todo o panorama? Podemos obter alguma vantagem se examinarmos este assunto da possível existência de um lugar para viver, que os termos 'exterior' e 'interior' não descrevem de forma adequada? (WINNICOTT, 1971, p. 140).

Conforme já discutido em outros momentos, a noção de espaço potencial é delineada como um caminho possível para dar um destino a esses questionamentos. Seguindo as indicações de Coelho Jr. (2015), essa noção permite que se possa levar em consideração três planos da realidade e não apenas dois – realidade material e realidade psíquica – frequentemente postos em oposição. Ainda segundo o autor, a discussão em torno do espaço potencial comporta uma das figuras mais potentes das configurações de terceiridade²⁴¹ na psicanálise (COELHO JÚNIOR, 2015).

É importante notar, conforme já discutido anteriormente, que a discussão em torno do espaço potencial não é claramente desenvolvida por Winnicott no âmbito da clínica. Winnicott, no entanto, destaca o aspecto criativo e o brincar na situação analítica (dimensões intimamente articuladas ao espaço potencial), o que torna possível – e frequentemente feito de maneira pouco rigorosa – uma transposição desta noção para um espaço intermediário que pode se estabelecer no *setting* analítico. No entanto, de uma maneira geral esta zona intermediária aparece mais especificamente articulada a uma conquista do desenvolvimento primitivo. Sendo assim, o espaço potencial se insere de maneira mais precisa no contexto de uma dimensão da experiência do que no contexto de definição da experiência analítica propriamente dita. Decorrente das considerações sobre o objeto transicional²⁴², o espaço potencial consiste em uma zona alcançada que foi explorada ao longo deste escrito no contexto da experiência de fazer, posto que se vincula à certa proposição de símbolo. O espaço potencial, portanto, não comporta diretamente a dimensão da experiência de ser – ainda que para que a experiência de fazer se configure enquanto tal seja imprescindível uma articulação à experiência de ser. Deste modo, por mais que o espaço potencial diga respeito a uma dimensão específica da experiência, este conceito é indissociável da atualização da experiência de ser²⁴³.

²⁴¹ A proposta de Winnicott, que se destaca em torno da noção de espaço potencial, foi pioneira em relação a outras perspectivas como as proposições de Theodore Reik sobre o terceiro ouvido, as concepções do casal Baranger em torno da noção de campo e as considerações de Ogden sobre o terceiro analítico (COELHO JÚNIOR, 2005). O objetivo deste estudo não é retrair na história da psicanálise diferentes dimensões da terceiridade, mesmo porque isto já foi realizado por outros autores, mas destacar configurações possíveis que podem sustentar certa noção de experiência.

²⁴² Não considero necessário aqui um maior aprofundamento na gênese e discussão deste conceito, posto que esta tarefa já foi empreendida em outro momento deste escrito.

²⁴³ Relembrando uma discussão realizada no contexto de conceituação da experiência de fazer, esta dimensão, quando desarticulada de uma atualização da experiência de ser, não se configura como uma experiência, mas como uma defesa paradoxal.

Diante desse quadro, apesar de uma configuração potente, seria o espaço potencial passível de caracterizar a experiência analítica e todas as suas dimensões com mais precisão? O que interessa aqui, em consonância com a noção de experiência circunscrita ao longo dos outros capítulos, é que as diferentes dimensões da experiência se articulam por definição a este “reino do entre dois”, para usar uma expressão de Pontalis (2005)²⁴⁴ e, portanto, à discussão em torno de uma terceira área. Ademais, retomando a discussão sobre a experiência analítica, todas as dimensões da experiência só puderam ser descritas enquanto tal na medida em que se apresentam de alguma forma nesta dimensão da experiência. A experiência analítica consiste, portanto, na possibilidade de atualização de todas as dimensões da experiência – da experiência de ser, enquanto continuidade de ser, da experiência de fazer, como experimentação do espaço potencial (ou brincar, jogar) e do uso da linguagem. Muito embora não seja possível falar de uma hierarquização destas dimensões, é necessário que todas elas estejam articuladas para a constituição da experiência analítica – uma vez que somente assim é possível caracterizá-las como dimensões importantes da experiência para a psicanálise. A experiência de ser, no entanto, ganha certa ênfase, posto que necessariamente em todas as dimensões da experiência, a atualização da continuidade de ser está contemplada. A experiência analítica tem, portanto, uma base vinculada à atualização da continuidade de ser e articula necessariamente, por definição, corporeidade, tempo e sentido. No entanto, a noção de espaço potencial diz respeito a uma noção potente posto que fornece destaque à potencialidade (não à toa a expressão “potencial” caracteriza este conceito) de atualização da criatividade em uma dimensão que não está articulada nem à realidade material, nem ao plano da realidade psíquica. O espaço potencial implica na possibilidade de experimentação da não integração, isto é, de limiares não completamente traçados entre eu e o mundo – a atualização de potencialidades, neste contexto, está articulada à experimentação de um terceiro espaço nem subjetivo, nem objetivo. Neste contexto, o espaço potencial e a experiência analítica ganham uma articulação importante: a experiência analítica comporta uma aposta de que certas potencialidades possam ser atualizadas neste espaço potencial, apesar de não ser capaz de recobrir todas as dimensões articuladas a esta experiência. Diante desse quadro, muito embora diga respeito a uma configuração potente de terceiridade, certas questões se colocam no sentido de articulá-la à definição da experiência analítica. Se faz necessário, portanto, refinar melhor uma configuração de terceiridade que não

²⁴⁴ Devo esta expressão particularmente ao interessante livro de Pontalis (2005) no qual o autor afirma que: “nosso reino é aquele do entre dois” (p. 9). Ao longo do escrito, que trata, sobretudo, desta dimensão, Pontalis (2005) demonstra sua presença desde certas passagens da obra freudiana e caracteriza Winnicott como um dos grandes pensadores deste reino.

se articule somente ao espaço potencial – muito embora este forneça subsídios importantes para a discussão e, de certa forma, recubra uma parte importante desta experiência.

5.3. O terceiro analítico de Ogden: o ponto nodal da experiência analítica

Diante destes questionamentos, um caminho interessante consiste em buscar outras possibilidades de circunscrever a terceiridade que podem colaborar para a discussão da experiência analítica. Conforme apontam Figueiredo e Coelho Jr. (2018), uma das contribuições mais interessantes do psicanalista norte americano Thomas Ogden diz respeito à noção de terceiro analítico – uma maneira original de conceber a terceiridade. Este conceito é particularmente interessante para a discussão da experiência analítica, posto que comporta a proposição de uma noção de terceiridade que articula aspectos não restritos ao simbolismo, ganhando, assim, um caráter mais amplo em relação ao espaço transicional (ainda ambos que guardem linhas de continuidade). Estas linhas de continuidade dizem respeito sobretudo ao aspecto de atualização de certas potências que a experimentação de uma terceira área, nem subjetiva, nem objetiva, engendra. No que concerne às diferenças, além daquelas já explicitadas, no conceito winnicottiano, uma terceira dimensão é traçada através da caracterização de um espaço entre dois elementos articulados às noções de dinâmica, movimento, passagem e surgimento da alteridade (COELHO JÚNIOR, 2015). Já da perspectiva de Ogden, a possibilidade de um terceiro está vinculada a um aspecto intersubjetivo no qual certa simultaneidade é priorizada: trata-se de um elemento que é constituído pela dualidade, mas que também a constitui.

O interesse de Ogden em relação às fronteiras entre eu e o outro aparece claramente desde seus escritos mais antigos – a discussão em torno da identificação projetiva²⁴⁵ no primeiro livro, não traduzido para o português, intitulado “*Projective Identification and Psychotherapeutic Technique*” (OGDEN, 1982), por exemplo, constitui um caminho aberto que culminará em uma contribuição original sobre o assunto. De uma maneira geral, a produção do psicanalista tem como traço marcante leituras particulares de textos clássicos da psicanálise e a apropriação de maneira criativa e singular de diferentes conceitos – percurso que o caracteriza

²⁴⁵ Esta noção já foi mais bem explorada anteriormente neste escrito e, por isso, apesar de sua relevância para a discussão aqui empreendida, não será preciso retomar sua gênese (com Melanie Klein) e seus desdobramentos (principalmente a partir de Bion). É justamente a partir deste último que o conceito de identificação projetiva ganha um estatuto importante para a clínica psicanalítica e consiste em uma das principais referências da noção de terceiro analítico. Na perspectiva de Ogden, a identificação projetiva consiste em uma dimensão de toda intersubjetividade que se coloca por vezes como preponderante na experiência (ganhando um aspecto defensivo) e por outras apenas como um detalhe.

como um dos grandes nomes da psicanálise contemporânea e do pensamento transmatricial (remetendo à proposição de Figueiredo e Coelho Jr. [2018]).

Para fazer uma genealogia consistente da contribuição de Ogden sobre o terceiro, seria preciso retrazar boa parte de seu percurso teórico – posto que se trata de um conceito que foi tomando forma ao longo da obra. A noção de terceiro analítico começa a ser circunscrita no livro “A matriz da mente”, publicado originalmente em 1990, mas se torna de fato um conceito em “Os sujeitos da psicanálise” (OGDEN, 1994). Esta configuração de terceiridade é marcada sobretudo pela influência de uma perspectiva dialética ancorada em uma leitura particular da teoria kleiniana, pelas linhas de continuidade (e algumas diferenças) em relação às considerações de Winnicott e, principalmente, pela importante influência do pensamento de Bion²⁴⁶.

Seguindo as indicações de Coelho Jr. (2012), ainda que do ponto de vista empírico a situação analítica seja composta por duas pessoas, a noção de terceiro analítico propõe que abandonemos esse ponto de vista no que concerne aos fenômenos que caracterizam a psicanálise. Ao invés de conceber os pensamentos, sonhos, sintomas e comunicações como frutos do inconsciente de um dos polos (analista ou ao analisando), Ogden propõe um terceiro sujeito que forma e é formado por eles; sendo assim, as sensações, pensamentos e toda a comunicação possível são considerados como sentidos e pensados por este terceiro sujeito que tem necessariamente um caráter intersubjetivo.

Desta perspectiva, a intersubjetividade, compreendida como um “terceiro sujeito intersubjetivo”, não é uma mera relação entre dois sujeitos, mas comporta um novo sujeito. Trata-se de “um terceiro sujeito com uma vida própria, gerada pelo par analítico e mantido em tensão dialética com a existência do paciente e do analista, como indivíduos separados” (OGDEN, 1994, p. 11-12). A questão deixa de se apoiar na natureza ou no conteúdo das comunicações, para tornar-se uma problemática que gira em torno da gênese, da descrição e dos processos articulados a este terceiro sujeito. O processo psicanalítico, sob este viés, não consiste na separação dos elementos que o constituem em um esforço para determinar as qualidades que pertencem a cada participante individual, mas trata-se de “uma tentativa de descrever tão

²⁴⁶ Além destes, é preciso destacar que as considerações de Ogden vêm na esteira das discussões empreendidas por Theodor Reik sobre o terceiro ouvido que implica que na situação analítica sejam tomadas em conta não só o que o paciente fala, mas também as próprias “vozes interiores” do psicanalista e a noção de campo analítico do casal Baranger (COELHO JÚNIOR., 2012). Este último, com franca articulação ao pensamento de Merleau-Ponty, consiste em um conceito que considera a situação analítica como uma estrutura espacial e temporal orientada por linhas de força e dinâmicas determinadas, comportando leis e finalidades próprias – a observação do analista comporta necessariamente uma auto-observação, a observação do psiquismo do analisando e do campo analítico, configurando três elementos.

plenamente quanto alguém seja capaz a natureza específica da experiência do interjogo da subjetividade e intersubjetividade” (OGDEN, 1994, p. 64). No entanto, de saída, a noção de um terceiro sujeito parece bastante enigmática para a tão óbvia existência de dois sujeitos em um *setting* analítico – como melhor caracterizá-la? Como este terceiro é constituído?

Assim como não se pode dizer que o seio existe antes do bebê criá-lo, é preciso inverter a lógica de criação do terceiro. Não são dois sujeitos que o criam, é justamente a criação de um terceiro que expõem as tensões entre os dois polos, segundo Ogden (1994), “não há analista, analisando, análise na ausência do terceiro” (p. 93). Essa relação dialética é um processo de mútua constituição²⁴⁷. Desta forma, analista e analisando não são concebidos meramente como sujeitos isolados, mas passam a se constituir enquanto tal a partir de uma tensão. Nas palavras de Ogden (1990), o terceiro se articula à "capacidade em manter a dialética psicológica e envolve a transformação da unidade que não requer símbolos em uma "terceiridade" (*threeness*), que é um interjogo de três diferentes entidades" (p. 213). Ora, se a questão se coloca em torno da “capacidade de manter a dialética”, o terceiro não se configura como um evento ou como um elemento fora do tempo, mas consiste em um processo no qual uma tensão permanece sem resolução²⁴⁸. O terceiro analítico, portanto, é um processo constante de semelhanças e diferenças produzido e que produz outros dois polos em constante interjogo (em uma lógica que pode se aproximar, segundo Reis [1999]²⁴⁹, da noção de dialética sem síntese de Merleau-Ponty). No entanto, muito embora o terceiro analítico diga respeito a uma dialética entre os polos, estes não se encontram envolvidos em um processo horizontal como a discussão em torno da análise mútua empreendida por Ferenczi (1932/2005). O terceiro é uma unidade heterogênea e assimétrica.

Dando continuidade à definição do terceiro analítico, além da dimensão processual que marca a sua temporalidade, é preciso destacar a afirmação de que se trata de uma configuração “que não requer símbolos” (OGDEN, 1990, p. 213), ou de "formas simbólicas e proto-

²⁴⁷ É interessante destacar que esta mútua constituição dialética também aparece no pensamento de Ogden em relação aos polos consciente/ inconsciente, como atesta esta passagem: “em outras palavras, não vivemos duas vidas (uma consciente e outra inconsciente) simultaneamente; vivemos uma única vida, constituída pela inter-relação entre os aspectos conscientes e (dinamicamente) inconscientes da experiência” (OGDEN, 1994, p. 17)

²⁴⁸ Esta perspectiva temporal assinala que as considerações de Ogden enfatizam uma dimensão processual que possui linhas de continuidade, conforme já discutido no primeiro capítulo, com a noção de fantasia delineada por Melanie Klein (e por Suzan Isaacs), passando pela proposição do brincar (e do espaço potencial) de Winnicott e por certos aspectos da teoria de Bion principalmente no que concerne à transformação e ao pensar.

²⁴⁹ Reis (1999) assinala que muito embora Ogden se remeta à Hegel, o destino dado ao problema filosófico da alteridade através da noção de terceiro analítico se aproxima mais das considerações de Merleau-Ponty. Isso, porque, este terceiro, tanto em Ogden quanto em Merleau-Ponty, não diz respeito a uma entidade simbólica que marca um corte entre antes e depois e o estabelecimento de uma síntese, mas consiste em uma tensão sem resolução.

simbólicas (baseadas em sensações)” (OGDEN, 1994, p. 82). Sendo assim, o terceiro analítico comporta sobretudo dimensões ligadas à sensorialidade. Diferente do espaço potencial, articulado mais especificamente ao símbolo e, conseqüentemente à experiência de fazer²⁵⁰, a noção de terceiro analítico, apesar de guardar linhas de continuidade com o espaço potencial, parece ser mais abrangente, posto que engloba aspectos não simbólicos – o que possibilita levar em consideração mais claramente a dimensão da experiência de ser. Seguindo as indicações de Reis (1999), a ênfase dada por Ogden às sensações no terceiro analítico faz com que o processo analítico possa comportar algo que se aproxima da noção de Merleau-Ponty de uma área pré-reflexiva da experiência – não à toa, como já explicitado anteriormente, Ogden (1989) destacou o que ele chama de uma matriz da experiência articulada às sensações denominada “posição autística contigua”. A proposição de um terceiro analítico não poderia deixar de fora, ou melhor, deve fornecer um lugar de destaque para esta dimensão da experiência.

Sob este ponto de vista, o terceiro analítico é o meio²⁵¹ pelo qual se estabelecem comunicações em um nível prioritariamente pré-verbal, sensorial e afetivo. Neste ponto, a influência de Bion, mais particularmente em relação à noção de *rêverie*, é bastante relevante e fornece subsídios para delinear um dos processos importantes do terceiro analítico e, de certa forma, uma ferramenta clínica central da perspectiva de Ogden. No corpo teórico de Bion, a *rêverie* consiste, *grosso modo*, na possibilidade (seja da mãe, seja do analista) de transformação dos elementos alfa, isto é, de transformar elementos ainda não “digeridos” ou, melhor dizendo, não sonhados pelo psiquismo (o que constitui um aspecto importante da função alfa). Ogden, como sempre engendrando leituras originais, se apropria dessa noção para descrever uma diversidade (heterogênea) de estados que parecem refletir uma auto absorção narcísica do analista, mas abrem caminho para uma zona que não se resume ao analista ou ao analisando, posto que estão articulados aos processos de comunicação que compõem o terceiro analítico. Isso, porque, Ogden sugere que “a fronteira é o ‘lugar’ em que ocorrem o sonhar e a *rêverie*; é onde nascem todo tipo de criatividade e o brincar; é onde germinam a engenhosidade e o charme antes de encontrarem o seu caminho (como que saídos de lugar algum) para as conversas.” (OGDEN, 2001, p. 7).

²⁵⁰ É evidente que o espaço potencial comporta a experiência de ser de alguma forma, posto que as dimensões da experiência não são dissociáveis – a experiência de fazer atualiza a experiência de ser. No entanto, conforme já explicitado anteriormente, considero que o conceito de Ogden torna mais evidente esta dimensão.

²⁵¹ A palavra meio aqui não parece tão adequada, no entanto, encontrar uma caracterização mais precisa para o terceiro analítico é uma tarefa bastante árdua. Ogden se refere a um sujeito, no entanto, talvez fosse possível pensar em uma dimensão temporal (e espacial) para caracterizá-lo, daí a referência ao meio tomado como um espaço/tempo processual.

Seguindo as indicações do autor (OGDEN, 1997), a *rêverie*²⁵² é composta por “ruminações, nossos sonhos diurnos, nossos fantasmas, nossas sensações corporais, nossas percepções flutuantes, nossas imagens emergindo de estados de semissono, nossos tons e nossos modos de falar, nossas frases que atravessam nosso espírito, e por aí vai.” (p. 54). Muito embora, os aspectos descritos pareçam menos dignos de atenção ou, partindo de uma perspectiva mais tradicional, devam ser ignorados, para Ogden (1997), este tipo de comunicação²⁵³ constitui uma parte fundamental da experiência analítica – trata-se, portanto, de uma espécie de devaneio ou, melhor explicitado, da possibilidade de sonhar (acordado) tal como define o autor:

(...) conversação inconsciente que durante o sono nós experimentamos como um ato de sonhar, no setting analítico nós experimentamos como sendo uma *rêverie*. As *rêveries* do analista são sonhos acordados. A *rêverie* pode ter praticamente qualquer forma, mas geralmente, em minha experiência, apresenta-se obliquamente à consciência na mais discreta e cotidiana das formas: como ‘ruminações’, devaneios, fantasias sexuais, trechos de filmes, frases musicais ou trechos de poesia ‘audíveis’, sensações corporais, e assim por diante. (OGDEN, 2001, p. 5)

É interessante notar que na descrição feita por Ogden, o que configura a *rêverie* como um meio de comunicação privilegiado na psicanálise consiste principalmente em sensações. Mais uma vez nas palavras do psicanalista, a *rêverie*: “representa formas simbólicas e *protosimbólicas* (*sensórias*) atribuídas à *experiência* não articulada (e frequentemente ainda não sentida) do analisando enquanto elas vão tomando forma na intersubjetividade do par analítico (*i.e.*, no terceiro analítico).”²⁵⁴ (OGDEN, 1994, p. 82, grifo nosso).

As citações acima, todavia, engendram algumas questões no que concerne ao lugar ocupado pela *rêverie* na teorização de Ogden: seria a *rêverie* correlata a experiências não articuladas do analisando que tomam forma no terceiro analítico? Ou esta diria respeito à sonhos acordados do analista experimentados no terceiro analítico? Minha hipótese é que estas variações no conceito ao longo da obra podem ser organizadas se as pensarmos em uma perspectiva temporal. É interessante destacar a discussão empreendida por Coelho Jr. (2013) em torno da temporalidade da *rêverie* e do terceiro analítico, segundo a qual o tempo do sonho vivido em análise subverte e amplia todas as experiências de tempo – configurando-se como uma temporalidade que comporta o passado, o presente e o futuro conglomerados como

²⁵² Segundo Reis (1999), o uso da *rêverie* tem bastante afinidade com a “atitude fenomenológica” de Husserl, na medida em que ambas têm como objetivo uma abertura revelatória para uma *awareness* da experiência sensível – a similaridade entre a *rêverie* e a primazia dada à percepção na fenomenologia de Merleau-Ponty são inúmeras (REIS, 1999).

²⁵³ É importante ressaltar que esta diz respeito, de um ponto de vista descritivo, predominantemente, a uma dimensão inconsciente.

²⁵⁴ No original: “*represents symbolic and protosymbolic (sensationbased) forms given to the unarticulated (and often not yet felt) experience of the analysand as they are taking form in the intersubjectivity of the analytic pair (i.e., in the analytic third)*”. Tradução nossa.

potencialidades sem uma ordem cronológica (tal como a própria discussão em torno da atemporalidade do inconsciente freudiano). É a partir desse tempo do sonho vivido em análise que se pode subverter e ampliar todas as experiências de tempo, criando, *a posteriori*, um tempo construído a dois por um terceiro.

Sendo assim, talvez não caiba decidir de saída se a *rêverie* diz respeito a elementos não sonhados pelo analisando ou uma atividade de sonhar acordado do analista – o que importa é que a *rêverie* comporta um tempo próprio de um terceiro criado e que cria simultaneamente os dois sujeitos – talvez somente *a posteriori* seria possível atribuir a um dos polos a origem de tais elementos. A *rêverie* constitui, portanto, um meio de comunicação importante do terceiro analítico que engloba tanto experiências não articuladas do analisando, quanto sonhos acordados do analista. Uma certa assimetria, contudo, é uma característica importante do conceito de *rêverie*, posto que esta possibilidade de sonhar pode ser utilizada pelo analista como uma importante ferramenta clínica.

Retomando a proposição de Bion de que a *rêverie* comporta uma capacidade de transformar processos não sonhados, uma das funções do analista (que assinala certa heterogeneidade) diz respeito à possibilidade, através da *rêverie*, de sonhar aquilo que não podia sê-lo. Isso, porque, seguindo as indicações de Ogden, “se um sujeito não pode transformar certas impressões em elementos inconscientes da experiência que possam ser ligados, ele não pode sonhar.” (OGDEN, p. 19). A psicanálise, neste contexto, passa a ser compreendida como um processo através do qual se torna possível sonhar. Este trecho faz uma espécie de resumo do que pode ser concebido como processo analítico a partir dessas considerações:

Eu vejo a psicanálise como uma experiência na qual o paciente e o analista se engajam em um experimento no interior do enquadramento analítico que é desenhado para criar as condições nas quais o analisando (com a participação do analista) pode ser capaz de sonhar o que até então eram experiências emocionais não sonháveis (seus sonhos não sonhados). (...) Ao assim proceder, o analista facilita que o paciente possa, mais plenamente, se sonhar. (OGDEN, 2007, p. 577).

É, portanto, a possibilidade de sonhar que marca o processo de análise. Para Ogden, sonhar não diz respeito a uma atividade particular ou íntima, nem mesmo articula-se a um significado específico, mas consiste em um processo que se ancora nas considerações de Bion sobre a transformação de experiências não assimiláveis em elementos passíveis de se tornar psíquicos (ainda que inconscientes). Nas suas palavras, “sonhar é um processo constante que ocorre tanto no sono quanto na vida de vigília inconsciente.” (OGDEN, 2001, p. 19). No entanto, se os dois polos do terceiro analítico (de maneira assimétrica) estão envolvidos neste processo, como se passa da possibilidade de sonhar no terceiro analítico para a possibilidade de o paciente sonhar mais plenamente?

Da mesma forma que Ogden (1994) assinala a importância da "apropriação do espaço intersubjetivo" por parte do bebê como "um passo crítico no estabelecimento da capacidade do indivíduo de gerar e manter as dialéticas" (1994, p. 60), na situação analítica, um dos caminhos também está neste processo. Ainda nas palavras do autor, "uma análise não é simplesmente um método de descoberta do oculto; é principalmente um processo de criação de um sujeito analítico que não existia antes" (OGDEN, 1994, p. 47). A constante tensão entre os polos que caracteriza o terceiro analítico configura o processo mesmo de análise: o objetivo não consiste em dissolver o terceiro e separar claramente o que é do analista e aquilo que corresponde ao analisando. A dialética aqui não comporta uma síntese e a situação analítica implica em uma capacidade de sustentar esta tensão. Nas suas palavras: "o término de uma experiência psicanalítica não é o fim do sujeito da psicanálise. O sujeito se apropria da intersubjetividade do par analítico e a transforma num diálogo interno" (p. 47). A *rêverie* passa, então, a se constituir como uma possibilidade que contempla os dois polos criados e criadores do terceiro: pode-se, dessa forma, sonhar.

Diante desse quadro, o caminho aberto pela noção de terceiro analítico de Ogden permite entrever uma via possível no sentido de conceber a situação clínica a partir de uma perspectiva que não é nem objetiva, nem subjetiva, sustentando-a como um processo de semelhanças e diferenças (que comporta desde aspectos sensoriais até o simbolismo). Retomando a própria definição de experiência e, mais especificamente, de experiência analítica, a noção de terceiro analítico fornece diretrizes interessantes para melhor circunscrevê-la²⁵⁵.

Isso, porque, assim como Ogden caracteriza o processo analítico como a possibilidade de sonhar mais plenamente, da perspectiva da experiência, a psicanálise consiste na possibilidade de experienciar. Isso não implica, conforme foi ressaltado na própria definição da noção de experiência, em um processo subjetivo, mas também não diz respeito a uma proposição objetiva. A experiência analítica não pode ser concebida nem do lado do analista, nem do lado do analisando, mas deve ser circunscrita sempre em articulação a uma terceira dimensão. Acrescentaria que, apesar de comportar uma heterogeneidade no que concerne ao lugar ocupado pelo analista neste processo, a possibilidade de experienciar não diz respeito apenas ao analisando – o próprio analista pode passar a experienciar ao longo do processo, muito embora seja importante certa assimetria. A noção de terceiro analítico de Ogden articula-se, portanto, muito bem à perspectiva da experiência, tornando-se, assim, um ponto nodal desta definição e o mais particular da experiência analítica. A criação de um terceiro sujeito é o meio

²⁵⁵ Não à toa Ogden (2005) afirma que "psicanálise é a experiência emocional vivida" (p. 15)

pelo qual o processo analítico pode acontecer – sendo assim, toda a discussão empreendida até então pôde ser desenvolvida na medida em que foi experienciada nesta terceira dimensão. No entanto, quando delineado desta forma, o terceiro torna-se uma espécie de condição de possibilidade da experiência analítica, aspecto que o aproxima da noção de enquadre, primeiramente desenvolvida por Bleger (1988) e mais bem elaborada por Green (1990). Nesse sentido, antes de um maior aprofundamento nos possíveis processos que caracterizam a experiência analítica, faz-se importante traçar um breve paralelo entre estas duas perspectivas – longe de chegar a um consenso ou de valorar uma em detrimento da outra, esta tarefa se coloca no sentido de melhor defini-las, posto que trata-se de uma questão central para a psicanálise contemporânea – não contemplá-la seria ignorar a sua importância.

5.4. O terceiro analítico de Ogden e o conceito de enquadre de Green: perspectivas complementares ou opostas?

Conforme já discutido anteriormente a partir do esquema delineado por Green (1990), um dos aspectos importantes para a passagem ao terceiro momento da história da psicanálise diz respeito a certos desafios enfrentados na situação analítica. Isso, porque, no contexto de ascensão da psicanálise, certas questões, como a possibilidade de se estabelecer a associação livre e a escuta flutuante, o uso do divã, o horário e a duração de sessões, dentre outras, constituíam uma espécie de pano de fundo silencioso e constante sobre o qual certos processos, tais como a transferência e a interpretação, se desenrolavam. No entanto, ainda de acordo com Green (1990), algumas situações clínicas, marcadas por determinadas configurações psíquicas (mais especificamente o autor se refere aos estados limites), deslocaram esta estrutura de um lugar silencioso. A impossibilidade de considerá-los como um pano de fundo exigiu uma discussão mais detida sobre o que Green denominou de enquadre ou enquadramento. Isso, porque, nestas situações, o fundo silencioso tornou-se, muitas vezes, ruidoso, não podendo ser utilizado de saída como “um ambiente facilitador” (GREEN, 1990, p. 97). É interessante notar que o nascimento do conceito de “enquadramento” é, de certa forma, contemporâneo da própria dificuldade de mantê-lo como um aspecto imóvel e estável na situação analítica. Neste contexto, outra forma de caracterizar os deslocamentos no campo psicanalítico observados a partir do esquema delineado por Green (1990) consiste em destacar a passagem da análise do conteúdo (primeiro momento), para a análise do continente (segundo momento) e em direção à análise do enquadre propriamente dito (terceiro momento) (GREEN, 1990).

A noção de enquadre, que marca através de sua problematização o terceiro momento, é compreendida de uma maneira geral como um contexto constante que permite o desenvolvimento de processos – discussão esta remetida, sobretudo, a questões colocadas por Winnicott e Bleger. Bleger (1988) inicia o texto “Psicanálise do enquadramento psicanalítico” justamente com uma referência a Winnicott, retomando a sua definição de *setting* como a soma de todos os detalhes da técnica. É evidente que Winnicott, sem circunscrever essas questões como um conceito mais bem definido, refere-se constantemente a um contexto que, por vezes, “(...) torna-se mais importante que a interpretação.” (WINNICOTT, 1955/1993, p. 395). A noção de ambiente facilitador, como uma espécie de sustentação possível para outros processos é apontada por Green (1990) como uma base para a discussão de Winnicott sobre o *setting* analítico que, por sua vez, servirá como subsídio para a noção de enquadre.

Com franca inspiração no pensamento winnicottiano, Bleger (1988) é o primeiro autor a conceituar uma noção de enquadramento ao propor uma distinção entre três aspectos diferentes: a situação analítica, os processos e o enquadre. A “situação psicanalítica” (p. 311), mais ampla que os outros dois, é considerada a totalidade dos fenômenos envolvidos na relação terapêutica entre analista e paciente, englobando, de certa forma, os processos e o enquadre. Para Bleger (1988), os processos consistem em análises, interpretações, transferência – ou seja, tudo aquilo que se passa entre analista e analisando na situação analítica. Já o enquadre, diz respeito a um “não processo” (BLEGER, 1988, p. 311), uma vez que se configura como uma espécie de moldura no interior do qual os processos acontecem. O aspecto de invariabilidade e constância que caracteriza o enquadre se mantém a partir de ações do analista: para Bleger (1988), a existência do enquadramento é de fato consolidada quando sua aparência se torna inexistente. Esta articulação entre presença e ausência é retomada por Green na definição do enquadre que, por sua vez, está totalmente vinculada às suas concepções sobre a terceiridade.

Antes de adentrar mais profundamente na perspectiva de Green, é preciso lembrar de outro aspecto destacado pelo autor como um processo importante na passagem para o terceiro momento da história da psicanálise: trata-se da tomada de consideração do funcionamento mental do analista na situação analítica. Mas o que o enquadre teria a ver com o funcionamento mental do analista? Uma dimensão que Green (1990) desenvolve na sua noção de enquadre diz respeito à afirmação de que o enquadramento interno do analista permite que o enquadramento analítico possa variar de modo a manter o seu papel no processo. Para Green (1990), quanto menos o enquadramento clássico funciona, sua existência se torna assegurada por certos aspectos internos do analista que estão apoiados ao menos em dois fatores: na experiência

acumulada com os seus próprios pacientes e na sua própria análise²⁵⁶. Em relação a este último aspecto, Green afirma que a partir da análise pessoal, teria sido possível experienciar um enquadramento “externo” com o seu próprio analista e um consequente asseguramento da possibilidade de experienciar um enquadramento interno. É evidente que para Green, assim como em toda a sua teoria, a noção de interno não diz respeito apenas ao intrapsíquico, mas algo que permite a integração do intrapsíquico e do intersubjetivo.

Esta discussão é possível na medida em que, para além da questão em torno da situação analítica, a noção de enquadramento interno está articulada à problemática desenvolvida por Green sobre o narcisismo primário, conforme discutida no segundo capítulo. O narcisismo primário, *grosso modo*, é tomado como responsável pela separação primária e constituidor do que o autor chamou de “estrutura enquadrante” do psiquismo²⁵⁷. A estrutura enquadrante fornece uma espécie de contorno, ou limite corporal que é condição de possibilidade da simbolização e, conseqüentemente, do enquadre tomado enquanto um pano de fundo silencioso – ela pode se configurar enquanto tal pela existência de um terceiro ausente no objeto primário. A estrutura enquadrante é o signo, portanto, da constituição da singularidade enquanto possibilidade de constituição de si e consiste, através da noção de enquadramento interno do analista, uma matriz aberta à singularidade do outro na situação analítica (GREEN; URRIBARRI, 2019). Ela se torna, portanto, condição do enquadre analítico e do espaço e do trabalho do sonho – não à toa o enquadramento é tomado por Green a partir do modelo do sonho. Neste contexto, observa-se uma íntima articulação entre “enquadramento-sonho-interpretabilidade”.

No entanto, o enquadre não se configura apenas como uma estrutura imóvel e interna, mas comporta duas regiões: a “matriz ativa” e o “escrínio”. A matriz ativa é a parte constante e imóvel, de natureza dialógica e constituída por dois polos – do lado do paciente é a associação livre; do lado do analista é a atenção flutuante. Ela se desenvolve em par e, apesar de nem sempre se encontrar estabelecida enquanto tal, serve de referência para outras configurações. Já o que Green denomina escrínio, abriga a matriz ativa e corresponde a todas as disposições materiais e formais do enquadramento, constituindo sua fração mais variável – no entanto, ainda que concebendo uma parte mais variável, o enquadramento, na teoria de Green (1990), se

²⁵⁶ O aspecto ligado à atividade com seus próprios pacientes é enfatizado na medida em que esta experiência pode provocar um deslocamento em relação à própria análise, permitindo ampliar o leque de possibilidades de vivenciar certos contextos (GREEN; URRIBARRI, 2019). Acrescentaria que, além da atividade clínica, esta ampliação pode e deve ser constantemente realizada através da arte em geral e da troca entre analistas.

²⁵⁷ Este processo se dá, dentre outros aspectos, pela possibilidade de alucinação negativa da mãe que é tomada como um espaço enquadrante.

aproxima das considerações de Bleger (1988) ao toma-lo como um pano de fundo sobre o qual os processos de desenvolvem.

Ora, articulando estas considerações às proposições de Ogden, se concebemos o terceiro analítico como uma condição de possibilidade e um meio através do qual a experiência analítica se processa, este não se aproximaria da noção de enquadre? Por outro lado, tomado algo que acontece entre analista e analisando, o terceiro analítico não estaria mais próximo de um processo? Qual seria a relação entre a noção de terceiro analítico tal como trabalhada por Ogden e a discussão em torno do enquadre de Green?

É evidente que estas questões são complexas e até mesmo mal colocadas, posto que ambas os conceitos estão intimamente articulados a aspectos mais amplos da teoria dos dois autores e, por isso, não podem ser colocados em perspectiva ou comparados sem levar em consideração todos os pressupostos teóricos e clínicos que os engendram. No entanto, traçar com mais precisão pontos de encontros e diferenças entre estas duas perspectivas, pode ajudar a melhor compreender o lugar que o terceiro analítico tem na problemática em torno da experiência analítica. Um ponto de partida interessante para o início desta discussão consiste justamente na questão que gira em torno do modelo do sonho em Green e a possibilidade de sonhar de Ogden.

O modelo do sonho, para Green (1990), está ligado ao enquadramento analítico enquanto pano de fundo silencioso e constante, perspectiva que marca o primeiro momento da psicanálise no esquema descrito por Green (1990). No entanto, a impossibilidade de sustentação do enquadramento implica em um deslocamento do sonho como referente clínico, Isso, porque o sonho para Green “se fundamenta em uma teorização da representação inconsciente” (GREEN; URRIBARRI, 2019, p. 113). Ainda segundo Green (1990), principalmente no terceiro momento da história da psicanálise, o modelo do sonho dá espaço para o modelo do ato – exigindo uma predominância da experiência em relação à interpretação. É também nesse contexto que a técnica construída no contexto do modelo do sonho (calcado principalmente na interpretação do conteúdo latente) é substituído pelo jogo. Ora, é evidente que as últimas assertivas estão em consonância com a discussão empreendida neste escrito até então – no entanto, ao menos um ponto deve ser mais bem especificado.

Green (1990), neste contexto, concebe o modelo do sonho próximo à sua noção de representação; a possibilidade de sonhar é também correlata à constituição da estrutura enquadrante. Apesar de Ogden apontar, conforme já discutido anteriormente, para a impossibilidade de certos pacientes sonharem, sua concepção do sonhar não remete a uma noção de representação, uma vez que consiste em um processo de elaboração que se aproxima

da noção de transformação de Bion – é evidente que esta questão é controversa e deveria ser mais bem aprofundada a partir da investigação mais detida nas diferentes maneiras de se conceber a representação. Todavia, ao pesarmos em um aspecto temporal, certas diferenças entre as concepções de Ogden e de Green tornam-se mais claras, deixando entrever maneiras distintas de se conceber uma terceira dimensão – tanto na situação analítica quanto na constituição psíquica.

Isso, porque, enquanto para Green o enquadre está articulado a uma dimensão mais constante que é comparável a certa estrutura – vide a própria denominação “estrutura enquadrante” – para Ogden, tanto o sonhar quanto o terceiro analítico dizem respeito a processos. É justamente neste ponto que algumas diferenças e semelhanças entre as duas perspectivas devem ser mais bem delineadas. Seguindo as indicações de Coelho Jr. (2015), a noção de Green deixa entrever uma concepção de terceiridade que enfatiza uma dimensão caracterizada pela perspectiva do *entre*. Nas palavras do autor, “o terceiro, nesse caso, funciona como elemento, seja de separação, seja de (re)ligação” (COELHO JÚNIOR, 2015, p.191). Esta consiste tanto na condição inaugural do psiquismo quanto do enquadramento calcado no modelo do sonho: a função de um terceiro funciona como uma unidade indiferenciada e permite a triangulação. Outro aspecto articulado a este, na concepção de Green, diz respeito à função da terceira dimensão como *suplemento* ou como *ausência* (COELHO JÚNIOR, 2015). Trata-se de uma potência ausente: a estrutura enquadrante ou o enquadramento consiste em um terceiro que aparece apenas como o elemento ausente.

Já na perspectiva de Ogden, a terceiridade é concebida como a *condição de possibilidade* da dualidade primária. Ou seja, o terceiro nesse caso é constituinte da dualidade, trata-se de uma condição originária que possibilita a emergência das singularidades do analista e analisando no campo analítico, mas também de dois sujeitos. O terceiro, sob este viés, pode também ser concebido como *resultante* da dinâmica entre os dois elementos primários, isto é, trata-se do efeito ou de uma consequência desta dinâmica. Neste último caso, o terceiro é produto e produtor que se cria a partir da dinâmica entre analisando e analista no campo analítico. A dimensão temporal nestas duas últimas concepções – que marcam a noção de terceiro analítico de Ogden – pode implicar em uma dialética sem síntese, isto é, um processo que não pode ser estático, tal como discutido anteriormente, diferenciando-se de uma noção mais próxima a uma estrutura. No entanto, conforme aponta Coelho Jr. (2015), estas quatro dimensões da terceiridade não são mutuamente excludentes e podem ser pensadas como funções simultâneas presentes na prática e na teorização psicanalíticas com diferentes ênfases.

Diante desse quadro, seria possível dizer que a noção de terceiro analítico ocupa o lugar de enquadramento no contexto da experiência analítica? O terceiro analítico pode ser ao mesmo tempo um enquadre e um processo? Talvez não seja possível construir uma resposta para estas questões mais precisamente, uma vez que, conforme entrevisto, estes dois aspectos não são intercambiáveis, posto que consistem em referenciais e formas distintas, mas não contraditórias, de se conceber a terceiridade. Sendo assim, apesar da discussão em torno do enquadramento ser uma questão central para a psicanálise contemporânea, no contexto da experiência analítica, a noção de terceiro analítico de Ogden serve tanto como uma condição de possibilidade desta dimensão da experiência quanto um processo articulado a ela – uma vez que não consiste em uma dimensão estática, mas também diz respeito ao pano de fundo e o meio através do qual outros processos da experiência analítica se configuram. Trata-se de uma escolha que parece ser mais condizente com todo o percurso empreendido até então. Neste contexto, após este desvio, faz-se importante caracterizar um pouco melhor o que é definido como experiência analítica para, enfim, delinear melhor os processos articulados a ela.

5.5. Uma breve definição da experiência analítica: entre corporeidade, tempo e sentido

Para delinear melhor a especificidade da experiência analítica é preciso lembrar que, por definição, esta consiste em um processo que engloba necessariamente corporeidade, tempo e sentido. Em relação a estes aspectos, não seria preciso retomar toda a discussão já desenvolvida ao longo deste escrito e, principalmente, na própria definição de experiência – é evidente que a corporeidade, a temporalidade e o sentido, circunscritos nos outros capítulos, principalmente no primeiro, constituem a experiência analítica. Alguns pontos, todavia, merecem ser destacados.

De uma maneira geral, a corporeidade nesta experiência está articulada tanto à experimentação de sensações no terceiro analítico, quanto em relação à possibilidade de constituição de um corpo sentido como próprio. Desta perspectiva, gestos, movimentos, sons etc. são experimentados em um processo de semelhanças e diferenças e passam a pertencer ao par analítico em uma terceira dimensão – aspectos estes que poderão ser apropriados por cada um dos polos, em constante tensão, a partir desta situação intersubjetiva.

Em relação à temporalidade, a experiência analítica, além de todas as considerações empreendidas anteriormente, consiste em um processo que comporta a potencialidade de

atualização do passado, do presente e do futuro (enquanto possibilidades). Ela, portanto, ocorre no vértice destes tempos como potencialidades no terceiro analítico – ponto de intercessão entre esta noção e o espaço potencial de Winnicott. No entanto, é somente *a posteriori* que a apropriação de uma personalidade do tempo pode ser experimentada pelos polos do sujeito intersubjetivo, permitindo “a criação do ‘passado’ que está sendo recriado (tanto para o analista quanto para o analisando) por meio de uma experiência produzida entre analista e analisando (isto é, dentro do terceiro-analítico)” (OGDEN, 1994, p. 72).

No que concerne ao sentido, além de todos os outros aspectos discutidos ao longo deste escrito, cabe destacar que este se articula à própria possibilidade de experienciar – a experiência é indissociável do sentido. Não se trata, todavia, de significado: experienciar não tem significado. O sentido aqui consiste na possibilidade mesmo de experienciar as diferentes dimensões, isto é, a continuidade de ser, o fazer (e o brincar) e a linguagem enquanto ato de expressão. Uma crítica possível à noção de experiência analítica poderia ser construída assinalando certa centralidade dada ao sentido. Ora, há sentido em tudo? Qual seria espaço para o não sentido, aspecto central de certas formulações desde as noções de umbigo do sonho, pulsão de morte, passando pelo Real de Lacan e tantas outras ao longo da história da psicanálise? Neste ponto, ao conceber a experiência articulada a uma dialética sem síntese, não seria possível falar de sentido sem o não sentido. O não sentido, todavia, não é o motor do sentido – ambos permanecem em uma dialética sem síntese. Retomando uma discussão já empreendida anteriormente, seguindo as indicações de Anzieu (1998), o sentido comporta necessariamente uma espécie de expectativa ou espera que se difere da noção de atenção na medida em que não comporta um objeto, mas diz respeito a uma abertura para o desconhecido. Mais do que a espera de um objeto, trata-se do oco, do vazio simultâneo ao sentido.

Diante desse quadro, a experiência analítica articulada aos eixos da corporeidade, do tempo e do sentido, consiste em um processo desenvolvido em uma dialética sem síntese entre três sujeitos e comporta todas as dimensões da experiência – lembrando que elas só puderam ser descritas na medida em que são atualizadas pela experiência analítica, a única experiência que interessa um psicanalista. Neste contexto, o conceito de terceiro analítico concentra o que há de mais particular na experiência analítica: é a partir deste terceiro sujeito que se pode falar da experiência na psicanálise. Este será o eixo principal da experiência analítica, abrindo, assim, um caminho para melhor descrever alguns processos que a compõe.

5.6. A experiência analítica: descrição de certos processos

Conforme aponta Ogden (2005), “a psicanálise é um conjunto de ideias e princípios técnicos em transformação (...) e, contudo, ao mesmo tempo, é responsabilidade do analista reinventar a psicanálise para cada paciente e continuar a reinventá-la durante o curso da análise.” (p. 22). Ainda segundo o autor, assim como cada mãe e pai precisa repensar suas posições com cada filho ao longo do processo, de modo análogo, “o analista deve aprender mais uma vez a ser analista com cada novo paciente e a cada nova sessão” (OGDEN, 2005, p. 22). Nesse sentido, muito embora de uma maneira geral o objetivo deste capítulo não se restrinja ao delineamento de proposições técnicas que recubram a noção de experiência analítica, uma vez que é a partir da própria experiência que elas podem ser criadas e apreendidas, após o percurso feito, não é possível prosseguir sem a descrição de alguns processos que compõe esta dimensão da experiência. É importante ressaltar, mais uma vez, que todos os processos possíveis na experiência analítica têm como especificidade a articulação a uma terceira dimensão (aqui descrita através da noção de terceiro analítico de Ogden), posto esta é a via pela qual a experiência analítica opera, trata-se de sua base e condição de possibilidade e, portanto, o pano de fundo de todas as discussões empreendidas neste item.

Um caminho possível para melhor descrevê-los poderia ser retomar as diferentes dimensões da experiência a partir de certas proposições clínicas – o que tornaria esta exposição demasiadamente simplista e didática. Apesar do risco do didatismo, talvez seja necessário remarcar alguns pontos importantes que podem ser concebidos como proposições relativas a estes processos – trata-se, conforme aponta Ogden (2005), de pensar a respeito diferentes aspectos do que acontece entre analista e paciente quando empenhados no trabalho de análise e não de circunscrever ferramentas clínicas engessadas. Os processos que serão retomados já foram descritos em outros momentos – esta aparente repetição diz respeito a um problema lógico, posto que eles só puderam ser abordados anteriormente porque compõem de alguma forma a experiência analítica. Sendo assim, muito embora o objetivo não seja fazer um catálogo de processos articulados às diferentes dimensões da experiência analítica, foram escolhidas como destaque (entre um infinito de possibilidades, uma vez que a experiência analítica está sempre sendo recriada) algumas discussões importantes que permitem pensar em diferentes aspectos do que acontece entre analista e analisando, são elas: questões que giram em torno da noção de *holding*, certas proposições sobre o jogar e a discussão da linguagem enquanto experiência.

5.6.1. O *holding* como um processo na experiência analítica

Um destes processos e, talvez, o mais fundamental, diz respeito a certos aspectos da noção winnicottiana de *holding* – a discussão empreendida no segundo capítulo em relação à experiência de ser, só foi possível na medida em que o *holding* se articula à experiência analítica como possibilidade de sustentação de dimensões vitalizantes da continuidade de ser. Trata-se de uma presença constante, uma mistura de sustentação e acolhimento – bem como ao embalar o bebê. Conforme aponta Ogden (2005), o *holding* para Winnicott é um conceito ontológico utilizado para explorar a qualidade específica da experiência de estar vivo articulada à sensação de continuidade de ser ao longo do tempo. Além do *holding*, é preciso também destacar o *handling* – tomado aqui como a parte mais abrangente da série de cuidados que derivam do *holding* (WINNICOTT, 1963/1994d). Muito embora o *handling* não seja particularmente ressaltado neste escrito, trata-se de um aspecto importante que pode ser caracterizado a partir de condutas como embalar, tocar, acalmar, falar, cantar, fazer barulhos e caretas.

Conforme discutido anteriormente, enquanto o *holding* é frequentemente associado à integração da psique-soma, o *handling* se destaca no processo de personalização, embora seja bastante difícil diferenciar estes aspectos, a não ser em casos patológicos. Segundo Winnicott, “o *holding* e o *handling* trazem à tona toda a questão da confiabilidade humana” (ibid., p. 141). Além destes dois, pode-se depreender do pensamento de Winnicott outros processos intimamente articulados que serão retomados mais adiante, dentre eles destacam-se a função de espelho e a apresentação de objeto. Todos estes remetem tanto aos processos relacionados à mãe e ao bebê, quanto ao analista e analisando e englobam diferentes funções que vão desde salvaguardar a possibilidade de atualização da continuidade de ser até sustentação ao longo do tempo da transicionalidade – comportando diferentes dimensões da experiência.

No que concerne ao *holding*, segundo Ogden (2005), dois níveis podem ser concebidos: o primeiro deles no qual uma postura receptiva de acolhimento e sustentação se estabelece e um segundo chamado “*holding* metafórico” que diz respeito à provisão de um espaço para que se possa ser – uma das possibilidades mais elaboradas do *holding* consiste na constituição de um espaço no qual possa “reunir” a si mesmo em uma unidade (OGDEN, 2005). Em uma direção parecida, Roussillon (1991) afirma que uma das mais importantes tarefas no contexto analítico

é a delimitação de um espaço-tempo²⁵⁸ definido como uma situação de cuidado e que funcione como um apoio externo à possibilidade de experimentar (progressivamente) uma sensação de espaço interno – o *holding* é, portanto, um processo importante para a constituição do *setting* analítico.

Nesse contexto, outra contribuição interessante de Ogden consiste em chamar atenção para a dimensão ontológica do *holding* como uma espécie de sustentação do ser e do durar. Ressaltando uma de suas características marcantes, isto é, a possibilidade de trabalhar com diferentes perspectivas (principalmente na articulação entre Winnicott e Bion), Ogden assinala uma dimensão processual articulada ao *holding* que implica no trabalho de transformação da experiência – questão guarda intima filiação às discussões sobre o *containing* de Bion²⁵⁹. Sendo assim, alternam-se, em um equilíbrio dinâmico, as atividades de sustentação (caracterizadas pelo *holding* enquanto presença silenciosa, contínua e disponível) e certa transformação da experiência (acentuando o trabalho de processamento permanente). Destaca-se, assim, uma dimensão processual e transformativa do *holding*.

Mas, descrito desta forma, o *holding* diria respeito a uma relação que comporta dois polos? Trata-se de uma perspectiva dual que prepara o terreno para o “reino do entre dois”? Ora, se o *holding* consiste em um processo que pode ser articulado à experiência analítica, é preciso pensá-lo a partir de uma terceira dimensão e não apenas em relação a dois sujeitos (como mãe e bebê ou analista e analisando). Retomando os questionamentos levantados no tópico anterior, o *holding* aqui não é concebido como uma simples relação entre analista e analisando²⁶⁰, mas consiste em um processo que comporta semelhanças e diferenças. Assim como descrito na própria experiência de ser, não é possível concebê-la como uma experiência

²⁵⁸ Uma das questões articuladas ao *holding* diz respeito ao estabelecimento, manutenção e transformação do chamado “*setting* analítico”. Neste ponto, um problema se coloca: se concebermos o enquadre de uma perspectiva que se aproximaria mais das concepções de Green, o *holding* seria um processo ou algo que permite e engendra a formação de um enquadre? É evidente que não é possível colocar estas perspectivas em comparação, posto que pertencem a quadros teóricos diferentes, apesar de intercambiáveis. Do ponto de vista da experiência analítica, o *holding* é concebido também como um processo, posto que o terceiro analítico não parece, conforme discutido anteriormente, se configurar como um não processo. Sendo assim, no contexto da experiência analítica, em articulação ao conceito de terceiro analítico, o *holding* pode se caracterizar simultaneamente como um processo e como uma possibilidade de constituição de um ambiente facilitador.

²⁵⁹ De certa forma, seria possível assinalar uma problemática parecida nas concepções de Winnicott sobre o jogar – o jogo deixou de ser concebido como representação simbólica do mundo interno da criança para se tornar um processo de transformações.

²⁶⁰ Uma passagem interessante do texto de Ogden (2005) ilustra bem esta impossibilidade de se tratar ou do analista ou do paciente, ou da mãe ou do bebê: “Lembro-me a esse respeito de um paciente esquizofrênico que disse a sua mãe: ‘Você tem sido apenas uma mãe para mim’. O analista que é incapaz de falar com seu paciente de um modo que tenha evoluído de sua experiência com aquele paciente (e seja único àquele paciente) está sendo apenas um analista para o paciente.” (p. 27-28).

individual ou vivida por uma mônada, mas é preciso circunscrevê-la a partir de uma espécie de unidade heterogênea – trata-se de um processo que articula uma terceira dimensão.

Mas, como se dá este processo? Para melhor descrevê-lo, um trecho de uma situação clínica narrada por Ogden é bastante interessante, posto que ressalta alguns aspectos importantes:

Eu não experienciei a necessidade de permanecer tão quieto como eu poderia como o resultado de uma regra tirânica do paciente; ao contrário, estar com ele, me lembrou de estar sentado no quarto de meu filho mais novo quando ele tinha três anos enquanto ele espasmodicamente permanecia na cama tentando dormir após ter sido acordado por um pesadelo. Com uma sensação totalmente oposta daquela exercida pela Senhora R (ou pelo meu filho), eu sentia que minha presença era como um bálsamo em um incêndio. (OGDEN, 2005, p. 96)

Este trecho pertence justamente à descrição de um caso clínico no qual, segundo o autor, o *holding* possui um papel central. É interessante ressaltar (o que fica mais claro na língua inglesa), a sensação de continuidade que a narrativa produz – o uso constante do gerúndio ajuda a criar este efeito. Ademais, a descrição de uma presença constante comparada a um “bálsamo no incêndio”, evidencia uma dimensão do *holding* que se apoia em uma espécie de sustentação a partir da presença constante. Nota-se que a corporeidade, principalmente no que concerne a uma dimensão sensorial, é bastante destacada ao longo da narrativa – os processos de semelhanças e diferenças neste contexto estão calcados principalmente nesta dimensão. O *holding* configura-se, assim, como um processo de sustentação e transformação calcado sobretudo em sensações (entre semelhanças e diferenças) que pertence ao terceiro analítico, possibilitando a sustentação da continuidade de ser.

Ainda segundo Ogden (2005), o *holding* caracteriza-se, sobretudo, como uma possibilidade de sustentação corporificada em continuidade no tempo que exige um isolamento e proteção da sua implacável alteridade (o tempo cronológico, dos calendários, organizado pelos homens). O tempo aqui é o da continuidade e das diferenças em termos de macro e microrritmos, conforme discutido anteriormente, e não uma temporalidade que remete de alguma forma ao símbolo. No que concerne ao sentido, uma vez que a experiência se articula necessariamente a ele, é evidente que, neste contexto, não se pode remetê-lo ao símbolo ou à linguagem. O sentido é a própria possibilidade de continuar a ser. Sendo assim, corporeidade, tempo e sentido são aspectos do *holding* caracterizando, portanto, um dos processos da experiência analítica – processo este que junto com outros engendrou a caracterização da experiência de ser, consistindo, na experiência analítica, em uma atualização desta dimensão da experiência e também, enquanto atualização, uma ponte para outras dimensões da experiência.

5.6.2. Os jogos como processos da experiência analítica

Diante desse quadro, seguindo as indicações de Roussillon (2008; 2011a), a continuidade de ser permite o estabelecimento do que o autor (ROUSSILLON, 2008; 2011a) chama de certa liberdade para experimentar a ilusão de criar um objeto encontrado – processo este que está relacionado à transicionalidade e a ao jogar (fazer ou brincar). Retomando as considerações empreendidas nos capítulos anteriores, a possibilidade de criação do símbolo, articulada à transicionalidade, caracteriza um dos processos (e marca diversos caminhos) importantes para a noção de experiência.

O jogo, nesse sentido, é tomado como um modelo do trabalho psíquico e implica a suposição que em certos jogos manifestos encontram-se a potencialidade de outros jogos²⁶¹. Segundo Roussillon (1991), o jogo é ação e deve efetivamente ser jogado para ganhar um caráter de experiência, permitindo assim que ele alcance o valor de uma exploração, isto é, de uma criação e recriação – mais do que destacar modelos do jogo, o autor enfatiza a necessidade de deixar em aberto os jogos latentes, em potencial. O jogo pode constituir um dos processos de atualização da experiência de fazer, posto que permite a articulação a uma dimensão da experiência que não podia ser experienciada²⁶². No entanto, diferente da perspectiva de Roussillon (1991)²⁶³, o jogo aqui não é tomado a partir de uma teleologia, isto é, o jogar não serve para algo específico, ele não tem a função de simbolizar, mas o próprio processo constitui uma experiência – o jogar não é um meio, mas um fim.

²⁶¹ Para Roussillon (2008) é entre o jogo latente e o jogo potencial que o espaço analítico se constitui.

²⁶² Conforme aponta Roussillon (2008), muitas vezes o que se apresenta na situação clínica é um jogo que não pode ser jogado, caracterizado como formas repetitivas de jogo, perdendo, assim, seu caráter de jogo propriamente dito e se tornando uma espécie de brincadeira com regras definidas e engessadas.

²⁶³ Muito embora as proposições de Roussillon (1991; 2008; 2011a) sirvam aqui como uma contribuição importante para descrever certos aspectos da experiência analítica, uma diferença fundamental deve ser traçada. Para o autor, o jogo é uma ação que visa a simbolização – segundo ele, a principal função da psicanálise é simbolizar a experiência emocional (seja esta simbolização primária ou secundária). Conforme destacado anteriormente, da perspectiva da experiência aqui descrita, é possível conceber uma dimensão importante (experiência de ser) que não se articula ao símbolo (vinculado à experiência de fazer). Muito embora todas as dimensões da experiência devam ser contempladas na experiência analítica, o objetivo não consiste na simbolização – a possibilidade de continuar a ser é considerada aqui a base da experiência analítica e uma dimensão fundamental (e não simbólica) nesta perspectiva. No âmbito da experiência, não é possível conceber a simbolização desarticulada de outras dimensões da experiência, como as comportadas na experiência de ser e articuladas aqui ao *holding*, mas pode-se pensar uma parte importante da experiência analítica que não esteja articulada à possibilidade de simbolização. Desta perspectiva, o jogo não é considerado um meio pelo qual se pode simbolizar, mas um fim em si – jogar é experienciar.

Neste contexto, Roussillon (2019) propõe identificar e descrever²⁶⁴ diferentes modelos de jogos²⁶⁵ nos quais grandes problemáticas da vida psíquica aparecem ou são colocadas em cena – para o autor, é evidente que os jogos possuem traços marcadamente articulados à cultura na qual se inserem, mas, de toda maneira, algumas destas formas de jogo (que estão sempre em aberto no sentido de atualização de outras formas) ajudam a descrever certos processos que se passam entre analisa e analisando passíveis de configurar a experiência analítica.

5.6.2.1. O jogo do esconde-esconde

Um primeiro modelo de jogo circunscrito consiste em formas inspiradas no jogo de esconde-esconde típico de crianças pequenas, no qual se coloca algo no rosto do bebê e finge-se estar procurando por ele. Na maior parte das vezes, este jogo se inicia em articulação aos cuidados básicos, portanto, vincula-se a uma dimensão do *holding* (e principalmente ao *handling*). É interessante notar que ao brincar deste tipo de jogo não se trata realmente de estar escondido para depois ser achado. Seguindo as indicações de Roussillon (2008), a excitação provém de um certo terror articulado à possibilidade de não ser achado, mas não de estar escondido. Isto pode ser mais bem entrevisto no fato de que se a ação consistir somente na tarefa de apontar para onde se está escondido (que geralmente é bastante óbvio), não há jogo. A atitude que compõe o jogo implica em deixar evidente o ato de procurar, isto é, na abertura de se estar procurando em uma aproximação progressiva. Trata-se, então, de manter uma tensão entre procurar e encontrar – como afirma Roussillon (2008). Desta forma, não se configura uma situação de abandono, posto que se procura e, simultaneamente, não está delineada uma situação de invasão, na medida em que não se acha.

Ainda segundo Roussillon (2019), para melhor circunscrever o que se passa nesse tipo de jogo é preciso ter em mente as considerações de Winnicott, já delineadas anteriormente, a

²⁶⁴ Roussillon (2019) também propõe classificar os jogos a partir de três formas: o jogo intersubjetivo, o jogo auto-subjetivo e o jogo intrasubjetivo. Muito embora de uma maneira descritiva esta classificação seja bastante explicativa, da perspectiva aqui descrita todos os jogos são em alguma dimensão intersubjetivos. Ainda que esteja se jogando sozinho ou sozinho na presença do outro, o jogo por si só configura uma experiência que se articula a uma terceira dimensão que não pode ser concebida como interna ou particular.

²⁶⁵ A proposição de diferentes modelos de jogos se articula, de certa forma, à discussão de diferentes níveis de simbolização proposta pelo autor. As proposições tomadas de Roussillon ao longo deste capítulo serão recortadas de modo a ajudar no fio argumentativo – Isso, porque, há alguns pontos de discordância, muito embora os pontos de convergência garantam um diálogo possível. Neste contexto, serão aprofundados somente dois jogos dos cinco tipos de destacados por Roussillon: entre o jogo do esconde-esconde, o jogo da espátula, o jogo do carretel, o jogo do espelho, o jogo do vai à guerra, somente os dois primeiros serão alvo de maior dedicação – não à toa estes dois são chamados de jogos “intersubjetivos” por Roussillon (2019).

partir do texto “O papel de espelho da mãe e da família no desenvolvimento” (1967/1975c)²⁶⁶. O espelhamento descrito por Winnicott no contexto mãe e bebê se configura como um jogo possível de ser circunscrito no contexto analítico e se aproxima do jogo do esconde-esconde. Neste, discute-se a hipótese de o rosto materno funcionar como uma espécie de espelho que reflete ao mesmo tempo o próprio bebê e um outro. O espelhamento, portanto, não pode ser absoluto – trata-se de um processo que engloba semelhanças e diferenças, compondo os dois polos que são ao mesmo tempo um duplo e um outro. É justamente devido à particularidade deste espelhamento que ele se configura como assimétrico, uma vez que diz respeito a um processo que comporta o mesmo e engendra a diferença. Ademais, é preciso retomar a proposição de que este processo não se restringe à visão, mas comporta, se tomarmos a noção de transmodalidade perceptiva de Stern (1989), outras dimensões da sensorialidade, como os gestos, o tom da voz etc.²⁶⁷.

No contexto da experiência analítica, este jogo não pode consistir em uma simples procura do analista pelo paciente²⁶⁸. Nesse sentido, é interessante notar a observação de Guerra (2017) de que na maioria dos jogos de esconde-esconde entre mãe e bebê, não é apenas a mãe que procura o bebê, mas ambos se procuram mutuamente. Para além de uma dupla, o olhar não funciona como um simples espelho que reflete o que está do outro lado, o espelhamento na experiência analítica é assimétrico posto que precisa carregar a potencialidade de refletir um, mas ao mesmo tempo, um outro. Ora, uma vez que todos os processos descritos caracterizam por uma terceira dimensão, não é possível conceber uma dupla entre o espelho e o espelhado. É preciso circunscrever este jogo em sua articulação a uma terceira dimensão que corresponde a um dos aspectos do terceiro analítico – não se trata, portanto, de um simples espelhamento, mas de um processo de semelhanças e diferenças criado e que cria simultaneamente os dois polos em questão e pode abrir espaço para outros tipos de jogos. Além de uma atualização da continuidade de ser, o jogo do esconde-esconde se configura como um dos processos simultâneos de formação do símbolo e de experimentação da transicionalidade (assim como na experiência de fazer foram descritos alguns processos simultâneos). Além do espelhamento assimétrico, a apresentação de objeto também configura um modelo possível de jogo.

²⁶⁶ É preciso dizer que a possibilidade de caracterizar o reflexo produzido pelo olhar materno como uma espécie de espalhamento assimétrico no contexto da experiência, só pôde ser empreendida na medida em que esta situação se configura como um dos processos possíveis da experiência analítica.

²⁶⁷ A noção de comunicação mimo-gesto-postural de Roussillon (2011b), que descreve uma espécie de coreografia recíproca entre mãe e bebê, na qual a mímica, a postura e os gestos compõem um conglomerado de sensações compartilhadas, também só pôde ser descrita a partir deste contexto.

²⁶⁸ Roussillon (2008) caracteriza esta posição como a possibilidade de ir em busca do paciente sem necessariamente deixar claro que o encontrou. Trata-se, da perspectiva do autor, sobretudo, de comunicar que se está à procura dele.

5.6.2.2. O jogo da espátula

Ainda seguindo as indicações de Roussillon (2019), no jogo do esconde-esconde pode-se destacar uma espécie de passividade do bebê que geralmente não toma uma atitude ativa de procura, mas permanece na posição passiva de se esconder. Segundo o autor, esta é uma diferença fundamental entre o jogo do esconde-esconde e outro jogo típico: o jogo da espátula (Roussillon, 2019). Da perspectiva da experiência, todavia, estes jogos constituem processos distintos, mas não dissociados. O nome deste segundo jogo remete ao que Winnicott chama de “certa situação estabelecida” em algumas sessões com bebês (WINNICOTT, 1941/2000b). Isso, porque, muitas vezes, ao receber os bebês e seus responsáveis (geralmente a mãe), Winnicott deixava uma espátula na mesa de modo que ela ficasse entre ele próprio, o bebê e sua mãe. Muito embora chamasse a atenção da criança para a espátula, fazendo-a vibrar, nenhuma outra ação era realizada por parte do psicanalista, o que configurava um processo próximo ao que já foi trabalhado anteriormente com o nome de “apresentação de objeto”.

A partir desta situação, diferentes atitudes foram observadas: em um primeiro momento, denominado por ele de "período de hesitação", o bebê, apesar de parecer estar interessado na espátula, não a tocava e nem a apanhava. Em um segundo momento, se houvesse a possibilidade de continuidade da situação sem interrupções, a hesitação era superada. A partir de então, uma espécie de jogo entrava em cena: um jogo no qual o bebê se livrava da espátula, atirando-a no chão, ato seguido de recuperações do objeto pelo analista²⁶⁹. Roussillon (1991) afirma que é através da atitude passiva de Winnicott (ativamente passiva), ao recolocar a espátula constantemente, que um jogo pode se configurar – um ambiente não intrusivo e não ausente é, portanto, necessário. A experiência completa, além da continuidade e da constância, fornece ao bebê a oportunidade de experimentar a transicionalidade em articulação a um objeto intermediário (a espátula) e a abertura para criar o mundo e a si mesmo entre analista, analisando e a espátula (WINNICOTT, 1941/2000b).

²⁶⁹ Segundo Winnicott (1941/2000b), este fenômeno se repetia frequentemente com diferentes bebês. Em alguns casos, no entanto, o período de hesitação era mais longo e acompanhado de manifestações psicossomáticas e/ou de angústias – que eram sustentadas por Winnicott até o momento em que o bebê se apropriava da espátula. Trata-se de acompanhar o ritmo possível para o aparecimento de um gesto criativo. Winnicott (1941/2000b) descreve uma situação com um bebê de 13 meses que sofreu uma gastroenterite aguda e parou de comer e passou a ter convulsões. Na situação da espátula, o bebê, em um primeiro período, restringia-se a morder fortemente o dedo de Winnicott – que permaneceu inerte. Em outro momento, o bebê começou a jogar a espátula no chão, atitude acompanhada de gritos e choros – após algumas repetições desta cena (em diferentes sessões), a menina passou, segundo Winnicott, a ter prazer no jogo e, por fim, não teve mais convulsões. Seguindo as indicações de Roussillon (2008), a bebê estava à espreita de um objeto que pudesse sobreviver à sua agressividade. Quando Winnicott pôde estabelecer esta situação, abre-se espaço para a possibilidade de jogar.

Este processo pode ser aproximado da noção de espaço potencial (o espaço do jogo propriamente dito) que remete a um dos aspectos do terceiro analítico. Isso, porque, seguindo a discussão empreendida nos capítulos anteriores, é a partir desta possibilidade de tomar a diferença como semelhança em uma tensão que se abre espaço para a construção do símbolo – posto que uma maneira de conceber o símbolo consiste em articulá-lo justamente à tensão entre a diferença que seja capaz de se fazer semelhança. A configuração de terceiridade articulada a este tipo de jogo permite, além de toda a discussão empreendida no item anterior, a manifestação de formas simbólicas. No entanto, é evidente que não se trata apenas de algo relacionado ao simbolismo, posto que há um aspecto importante da atualização da continuidade de ser nesse processo. A transicionalidade pode ser, então, experienciada enquanto uma terceira área e tem como correlato a criação de dois polos (mãe-bebê, analista-analisando).

Nos processos articulados tanto ao jogo de esconde-esconde, quanto ao jogo da espátula, em relação ao tempo, destaca-se também a necessidade de continuidade que acompanha a constituição do jogo: no jogo do esconde-esconde é preciso estar procurando e no jogo da espátula é preciso repor constantemente a espátula. No entanto, a procura e a reposição da espátula não podem configurar uma espera sem fim, sem qualidades. O aspecto rítmico é bastante bem descrito por Guerra (2017) quando aponta para a necessidade de repetição, acompanhada de pequenas diferenças que estes jogos comportam – sendo assim, previsibilidade e surpresa são fundamentais. Pode-se dizer que este tempo é experimentado no terceiro analítico e cria simultaneamente outros dois tempos: o tempo do analista e o tempo do analisando. Trata-se de uma conquista que diz respeito à possibilidade de experimentar a pessoalidade do tempo (para lembrar do diálogo travado com Bergson no terceiro capítulo), isto é, o tempo pode ser experienciado como próprio e como duração, tornando a tarefa de se proteger de sua alteridade uma questão senão inútil, secundária. Esta pessoalidade não é experimentada apenas pelo paciente, mas o analista passa também a viver um tempo próprio, que está em contato com o tempo do paciente, mas que não se confunde com este (COELHO JÚNIOR, 2013).

A dimensão da corporeidade também é fundamental, posto que o jogo se dá justamente a partir de olhares, gestos e sensações experimentadas nesta terceira dimensão. A experimentação da corporeidade pode permitir, conforme já destacado anteriormente, a integração da psique e do soma e a sensação de habitar um corpo próprio com fronteiras móveis e porosas em relação ao mundo. O sentido, quando pensado a partir da perspectiva da experiência, neste contexto, não pode ser caracterizado como uma possibilidade de simbolização, mas diz respeito ao próprio jogar que atualiza a continuidade de ser e a criatividade. Permite-se, assim, neste processo entre dois polos a experimentação do verdadeiro

self que se caracteriza pela possibilidade do gesto espontâneo e, conforme discutido no capítulo anterior, de uma fala espontânea.

5.7. A linguagem e a experiência analítica

Roussillon (2008) indica que uma das aquisições dos jogos de esconde-esconde e da espátula se caracteriza pela possibilidade de jogar sozinho na presença do outro, abrindo, assim, espaço para outros tipos de jogos descritos pelo autor. Muito embora retomar todos os tipos de jogos que decorrem daí extrapole o escopo deste escrito, o jogo do carretel, com inspiração explícita nas considerações de Freud sobre o *fort-da* (FREUD, 1920/1977b), é interessante, posto que implica pensar sobre a problemática da linguagem. Isso, porque se trata de um modelo diferente de jogo, uma vez que pressupõe um conjunto anterior constituído pelo carretel ligado a um cordão e um esquema no qual este objeto pode sumir visualmente (como as bordas de uma cama). Configura-se, assim, como um jogo que exige um enquadramento prévio e que se pode jogar “sozinho” – se a criança pode jogar sozinha é porque há um enquadre que permite que esta condição seja experimentada sem a sensação de aniquilamento, a mesma questão se coloca na experiência analítica.

Todavia, o que interessa aqui mais particularmente diz respeito ao fato de que desde a discussão empreendida por Freud (1920/1977b), destaca-se a emissão de sons que acompanham o jogo – não à toa o jogo foi denominado por ele de *fort-da* (balbucios que remetem a palavras na língua alemã). Roussillon (2019) enfatiza também que estes sons são indissociáveis dos movimentos das mãos e das impressões visuais que acompanham o processo de jogar. No jogo do carretel, fica, portanto, mais explícito uma das dimensões do jogar que se articula ao símbolo, mais particularmente o símbolo linguístico. Conforme já delineado anteriormente, sons, gestos, o olhar etc., podem ser experimentados no espaço potencial, tornando-se, assim, simbólicos. A vitalidade da linguagem está ligada a esta possibilidade do símbolo se articular a um *self* criativo, sendo, portanto, indissociável do gesto espontâneo – um gesto espontâneo é correlato a uma fala espontânea e consiste em um dos aspectos da experiência analítica enquanto atualização da dimensão da linguagem.

Segundo Ogden (1999), criar a linguagem com uma voz própria é em si mesmo uma condição necessária para a constituição do *setting* analítico – remetendo, assim, ao processo constante de configuração deste, posto que atravessa diferentes dimensões da experiência analítica. Ainda de acordo com o autor, um dos aspectos mais importantes de uma experiência analítica bem-sucedida consiste na possibilidade de mediação através da simbolização verbal

(OGDEN, 2005). Sem dúvida, esta é uma das dimensões da experiência mais valorizada ao longo da história da psicanálise, no entanto, da perspectiva aqui descrita, a linguagem, enquanto uma dimensão da experiência, não pode se configurar sem a atualização das outras dimensões e não tem uma posição privilegiada – a linguagem desarticulada da experiência é um conjunto de palavras vazio e sem vitalidade.

Nesta mesma direção, é preciso lembrar que aquilo que Ogden (2005) denomina como “mediação da simbolização verbal” não pode ser entendido através da capacidade de simbolizar linguisticamente alcançada apenas pelo paciente – mais uma vez, trata-se de algo que deve ser experimentado em uma terceira dimensão²⁷⁰. Nesse contexto, a experiência analítica, no que concerne à linguagem, não consiste em perscrutar ou testemunhar o que o paciente está dizendo, mas principalmente em experienciar “o efeito criado com isso na relação analítica, em um determinado momento.” (OGDEN, 1999, p. 214). Para o autor, em consonância com as discussões empreendidas no capítulo anterior, a linguagem na situação analítica não pode ser considerada como um envelope no qual as comunicações são empacotadas (ela não é uma vestimenta do pensamento), mas o aspecto expressivo e o seu uso são destacados (OGDEN, 1999).

Nessa direção, a situação analítica não diz respeito a um esforço para examinar o que está por trás da linguagem, mas se trata de olhar através dela – não só a fala do paciente, mas também a do analista²⁷¹ deve ser enfatizada na sua capacidade de criar possibilidades e não apenas na função de criar compreensões ou *insights*. Nas palavras de Ogden (1999): “o maior poder da linguagem é quando ela perturba, não ao chegar em *insights/compreensões*, mas ao criar possibilidades” (OGDEN, 1999, p. 232). Sendo assim, conforme discutido no capítulo anterior, a atualização da linguagem enquanto experiência não se dá através da possibilidade de “falar sobre”, mas, mais diretamente, através da forma como se fala, ou seja, de seu uso.

Um exemplo interessante, discutido por Ogden a partir de um caso clínico, consiste na descrição do modo de falar da Sra L.: “desde o começo da análise, a forma da paciente falar era

²⁷⁰ Green também possui uma teoria interessante sobre a linguagem articulada a sua concepção de enquadre. Para o autor, o enquadre pode também ser denominado "aparelho de linguagem", pois seu fim é a transformação da produção psíquica em linguagem através da associação livre. Ao ser sobre investida pela transferência, a linguagem funciona como mediadora para o que não é linguagem. Neste contexto, a palavra pode se transformar em um objeto singular nascido da comunicação entre analista e analisando, isto é, em um terceiro elemento. Enquanto tal a linguagem pode ser definida como matriz de simbolização. Por isso, segundo Urribarri (2010), se postula que "a palavra analítica desenluta a linguagem" (p.45).

²⁷¹ Nesse sentido, duas observações empreendidas por Ogden são interessantes, são elas: “as interpretações feitas por um analista que é afiliado a uma determinada “escola” psicanalítica são frequentemente dirigidas ao próprio analista (a seus objetos internos e externos), e não ao paciente.” (OGDEN, 2005, p. 27), e “O analista falando de certas formas perdeu sua capacidade de pensamento original e a habilidade de falar com a sua própria voz” (OGDEN, 1999, p. 220)

característica. Ela falava de modo espasmódico expelindo tufos de palavras, como se estivesse tentando colocar o maior número possível de palavras em uma mesma expiração” (OGDEN, 2009, p. 580)²⁷². Nota-se que o conteúdo da fala da paciente não é ressaltado (muito embora o autor o faça brevemente ao longo da descrição) – o que se enfatiza é, sobretudo, o uso da linguagem e, principalmente, a sensação criada pela fala e os gestos no terceiro analítico. Se referindo a outra situação analítica, Ogden (1999) dá destaque ao efeito criado no terceiro analítico pela linguagem: “a experiência de envolver si mesmo na pura sensação dos sons das palavras” (p. 228).

A linguagem, neste contexto, como uma dimensão da experiência analítica, consiste em um processo que permite a experimentação de gestos, sons, ritmos, metáforas, sintaxes, gírias, mudanças no tom de voz, volume, qualidade do contato visual no terceiro analítico criando simultaneamente dois polos em tensão correlatos a uma voz espontânea ou a um gesto espontâneo (OGDEN, 2018). Na perspectiva de Ogden (2018), a experiência de ser criativo no ato de comunicação é uma parte essencial da possibilidade de poder sonhar mais completamente a existência. O autor discute, neste contexto, formas de falar com o paciente que se articulam melhor ao uso criativo da linguagem – são, portanto, ainda que não explicitamente, certas ferramentas clínicas²⁷³.

Uma noção particularmente interessante diz respeito ao “falar-como-se-estivesse-sonhando” que guarda íntima articulação com o conceito de *rêverie* (OGDEN, 2005). Nas palavras de Ogden (2005), “a participação do analista no falar-como-se-tivesse-sonhando envolve uma maneira diferenciada de estar com o paciente. Está o tempo inteiro articulada à tarefa analítica de ajudar o paciente se tornar mais completamente vivo para sua experiência, mais completamente humano.” (p. 546)²⁷⁴. O “falar-como-se-estivesse-sonhando” é diferente de outras conversas que aparentam ser superficiais – trata-se de falar de certas coisas que parecem compor uma conversa usual (como livros, filmes, poemas, etimologia, sabores de comidas), mas que envolvem a possibilidade de trazer à tona o processo de sonhar junto com o paciente²⁷⁵ – mais do que ressaltar sobre o que está se falando, a questão reside no modo de

²⁷² No original: “*From the beginning of the analysis, the patient’s way of speaking was distinctive. She spoke spasmodically, blurting out clumps of words, as if trying to get as many words as she could into each breath of air.*”

²⁷³ Ogden (2009) afirma que não se trata de criar regras para a psicanálise (referindo-se à associação livre), mas de descrever certas improvisações que permitiram discussões importantes em certas situações clínicas.

²⁷⁴ No original: “*The analyst’s participation in the patient’s talking-as-dreaming entails a distinctively analytic way of being with a patient. It is at all times directed by the analytic task of helping the patient to become more fully alive to his experience, more fully human.*”

²⁷⁵ É interessante notar que apesar de Ogden afirmar que se trata de sonhar junto com o paciente, o autor também indica que neste tipo de situação é importante que o papel do analista e do analisando estejam solidamente definidos.

expressão²⁷⁶. Através de certo modo de falar (bastante difícil de descrever, posto que diz respeito principalmente a outros aspectos além do que está sendo dito, como ritmo, som, maneira de falar etc.), Ogden (2009) descreve diversas formas diferentes sobre como “soam” certos processos do terceiro analítico. O “falar-como-se-estivesse-sonhando” diz respeito a um modo de expressão que entra em contato com sensações não sonhadas do analista e do analisando, permitindo, assim, sonhar aquilo que não pôde ser sonhado, ou, dito de outra forma, experienciar – o que engendra a capacidade de se expressar e comunicar de uma forma sentida como criativa e própria. A linguagem, portanto, não diz respeito apenas ao que se diz, mas todo um modo de expressão. Logo, da perspectiva da experiência analítica, ela não pode ser apenas compreendida como um veículo através do qual se narra uma história, mas deve se caracterizar como uma experiência que consiste em um dos processos que tem lugar no terceiro analítico, articulada à corporeidade, ao tempo e ao sentido.

A dimensão da corporeidade está presente tanto na atualização necessária das outras dimensões da experiência, quanto na indissociação da linguagem com a corporeidade já discutida no capítulo anterior – a linguagem aqui é correlata ao uso da corporeidade. No que concerne ao tempo, é interessante notar que, seguindo as indicações de Ogden (1999), o passado só pode se tornar real na medida em que se cria no presente uma linguagem com vitalidade – o que permite tanto a atualização do passado, quanto do futuro. Para Ogden (1999), o sentido é indissociável dos elementos da linguagem que contribuem para uma sensação de movimento e transição – ele não está, portanto, na linguagem propriamente dita, mas na sua atualização como experiência analítica²⁷⁷. O sentido, neste contexto, não diz respeito ao significado do que foi dito, mas à possibilidade de se criar, através da linguagem, um uso com vitalidade.

No contexto analítico, não se trata, portanto, de falar algo que aconteceu, mas não pode ser simbolizado, o objetivo não é falar para simbolizar – a linguagem na experiência analítica diz respeito a um processo que articula necessariamente a continuidade de ser e de fazer. Mais uma vez segundo Ogden (1999), a variedade de formas de vitalidade da linguagem analítica é virtualmente infinita – uma tarefa central no contexto analítico é de criar um uso da linguagem que possa “capturar/criar a experiência de qual é a sensação para o analista de estar com o paciente e do paciente de estar com o analista em uma conjuntura particular” (p.238).

²⁷⁶ Ogden (2009), em algumas passagens nas quais discorre mais profundamente sobre esta questão, faz uma articulação com a associação livre. É claro que falar-como-se-estivesse-sonhando não é totalmente coincidente com a associação livre, mas se trata de uma forma de falar na situação analítica.

²⁷⁷ Para Ogden (1999), além desta perspectiva, é evidente que os efeitos criados pela linguagem coexistem com a possibilidade de nomear, de narrar etc.

Ressalta-se, assim, o aspecto da linguagem ligado à vitalidade, à possibilidade de criar uma voz, um ritmo, gestos espontâneos. Desta forma, é possível afirmar que experiência de estar vivo, diferente da de sobreviver, é uma das possibilidades abertas pela experiência analítica em diferentes dimensões simultaneamente – desde continuar a ser, passando pelo jogar até a possibilidade de usar a linguagem de maneira criativa.

5.8. A experiência analítica e a escrita analítica

A discussão empreendida até então poderia continuar infinitamente e ir tão longe quanto a criatividade latente entre os três sujeitos de uma situação analítica – dito de outra forma, seria possível descrever um número infinito de processos que visam melhor descrever aquilo que se passa na experiência analítica. Para Ogden (1999), um ponto de intercessão entre todos estes processos seria o esforço em se tornar mais completamente humano – estamos vivos e criativos enquanto analistas e analisados a partir deste esforço e é nesse experimento que a arte da psicanálise se cria. Mas por que uma discussão tão ampla foi recortada neste escrito desta forma? É evidente que a explicação deste fato também nunca será esgotada. Neste ponto, mais uma vez, será preciso uma inversão lógica em relação à ordem cronológica deste escrito – muito embora esta questão já tenha sido abordada na introdução. Isso, porque, uma razão importante no sentido do recorte dado aos processos e dimensões da experiência consiste na inspiração em uma certa situação clínica. Foi, portanto, esta experiência que forneceu subsídios e ajudou a delinear as dimensões e processos tratados ao longo dos cinco capítulos (é evidente que esta não é a única razão do recorte específico).

Mais uma vez, no entanto, uma questão formal se coloca: ora, como se escreve sobre uma experiência? Como relatar a situação analítica sem transformá-la em uma narrativa linear e sem vitalidade? Como ser fiel ao que, da perspectiva da experiência, caracteriza o próprio processo de análise? Uma inspiração possível para esta discussão diz respeito à discussão empreendida por Ogden (1999) sobre a escrita analítica. O psicanalista norte americano faz uma aproximação (guardando certas diferenças) entre a experiência no *setting* analítico e aquela que o leitor, no ato de ler, e o escritor, no ato de escrever, experimentam. Assim como na experiência analítica, na escrita, o uso da linguagem não serve somente para descrever, mas para criar um efeito entre aquele que escreve e aquele que lê: recriar uma experiência é criar uma linguagem que expressa a maneira pela qual se pode experienciar sob certas circunstâncias. Para dar vida a uma pessoa, a um sentimento ou a uma ideia no ato da escrita é necessário que uma experiência seja recriada com o leitor no ato de ler ou ouvir as palavras escritas ou faladas – para Ogden

(1999), este é o desafio de toda a escrita psicanalítica (mas não só analítica e não só em relação à escrita).

Talvez, a melhor forma de expressar a experiência analítica seja, nesse sentido, procurando fazer esse exercício: não contar o que aconteceu, mas tornar a própria escrita uma experiência. Dufourmantelle (2001) consiste em uma interlocutora interessante neste sentido, posto que em seu primeiro texto psicanalítico²⁷⁸, a autora defende a escrita de contos clínicos ao invés de casos clínicos. Isso, porque, ao designar este tipo de escrita como um conto, não se nega a dimensão construtiva e inventiva inerente a construção do chamado caso clínico – uma escrita que se aproxima de um conto literário implica na exposição de uma intencionalidade infiel aos fatos “verdadeiros”, “mas segue, eu espero, o rigoroso fio que conduz uma análise aos encontros e reencontros do desejo de estar vivo” (DUFOURMANTELLE, 2001, p. 23)

É a partir destas considerações que um caminho possível foi vislumbrado para discutir a situação analítica que serviu de inspiração para este escrito. A justificativa do formato empreendido consiste em um apanhado dos argumentos de Ogden e Dufourmantelle: trata-se de uma escrita que beira um conto literário na medida em que não esconde certa necessária infidelidade aos fatos e que visa mais do que relatar o que aconteceu, recriar uma experiência com o leitor. Diante de todo caminho percorrido até então, apresentar uma situação analítica em um modelo de um caso clínico seria senão impossível, ao menos incoerente. Como fazer uma articulação mais evidente entre o que foi discutido até então e a experiência analítica sem diminuir a potência desta última ou não ser totalmente fiel à primeira? Como discorrer sobre um processo que cronologicamente durou cinco anos e atravessou diferentes momentos e aspectos da vida de cada um dos polos em questão e sobretudo diversas reconfigurações do terceiro sujeito que nos criou neste caminho? Como não tornar esta situação apenas um exemplo caricatural de tudo que foi explicitado até então e vice-versa? Enfim, não acredito que nenhum destes questionamentos será totalmente respondido – um leitor atento provavelmente vai se deparar com todos os problemas ao longo do caminho, um leitor mais generoso tomará um ou dois aspectos como resolvido.

Uma saída para este impasse consiste em uma aposta, uma aposta de que o leitor possa encontrar ressonância entre essa experiência analítica e o campo conceitual discutido anteriormente sem reduzir o último ao primeiro – talvez assim seja possível se aproximar mais

²⁷⁸ O livro “*La Sauvagerie maternelle*” (DUFOURMANTELLE, 2001) utilizado como referência, é uma reimpressão de um ensaio homônimo publicado originalmente no ano 2000 apenas em francês. Este último consiste no primeiro texto psicanalítico da autora que faleceu precocemente em 2017. Dufourmantelle era psicanalista com formação universitária em filosofia – em seus escritos destacam-se a temática da maternidade, da hospitalidade e da feminilidade. Amiga de Jacques Derrida e Avital Ronell, publicou também entrevistas com ambos os filósofos.

do que Green (GREEN; URRIBARRI, 2019) denominou pensamento clínico. Uma articulação entre estas duas dimensões, que talvez seja o ponto central da problemática da experiência analítica, não pretende produzir nenhuma síntese final – e talvez por isso, este escrito fique sem a tradicional seção “considerações finais”. A melhor conclusão possível seria poder engendrar um processo entre mim, o leitor e este escrito – processo este que deveria paradoxalmente nos despir de todo o universo conceitual investido detalhadamente para, então, encontrá-lo de novo. Quem sabe seja nos permitido, assim, a experimentação de diferentes tempos e a atualização de certas potencialidades – trata-se de uma aposta que demanda continuidade e diferença e que não se completa nesta escrita. Espero que este processo continue ressoando coletivamente entre diferentes potenciais sujeitos que possam se formar nesta triangulação. Afinal, o desafio permanece e a única resposta possível é uma aposta: parafraseando Mallarmé, toda experiência emite um lance de dados, um lance de dados jamais abolirá o acaso.

5.9. Aleph e a criação do mundo

"Não ter nascido ainda e ver-se já obrigado a passear pelas ruas e a cumprimentar pessoas."

(KAFKA, 1985, p. 554)

Foi 2013 o ano em que vi Aleph²⁷⁹ pela primeira vez. Esse momento tinha tanto a marca da minha criação recente de um mundo – após formada havia passado o último ano viajando pelo continente – quanto da possibilidade quase inaugural de um novo lugar na experiência analítica: o lugar de analista. Aleph, por sua vez, parecia ainda não ter descoberto o mundo dos humanos. No primeiro encontro, expressa uma sensação também experimentada por mim ao longo de alguns anos²⁸⁰: certa esquisitice em estar no mundo, uma (in)diferença em relação aos outros. Sentia-me estranha na posição de analista, nas supervisões feitas em conjunto com a equipe de pesquisa e, principalmente, diante desta figura – um jovem de 21 anos (apenas poucos anos mais novo do que eu) – que adentrava a sala do ambulatório com meia hora de atraso²⁸¹, alguns ferimentos no rosto²⁸² e muitas palavras que soavam descritivas. Refiro-me a palavras descritivas, posto que o que era dito se configurava como uma espécie de manual de funcionamento – uma história não era contada, não conseguia enxergar personagens com vidas próprias: parecia que outras pessoas e nem mesmo Aleph existiam de fato. A impressão é de que estava sendo convidada a olhar e escutar cruamente certo tipo de funcionamento sobretudo mental; como em uma fotografia ou, metaforicamente, em uma ultrassonografia.

O que levou Aleph até as sessões, além da indicação de um psiquiatra, é descrito por ele como um enorme medo de suas ações – não visualiza limites possíveis para o que poderia fazer – e de fato, muitos anos do tratamento foram marcados por uma apreensão de todos (eu, a equipe e os supervisores) em relação aos destinos possíveis de suas agonias (a questão do suicídio é

²⁷⁹ O paciente foi recebido pelo grupo de pesquisa através do Departamento de Psicologia Aplicada da UFRJ (DPA-UFRJ) em 2013. Conforme destacado anteriormente, na época, o NEPECC abria vagas para o atendimento de pessoas com sintomatologia compulsiva, e especialmente, mas não exclusivamente, diagnosticados pela psiquiatria com Transtorno Obsessivo Compulsivo (TOC). Muito embora Aleph seja atendido por psiquiatras residentes no IPUB, seu diagnóstico psiquiátrico não é totalmente claro, no entanto, em seu prontuário, a hipótese mais recorrente é de transtorno *borderline*. Durante os anos de tratamento foi medicado com *Fluoxetina* e *Quetiapina*.

²⁸⁰ As sessões se estenderam entre os anos de 2013 e 2018.

²⁸¹ Os atrasos marcam boa parte dos encontros. No início, os atrasos tinham duração indefinida e não parecia haver nenhuma percepção de Aleph sobre eles – ao menos nada era dito. Durante os primeiros meses, sentia que deveria sustentar aqueles atrasos quase que indefinidamente, esperava-o as vezes por uma hora. Aos poucos, o horário foi se ajustando, sendo retomados os atrasos apenas em casos excepcionais.

²⁸² Os ferimentos no rosto são feitos pelo paciente diante de certas superfícies na pele (que ele não tem certeza serem cravos, espinhas ou algo desconhecido).

retomada algumas vezes). O que Aleph denomina de “medo de ir além do aceitável em suas atitudes” fica mais claro quando a temática da pornografia é explicitada. Aleph, principalmente durante alguns anos nos quais não frequentava a escola, se tornou obcecado por pornografia; os vídeos, no entanto, iam pouco a pouco se tornando monótonos, levando-o a buscar cada vez mais modalidades diferentes. Passa, assim, a assistir pornografia homossexual, sentindo muito prazer pelos enredos e imagens. O “ir além do aceitável” aparece justamente quando Aleph se depara com a seguinte questão: “se fui capaz de ver e gostar de pornografia homossexual, até onde poderia chegar?” A pedofilia é algo que não poderia suportar, pois estaria além do limite do que é humano. Muito humana seria a dúvida quanto à orientação sexual, mas Aleph afirma que esta é uma questão de nascença e ele havia nascido heterossexual – sua problemática tocava o medo de ultrapassar algo da barreira considerada como humana. Algo do não humano o assombrava e esta sombra também pairava nas sessões através de uma atmosfera de estranheza.

Esta estranheza derivava principalmente de uma sensação de que estava lidando com um ser que ainda não havia nascido: poderia Aleph ser? Tinha a sensação constante – e um tanto esquisita – de que se deparava com algo que ainda não era, com uma pessoa de carne e osso, mas que ainda não tinha podido alcançar a mais básica das experiências – a possibilidade de continuar a ser no tempo. O tempo era intermitente, não era o tempo cronológico dos humanos, não tinha linhas de continuidade.

Estar vivo, para Aleph, era sinônimo de ser constantemente estimulado e os vídeos pornográficos que deixavam de provocar excitação perdiam a graça – como uma máquina movida a combustível, Aleph precisava de outros estímulos que o fizessem ser. O meio era inosso, era nada, era vazio. O extremo do inosso era o tédio, momentos nos quais nada é capaz de gerar alguma excitação. O que Aleph chamada de tédio, todavia, não é comparável à apreensão gerada pelo som monótono e ansiolítico formado pelas três batidas que antecedem o início de uma nova peça teatral – como Lacan o caracteriza. O tédio era um vazio profundo que se estendia sem bodas: deitado na cama Aleph ficava horas e experimentava o outro lado de ser humano – o não ser. O tempo passa indiscriminadamente, Aleph não sabe se é noite ou dia, se os humanos estão despertos ou dormindo: o vazio absoluto não comunga do tempo da humanidade. Uma esperança longínqua de retomar algum contato com o ritmo do mundo era morder a si mesmo e espremer certas coisas que apareciam na sua pele – coisas estranhas que Aleph não sabia nem mesmo nomear: podiam ou não ser chamadas de espinhas.

A falta de contorno era também experimentada nos nossos encontros em relação à dificuldade de construir um espaço definido – os atrasos eram a regra e, ao mesmo tempo, sentia que precisava sustentá-los e falar pouco sobre eles. Esperava-o por quarenta, cinquenta minutos

e sentia-me perdida: deveria manter este tipo de disponibilidade? Quanto tempo ainda esperaria? Mas Aleph em algum momento chegava e, como se nada estivesse fora do lugar, prosseguia sua narrativa descritiva. Por vezes, ficava perdida com a duração da sessão, as descrições eram minuciosas, mas não me interessavam; a sensação era de que eu estava assistindo a um filme dublado em um idioma incompreensível: os sons e gestos não correspondiam ao que estava sendo dito – as sessões se estendiam por horas a fio. O que eu estava fazendo ali? Perguntava-me. Talvez o processo em questão remetesse, nesse momento, apenas para a possibilidade de sustentação de certa continuidade – de fato ainda não estávamos *fazendo nada*.

No entanto, a possibilidade de continuar no tempo não experienciada por Aleph tomava alguma forma na sustentação de uma situação possível, as sessões semanais iam ganhando alguma continuidade (em termos de horário) que se diferenciava da sensação de estranheza. Esta estranheza passou, aos poucos, a tomar certos contornos e, durante alguns anos, parecíamos girar em torno de uma simples pergunta formulada apenas alguns anos mais tarde: o que é ser um humano? Diante de uma mulher, a primeira forma que esta pergunta ganha consiste em questionamentos e dúvidas quanto à possibilidade de travar um diálogo com um exemplar do gênero feminino da espécie. Como conversar com mulheres? Elas poderiam confundi-lo com um assino ou um ladrão, tomar um susto e sair correndo – eu não fugi, não por falta de vontade. Pelo contrário, o esperava por longos minutos. Aleph, apesar de não conhecer intimamente a humanidade (aliás, intimidade era uma palavra que fazia muito pouco sentido até então), é claramente um produto da sociedade em que vivemos: recorria a cursos de programação neurolinguística para tentar entender como agir nas relações com mulheres – cursos de sedução, como ele chamava.

Aos poucos, o medo de outros humanos não o enxergarem como um animal da mesma espécie se estendia não apenas para exemplares do gênero feminino. Aleph não sabia como agir como uma pessoa – como conviver com outros humanos sem nem mesmo ser? Aquilo que parecia ultrapassar as barreiras do humano o encantava e o assustava – contava minuciosamente como acompanhava as entrevistas, os vídeos e os comentários feitos por alunos antes de realizar massacres em escolas nos Estados Unidos. Aleph me explica como esses seres, considerados nas bordas da humanidade, podem ser. Durante as sessões, também nas supervisões, sentia que estava diante de alguém que seria capaz de agir deliberadamente, que poderia, buscando a possibilidade de ser, fazer algo sem ser. Eu e ele, através destes (auto) retratos, aprendíamos juntos até onde podem ir as ações e os pensamentos – e era bem longe.

Os atrasos começam a ser tematizados, mas não extintos – prossigo esperando. As sessões ganham aos poucos algum contorno e podemos experienciar a possibilidade de ser algo naqueles cinquenta minutos semanais (frequentemente transformados em 30 ou 20 minutos) – não importa se bandidos, ladrões ou assassinos. Ainda que não soubéssemos o que éramos, começamos a poder ser alguma coisa – eu também poderia experimentar com um pouco mais de confiança a possibilidade de ser analista e nas supervisões expressar o que estava acontecendo naqueles minutos – algo estava acontecendo.

A aparente homogeneidade da espera permitia algumas novidades: passei a perceber imediatamente se Aleph tinha sido consumido pelo tédio. Caso a angústia que sucedia as escoriações que, por sua vez, sucediam os momentos de tédio, havia passado, Aleph escondia as feridas com curativos; se a angústia ainda permanecia, elas estavam à mostra. Seria este um jogo de esconde-esconde? O que permitia a possibilidade de vislumbrar um jogo consistia sobretudo no olhar diante das feridas a mostra ou não, e, por isso, continuávamos procurando.

As investigações sobre o que é um ser humano tomavam outros coloridos: os episódios do *reality show Big Brother* eram narrados detalhadamente. Diferente das primeiras sensações, como um filme dublado em uma língua desconhecida, sentia, desta vez, que era convidada a observar através de uma fechadura o que humanos podem e são capazes de fazer em certas situações. O tom de voz se tornava mais exaltado e mais vivo quando a narrativa se detinha em atos polêmicos, questionados por todos. Esses atos, que esticavam a borda do que é humano, eram cada vez mais contemplados por Aleph – Renato Russo, Michael Jackson, Jay-Z²⁸³ eram ídolos, pois foram aplaudidos pelo mundo e reconhecidos pela excentricidade. Poderia Aleph, beirando os limites do que é ser um humano, ser reconhecido como um exemplar da espécie? Aleph tinha dúvidas e imaginava de maneira bastante não usual esta possibilidade: e se fizesse teatro e se tornasse ator de *Hollywood*? Seria aplaudido pelo mundo?

Talvez não pelo mundo todo, mas nas redes sociais, conta que interagiu durante muito tempo com outras pessoas através do perfil falso, criado por ele, de pessoas famosas que, por sua vez, interagem com outras pessoas “famosas”. Em relação ao seu perfil pessoal, Aleph passa longos minutos discorrendo sobre as curtidas (mais especificamente as não curtidas) que (não) recebia – tem constantemente sensação de que, sendo Aleph, não pode ser curtido. O tédio o invade. Nestes momentos, sente-se uma pessoa esquisita e não sabe o que fazer, ou melhor, como existir. Machucar a si mesmo parece ser um caminho de existência possível, a dor é humana? No entanto, Aleph não falava sobre dor, afirmava apenas sentir uma coceira diante da

²⁸³ Rapper norte americano conhecido por declarações e atitudes polêmicas.

qual estas atitudes traziam alívio. O alívio era experienciado como uma possibilidade rudimentar de ser diante do não ser caracterizado pelo tédio. Nas sessões, o vazio do tédio era substituído pela possibilidade de ser algo naqueles momentos – Aleph passa a ir a todas as sessões na hora marcada e a expressar o tédio cada vez mais através de feridas expostas.

Neste contexto, narra com bastante detalhe uma ferida que está sempre aberta na lateral interna da bochecha na qual coloca álcool e até mesmo apaga uma guimba de cigarro. Aleph pode começar a ter um espaço para ser esquisito nas sessões, sinto-me também esquisita nas supervisões: será que a equipe poderia reconhecer uma narrativa tão estranha? No entanto, para minha surpresa, pela primeira vez, deixo de ser apenas espectadora: o que é uma afta? Perguntame. O que é a ferida em sua boca? Isso tem nome? Seria possível nominar esta coceira que o impele a morder incessantemente a boca? Não, não é uma afta, parafraseando Clarice Lispector, esta sensação não tem nome.

A afta não estava à mostra, mas podia ser tematizada. O jogo do esconde-esconde parecia permanecer em relação às feridas (ora expostas, ora debaixo do curativo), mas um novo elemento se coloca: começamos a nos deparar com algo que Aleph sentia e eu não via. Até então, Aleph fazia questão de me fazer ver o que se passava na sua cabeça e no seu corpo – como se eu pudesse e devesse tudo ver. Há algo no mundo que ultrapassa aquilo que vemos ou sentimos? Parece que estávamos no terreno estrito de uma dimensão sensorial, algo que poderia ser experimentado como próprio ou “interno” começa a ser delineado com a afta. Mas as outras pessoas do mundo também possuíam alguma dimensão interna? Teriam elas uma atividade mental silenciosa ou estávamos inventando o pensamento?

Aleph andava na rua e se questionava se os outros humanos também pensavam, afinal, não era evidente que os outros pensassem – o pensamento não era visível. Descobre, assim, aos 22 anos, que podem existir coisas que estão “dentro”: surpreende-se com a possibilidade de empregos para além daqueles avistados na rua – antes, só conhecia a profissão de seu pai, motorista de ônibus e outras como garis, porteiros e jornalheiros. Como um antropólogo que entra em contato com um mundo possível (e humano) desconhecido até então, Aleph “cria o mundo” e passa a poder considerar estar em contato com ele de uma maneira um pouco mais constante (o tédio se torna menos frequente).

Neste momento (estamos surpreendentemente com 2 anos), outra personagem entra em cena – a possibilidade de estar em contato com o mundo atualiza certas dúvidas quanto a possibilidade de ser humano e, desta vez, com outra mulher. Antes disso, as mulheres com quem Aleph conversava se resumiam a prostitutas (muitas vezes travestis) com as quais não tinha relação sexual e passava horas ouvindo seus relatos de vida. Beth, no entanto, era claramente

um exemplar do gênero feminino da espécie humana que não estava às margens – tinha amigos e uma vida “normal”. A menina mora em outra cidade e os primeiros contatos foram pela internet. A comunicação era, todavia, bastante difícil: as respostas demoravam indefinidamente, Aleph sentia-se rejeitado e passava a ligar incessantemente para a moça. Diante desses desencontros, Aleph se disponibiliza a ir à cidade vizinha, tinha como objetivo participar da vida dela, participar de uma vida normal. Uma relação sexual física era também almejada – aos 23 anos, Aleph não sabia o que fazer sexualmente.

No encontro sexual com Beth, sentiu-se cansado, uma espécie de monotonia o invadiu: não era como ver filmes pornográficos, as costas doíam e não teve estímulo o suficiente para ter um orgasmo – “a masturbação é muito diferente do sexo”, conclui. Me pergunto se Aleph pode estar sozinho na presença do outro: a impressão que tenho é de uma oscilação constante entre uma sensação de invasão ou de abandono. Neste episódio, uma primeira porta era fechada na sua possibilidade de se relacionar com outro humano: Beth saí de casa para ir a uma noitada (os ingressos masculinos estavam supostamente esgotados), combina de encontrá-lo e adia cada vez mais o reencontro – até, finalmente, dizer que não tinha hora para voltar. Impossibilitado de esperar, Aleph se vê sozinho e sem seus pertences (que estavam na casa de Beth) em uma cidade desconhecida – passa horas andando sem rumo até que resolve pegar um ônibus de volta. Esta situação parece atestar os maiores medos de Aleph, seria ele incapaz de estabelecer contato com outro humano?

Após a volta da viagem, Aleph não comparece na sessão e, alguns dias depois, em um sábado ensolarado, acordo com esta mensagem: “Azia sentimental, um bate-rebate horroroso dentro de mim.... Eu preciso ir embora desse plano, é necessário me ter coragem”. Tento contato imediatamente, ligo para Aleph que ainda está sonolento devido à quantidade de remédio ingerido: “infelizmente acordei”. Marco um encontro para o próximo dia útil – será que ele poderia esperar o tempo das instituições? Ele espera e comparece ao ambulatório, não sem atraso.

Nesta sessão, a vivência solitária e sem mediação na cidade vizinha foi explicitada – o tédio parecia ocupá-lo por inteiro, revolver seus órgãos: diante da azia sentimental haveria alternativa senão morrer? Aleph pede para ser internado na instituição na qual o atendia, mas em conjunto com a psiquiatra (que tinha iniciado os atendimentos há pouco tempo²⁸⁴), decidimos vê-lo todos os dias da semana: três vezes comigo e duas com ela. A tentativa de fazer contato com Beth, todavia, não cessou. A menina envia os pertences de Aleph deixados para

²⁸⁴ Aleph é atendido no Ipub por médicos residentes – dependendo do ano que o residente se encontra, há cada dois anos ou uma vez por ano, eles são substituídos.

trás e a angústia aumenta – Aleph liga para Beth incessantemente e quando ela atende, afirma que vai se matar. Beth diz que se ele continuar as ligações, chamará a polícia – ao que Aleph entende como uma confirmação de estar agindo além dos limites e se questiona sobre a possibilidade de ser preso, mas, aos poucos, insere intervalos entre as ligações.

O tédio, no entanto, se torna praticamente um estado constante, as feridas no rosto aumentam e os atrasos também. A temática do suicídio nos cerca em várias direções: estaria Aleph vivo ou nunca teria nascido? O vazio toma conta das sessões, Aleph não tem sobre o que falar: assumo uma postura mais ativa e falamos sobretudo sobre música e ilustrações. Aleph conta que passou a desenhar, demonstro interesse pelos desenhos: a partir de então, eles se tornam um elemento central das sessões. Aleph traz os desenhos, os mostra e, ao mesmo tempo, narra o que vemos. Um outro elemento se coloca – seria esta uma possibilidade de criação de um símbolo? Aleph me mostra, mas também fala sobre o que eu posso estar vendo nos desenhos – nem tudo está à mostra, há uma diferença entre o que vemos. Se detém particularmente em um, o “retrato” de uma sensação: um homem com um espiral no meio do corpo – uma azia sentimental? A cada sessão, uma sensação era desenhada, mostrada e comentada por mim e por ele; até que no final do ano, sou presenteada com uma apostila cujo título é uma brincadeira com o seu nome. Aleph desenha o que pode ser um humano, o vazio é preenchido com cores e traços e o rapaz imagina que pode mostrar os desenhos para outros humanos: se inscreve em um curso de computação voltada para a parte gráfica e passa a trabalhar na secretaria de uma Universidade. As sessões se espaçam devido ao tempo dedicado ao curso e ao trabalho, voltando a ser uma vez por semana. No curso, aprende a eliminar e recortar pessoas de uma fotografia. O projeto final consiste em uma capa de um disco que ele imagina protagonizar: trata-se da Baía de Guanabara sobreposta pela silhueta de um homem e a principal avenida da cidade de Beth passando por dentro dele.

A sensação de que as palavras eram uma fotografia de seu funcionamento mental se torna mais rara e as sessões passam a ser habitadas por outros personagens (até então – três anos de tratamento – não tinha menor ideia de outras figuras que o cercavam e, até mesmo, de sua história). Descubro somente aí que Aleph não tem um quarto na casa em que mora, dorme na sala ou no quarto com os pais (é curioso que sempre o imaginei, nos momentos de tédio, deitado sozinho em um quarto). A presença de sua mãe é comparada a um ruído constante de uma rádio gospel que ela escuta ao longo do dia. Ao mesmo tempo, é a mãe que regula seus remédios, o horário de acordar, a comida – e o faz mecanicamente, como um ruído de rádio. Haveria espaço para algo destoante neste ruído? Quando de dieta, Aleph não sabia que podia comer outra coisa além de macarrão, ademais, conta que não sabe cuidar da higiene pessoal: nunca ninguém havia

o ensinado. Procura, então, um dentista para aprender a escovar os dentes e falta uma sessão para se cuidar. Seu pai, é tratado como um senhor saudoso da época da ditadura militar que dedica a maior parte do tempo à profissão de motorista de ônibus. Filho temporão, Aleph tem dois irmãos bem mais velhos – um homem e uma mulher. A irmã, 18 anos mais velha, é considerada por ele como extremamente impulsiva e tem um filho – sobrinho de Aleph – com o qual ele mantém algum contato (o menino flerta com a marginalidade). Já o irmão, se encaixa no que Aleph chama de “uma pessoa normal”, é casado e tem filhos – para Aleph, era evidente que ele jamais poderia ser como seu irmão. Ser casado, mais especificamente, “ter um par” era uma das maneiras de ser reconhecido e menos esquisito.

Apesar de estar mais aberto aos encontros com “pessoas normais”, a sensação de que elas vão achá-lo esquisito permanece e parece se confirmar a cada (des)encontro. Para Aleph, a interrupção é vivida como um fim absoluto – “o encontro só é verdadeiro se tiver continuidade”, diz. O tempo do presente é cansativo, durante os encontros sente vontade de que eles acabem para que possa saber como será depois ou perpetuá-los nas redes sociais. Muito embora o tempo sem tempo do tédio não permaneça constantemente, há uma apreensão frequente com a possibilidade de continuidade, o abandono total é sempre iminente. As sessões continuam – entre atrasos e pontualidades.

Aleph, além de desenhar, começa a ler – livros sobre transtornos psiquiátricos (principalmente *borderline* e transtorno bipolar), livros de autoajuda e até mesmo livros que contam a experiência de pessoas que se consideram “espremedoras de espinhas”. A busca sobre o que é ser humano permanece, mas dessa vez compartilhada. “Percebo que o que passa pela minha cabeça também passa pela cabeça de outras pessoas”, comenta. Aleph me conta detalhadamente suas leituras, eu as ouvia e acrescentava algo – várias considerações podiam ser traçadas. Um dia, Aleph me diz com bastante júbilo: “eu descobri que a espinha é apenas um pedaço de pele comum! Antes achava que era uma coisa estranha que tinha que retirar da pele”. Aleph compra uma série de produtos para pele e começa a frequentar uma academia de ginástica.

O tempo torna-se aos poucos menos homogêneo, Aleph fala que começa a pensar no caminho para o ambulatório sobre o que vai falar nas sessões. Ora, não sabíamos que podia se pensar assim, silenciosamente, no meio da rua. A palavra tédio é usada de outras formas e com outros afetos, torna-se a ausência de sensações extremas, mas não o vazio. O tédio pode estar no trabalho, no curso, mas não se restringe à sua casa (já que Aleph não tem um quarto). Às vezes imagina uma vida em que não haja espaço para ficar entediado – ao menos há uma vida possível. A possibilidade de vida começa a aparecer mais, assim como um lampejo de futuro.

Aleph imagina que quando a morte de seus pais chegar, não saberá mexer com dinheiro, pagar contas etc. Começa, então, a se perguntar sobre o valor do aluguel e questionar certas compras que fazia compulsivamente pela internet – “será que se eu parar de gastar tanto consigo fazer uma faculdade?”. Aleph, que a princípio almejava uma faculdade de teatro, matricula-se no curso de comunicação social – estabelecerá assim verdadeiramente contato?

Do trabalho como secretário de uma universidade que acabou falida, para o lugar de aluno em outra faculdade, Aleph começa a descobrir e me contar um mundo possível. As sessões passam a ser permeadas pelas suas dificuldades e conquistas neste caminho. À noite, por vezes, caminha pelas ruas desertas do centro do Rio – “não tenho medo, estas ruas protegem as pessoas esquisitas”. Nas redes sociais, Aleph se espanta ao encontrar um grupo virtual das pessoas (aproximadamente duas mil) que se passavam anteriormente, assim como ele, por celebridades. Pela primeira vez, se relacionam através de seus perfis reais: “estou um pouco apreensivo, mas gostando da ideia”.

O espanto, desta vez, é sentido por mim. Por uma falha de comunicação em relação ao fechamento do ambulatório no qual os atendimentos acontecem, Aleph vai até o local e me espera por longos minutos. Na sessão seguinte me pergunta: “você está bem?”. Ora, nunca tinha me passado pela cabeça a possibilidade de eu estar bem ou não diante de Aleph, eu também vislumbrava com dificuldades uma existência possível e durante vários anos do tratamento me sentia perdida em relação ao lugar que ocupava: seria possível eu ser de fato uma psicanalista e pesquisadora na universidade? Simultaneamente, Aleph começa a discorrer sobre si mesmo como alguém que pode ter um passado e, conseqüentemente, um futuro: certo dia, comenta sobre seu nome, dado em homenagem a um tio, irmão da mãe. Sobre o tio, não há muitas informações que circulem na família, mas Aleph tem certeza de que ele morreu devido a complicações relacionadas ao vírus da AIDS. Sua mãe afirma que o tio era enfermeiro e que pegou a doença no trabalho, mas Aleph, diante da percepção de certos não ditos, não titubeia na possibilidade do tio ter sido homossexual. Será, por isso, sua ligação com a marginalidade? Nos perguntamos.

Neste ponto, tenho que interromper os atendimentos, durante este percurso havia terminado o mestrado, ingressado no doutorado e sido selecionada para uma bolsa de doutorado sanduíche no exterior – o que implicaria uma ausência do país de ao menos seis meses. Proponho a Aleph, em decisão conjunta com a equipe, a possibilidade de ser atendido por outra pessoa ou de simplesmente esperar. Aleph pode esperar. Ao longo de minha estadia, recebo uma mensagem me perguntando como estou em outro país diante da situação caótica que o

Brasil estava passando politicamente²⁸⁵. Respondo que estou bem, mas que compartilho com ele a visão sobre a situação do país. Na minha volta, entro em contato com Aleph para retomarmos os atendimentos, o diálogo vale a pena ser transcrito na íntegra:

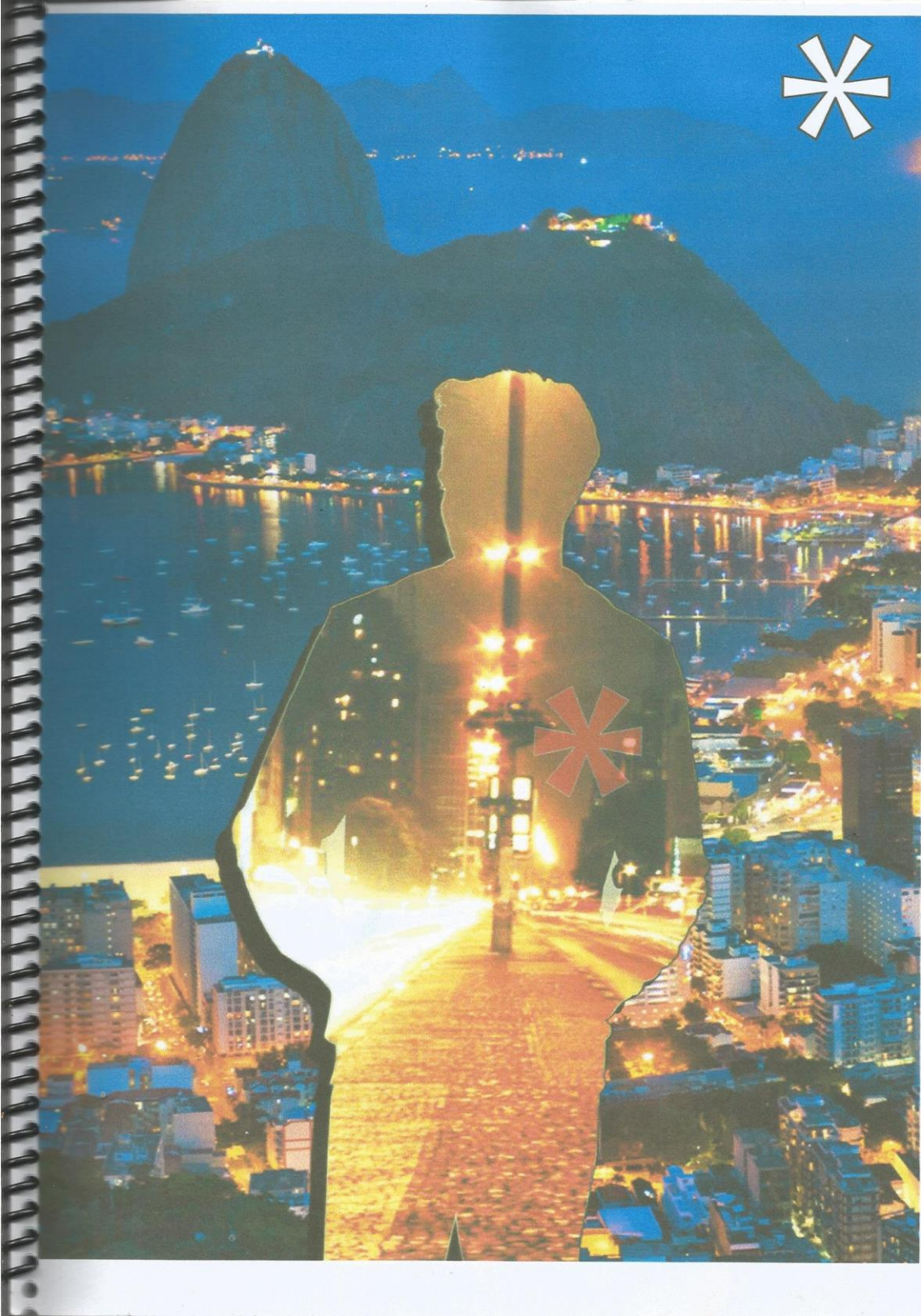
– Oi, Thais. Obrigado por avisar, mas acho que já estou em condições de alta. Como foi na França?

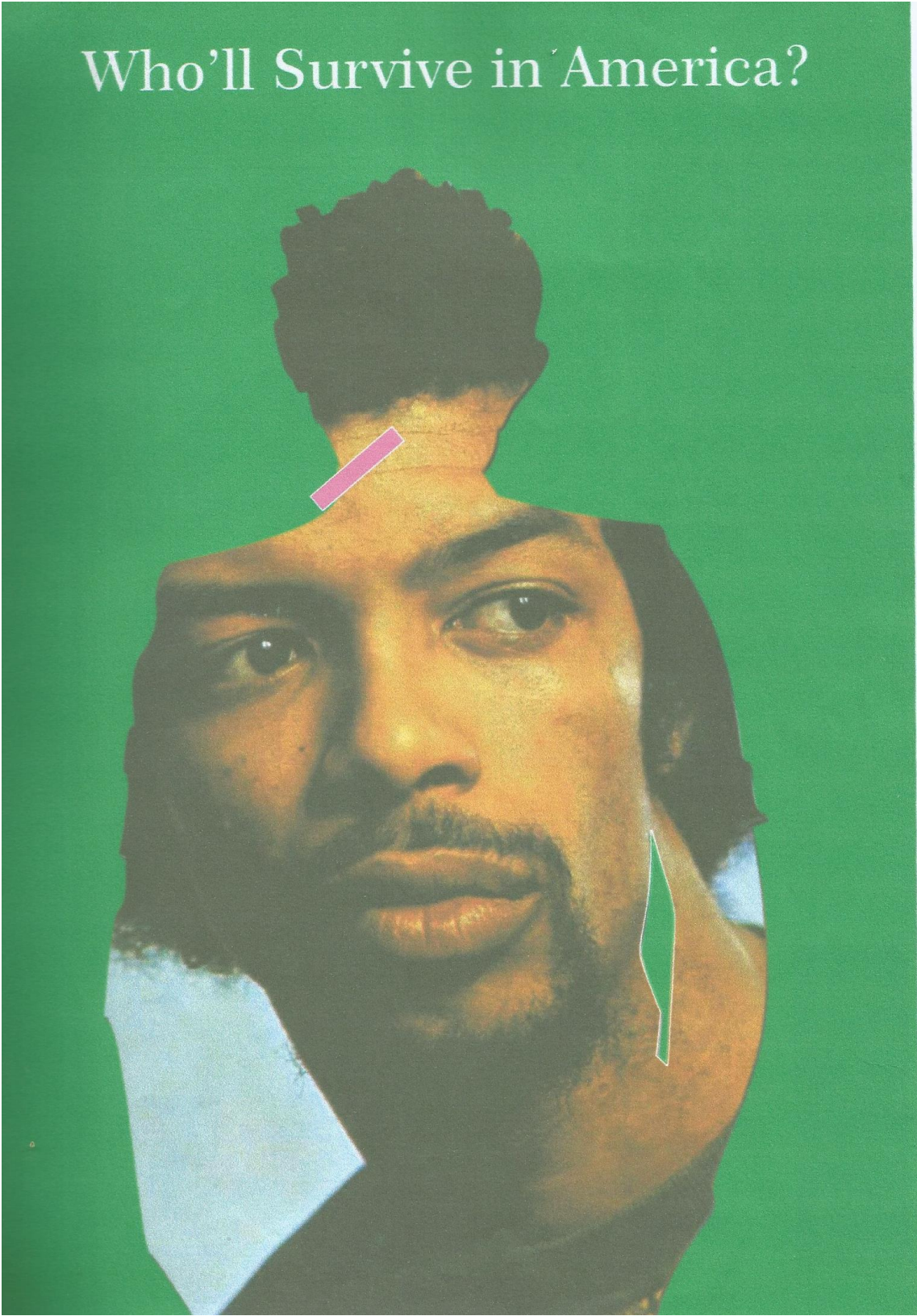
– Foi tudo bem, obrigada por perguntar. E, por aqui, como você está?

– Um período muito louco no país, umas discussões bizarras. Mas que tem me ajudado, parece que agora o caos tá lá fora e não mais aqui dentro.

Fim.

²⁸⁵ Esse período coincide com as eleições presidenciais de 2018, período no qual o Brasil presenciou discussões intensas com um grau de violência grande e certa polaridade talvez nunca antes experimentada.





REFERÊNCIAS

ABRAM, Jan. **The language of Winnicott**: a dictionary and guide to understanding his work. London: J. Aronson, 1997.

ABRAM, Jan; HINSHELWOOD, Robert D.. **The Clinical Paradigms of Melanie Klein and Donald Winnicott**: Comparisons and Dialogues. Abingdon: Routledge, 2018.

ANDRÉ, Jacques; BAUDIN, Marianne. **La vie sensorielle**: la clinique à l'épreuve des sens. Paris: PUF, 2002.

ANGELINO, Lucia. Merleau-Ponty/Melanie Klein: proposta di un confronto. **Segni e Comprensione**, n. 56, p. 124-131, 2005.

ANZIEU, Didier. Le Moi-peau. **Nouvelle Revue de Psychanalyse**, n. 9, p. 195-208, 1974.

_____. **Le Moi-peau**. Paris: Dunod, 1985.

_____. Une approche psychanalytique du travail de penser. **Journal de psychanalyse de l'enfant**, n. 14, p. 146-168, 1993.

_____. **Beckett**. Paris: Gallimard, 1998.

_____. **O pensar**: do eu-pele ao eu-pensante. Tradução de Zackie Yazigi Rizkallah. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2002.

ANZIEU, Didier et al. **Psicanálise e linguagem**: do corpo à fala. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997.

ARTAUD, Antonin. **Fragmentos de um diário do inferno**. Tradução de Joaquim Afonso. Lisboa: Hiena Editora, 1991.

AULAGNIER, Piera. **Violence de l'interprétation**. Paris: PUF, 1975.

BALINT, Michael. Amor primário. In: _____. **A falha básica**: aspectos terapêuticos da regressão. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.

BANDEIRA, Manuel. Grande sertão: veredas. In: _____. **Poesia Completa e Prosa**. 2. ed. Rio de Janeiro: Aguilar, 1967. p. 590-92.

BARANGER, Willy. **Posição de objeto na obra de Melanie Klein**. Tradução M. N. Folberg. Porto Alegre: Artes Médicas, 1981.

BARROS, Manoel de. **Retrato de um artista quando coisa**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

BATAILLE, Georges (1943). **L'expérience intérieure**. 4. ed. Paris: Gallimard, 2014.

BECKETT, Samuel. **En attendant Godot**. Lonrai: Éditions Minuit, 2017a.

_____. **Esperando Godot**. Tradução Fábio de Souza Andrade. 1. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017b.

BENJAMIN, Walter. **Passagens**. Organização da edição brasileira de Willi Bolle. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2006.

BERGSON, Henri (1907). **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido se desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

BEZERRA JÚNIOR, Benilton. O lugar do corpo na experiência do sentido: uma perspectiva pragmática. In: BEZERRA JÚNIOR, Benilton; PLASTINO, Carlos Alberto (Org.). **Corpo, afeto, linguagem**: a questão do sentido hoje. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001. p. 13-42.

_____. Winnicott e Merleau-Ponty: o continuum da experiência subjetiva. In: BEZERRA JÚNIOR, Benilton; ORTEGA, Francisco (Org.). **Winnicott e seus interlocutores**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

_____. A noção de experiência e sua importância para a clínica atual. In: ARRUDA, Arthur; BEZERRA JÚNIOR, Benilton; TEDESCO, Silvia (Org.). **Pragmatismos, pragmáticas e produção de subjetividades**. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

BICK, Esther. L'expérience de la peau dans les relations d'objet précoces. In: HARRIS-WILLIAMS, Meg (Dir.). **Les écrits de Martha Harris et d'Esther Bick**. Larmor-Plage: Ed. du Hublot, 1998. Apresentado no 25. Congresso Internacional de Psicanálise, 1967.

BION, Wilfred R. **Experiências com grupos**: os fundamentos da psicoterapia de grupos. Tradução e prefácio Walderedo Ismael de Oliveira. 2. ed. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. **Transformações**: mudança do aprendizado ao crescimento. Rio de Janeiro, Imago, 1984.

_____. (1962). **Learning from experience**. London: Karnac, 1991.

_____. **Cogitations**. London: Karnac, 1992.

_____. **Pensée sauvage, pensée apprivoisée**. Larmor-Plage: Hublot, 1998.

BLEGER, José. **Simbiose e ambiguidade**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1988.

BOLLAS, Christopher. **A sombra do objeto**: psicanálise do conhecido não pensado. Tradução de Fátima Marques. São Paulo: Escuta, 2015.

BOTELLA, César; BOTELLA, Sara. **Irrepresentável**: mais além da representação. Porto Alegre: Criação Humana, 2002.

BOUBLI, Myriam. Autosensualité, procédés autocalmants et créativité. In: BOUBLI, Myriam et al. **Clinique psychanalytique de la sensorialité**. Paris: Dunod, 2002. p. 59-94.

BRUN, Anne. **Médiations thérapeutiques et psychose infantile**. Paris: Dunod, 2007.

CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard Theisen. Compulsão à repetição: um retorno às origens da metapsicologia freudiana. **Ágora**, Rio de Janeiro, vol. 9, n. 2, jul./dez. 2006.

CELAN, Paul. **Arte e poética**: O Meridiano e outros textos. Lisboa: Cotovia, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **Experiência do pensamento**: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CICCONE, Albert. L'expérience du rythme chez le bébé et dans le soin psychique. **Neuropsychiatrie de l'Enfance et de l'Adolescence**, [France], v. 53, n. 1-2, p. 24-31, fev.-mar. 2005.

_____. Rythmicité et discontinuité chez le bébé. In: CICCONE, Albert; MELLIER, Denis. **Le bébé et le temps**. Paris: Dunod, 2007.

_____. Rôle de la rythmicité dans le développement du bébé. **L'Encéphale**, v. 41, issue 4, supplément 1, p. S15-S21, set. 2015.

COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto. O inconsciente em Merleau-Ponty. In: KNOBLOCH, Felícia (Org.). **O inconsciente**: várias leituras. São Paulo: Escuta, 1991. p. 123-146.

_____. Inconsciente e percepção na psicanálise freudiana. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 10, n. 1, p. 25-54, 1999.

_____. Da intersubjetividade à intercorporeidade: contribuições da filosofia fenomenológica ao estudo psicológico da alteridade. *Psicologia USP*, São Paulo, v. 14, n. 1, p. 185-209, 2003.

_____. Ferenczi e a experiência da Einfühlung. **Ágora**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 1, p. 73-85, jul./jan. 2004.

_____. Winnicott e Merleau-Ponty: o continuum da experiência subjetiva. In: BEZERRA JÚNIOR, Benilton; ORTEGA, Francisco (Org.). **Winnicott e seus interlocutores**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007.

_____. Psicanálise, corpo e setting. In: FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça; COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto. **Ética e técnica em psicanálise**. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Escuta, 2008. p. 97-106.

_____. Da intercorporeidade à co-corporeidade: elementos para uma clínica psicanalítica. **Rev. bras. psicanál**, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 51-60, 2010.

_____. Thomas Ogden e a alteridade em psicanálise. **Impulso: Revista de Ciências Sociais e Humanas**, v. 22, n. 55, p. 59-76, 2012.

_____. Tempo do sonho, tempo da rêverie e o terceiro-analítico. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 35, n. 28, p. 49-60, jan./jun. 2013.

_____. Figuras da terceiridade na psicanálise contemporânea: suas origens e seus destinos. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 32, p. 175-195, jun. 2015.

_____. A noção de objeto na psicanálise freudiana. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 4, n. 2, p. 37-49. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-14982001000200003&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 26 abr. 2019.

COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto; BARONE, Karina. A importância da teoria de Winnicott sobre a comunicação para a construção do significado ético da psicanálise. **Rev. bras. psicanálise**, São Paulo, v. 41, n. 3, p. 88-100, set. 2007.

COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto; FIGUEIREDO, Luís Claudio Mendonça. Figuras da intersubjetividade na constituição subjetiva: dimensões da alteridade. **Interações**, São Paulo, v. 9, n. 17, p. 9-28, jun. 2004.

COSTA, Jurandir Freire. A questão do sentido em psicanálise. In: BEZERRA JÚNIOR, Benilton; PLASTINO, Carlos Alberto (Org.). **Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje**. Rio de Janeiro: Marca d'água, 2001. p. 199-218.

_____. **O vestígio e a aura: corpo e consumismo na moral do espetáculo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. **O risco de cada um:** e outros ensaios de psicanálise e cultura. Rio de Janeiro: Garamond, 2007.

DAVID-MÉNARD, Monique. **Tout le plaisir est pour moi.** Paris: Hachette, 2000.

DELEUZE, Gilles. Pensamento nômade. In: MARTON, Scarlett (Org.). **Nietzsche hoje?** Colóquio de Cerisy. Tradução de Sônia Salzstein Goldberg e Milton Nascimento. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 56-76.

_____. (1968). **Diferença e repetição.** Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

_____. (1964). **Proust e os signos.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

DERRIDA, Jacques. **De la grammatologie.** Paris: Minuit, 1967.

DESCOLA, Philippe. **Beyond nature and culture.** Transl. Janet Lloyd. Chicago: The University of Chicago Press, 2013.

DIAS, Elsa. **A teoria do amadurecimento de D.W. Winnicott.** Rio de Janeiro: Imago, 2003.

DUFOURMANTELLE, Anne. **La sauvagerie maternelle.** Paris: Payot, 2001.

DUNKER, Christian. Mal-estar, sofrimento e sintoma: releitura da diagnóstica lacaniana a partir do perspectivismo animista. **Tempo soc.**, São Paulo, v. 23, n. 1, p. 115-136, 2011.

ESTELLON, Vincent. Les corps débordés. In: BOUTINAUD, Jérôme (Org.). **Image du corps:** figures psychopathologiques et ouvertures cliniques. Paris: In press, 2016.

EY, Henri (Dir.). **L'inconscient:** VIe. Colloque de Bonneval. Paris: Desclée de Brouwer, 1966.

FERENCZI, Sándor. **Diário clínico.** São Paulo: Martins Fontes, 1990.

_____ (1923). **O sonho do bebê sábio**. A. Cabral, Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1993. (Obras completas: Psicanálise III)

_____ (1932). **Confusão de línguas entre crianças e adultos**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011a. (Obras Completas Sándor Ferenczi, IV).

_____ (1913). **Fé, incredulidade e convicção sob o ângulo da Psicologia Médica**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011b. (Obras completas: Psicanálise II)

_____ (1919). **Fenômenos de Materialização Histérica**. Tradução Álvaro Cabral. 2. ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011c. (Obras completas: Psicanálise III)

_____ (1934). **Reflexões sobre o trauma**. A. Cabral, Trad. São Paulo: Martins Fontes, 1992. (Obras completas: Psicanálise IV)

FIGUEIREDO, Luís Claudio Mendonça. Modernidade, trauma e dissociação: a questão do sentido hoje In: BEZERRA JÚNIOR, Benilton; PLASTINO, Carlos Alberto (Org.). **Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje**. Rio de Janeiro: Marca d'Água, 2001.

_____. O tempo na pesquisa dos processos de singularização. **Psicologia Clínica PUC-RJ**, Rio de Janeiro, v. 14, n. 2, 2002.

_____. A clínica psicanalítica a partir de Melanie Klein: O que isto pode significar?. **J. psicanal.**, São Paulo, v. 39, n. 71, p. 125-150, dez. 2006. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-58352006000200008&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 13 fev. 2019.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça; CINTRA, Elisa Ulhoa. Lendo André Green: o trabalho do negativo e o paciente limite. In: CARDOSO, Marta Rezende (Org.). **Limites**. São Paulo: Escuta, 2004.

FIGUEIREDO, Luís Cláudio Mendonça; COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto. **Adoecimentos psíquicos e estratégias de cura**: matrizes e modelos em psicanálise. São Paulo: Blucher, 2018.

FREUD, Sigmund (1905). **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Trad. sob a direção de J. Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1972. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. VII)

_____ (1895). **Estudos sobre a histeria**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974a. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. II)

_____ (1927). **Fetichismo**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974b. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXI)

_____ (1917[1915]). **Luto e melancolia**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974c. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV)

_____ (1915). **O inconsciente**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974d. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV)

_____ (1913). **O interesse científico da psicanálise**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974e. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIII)

_____ (1913). **O interesse filológico da psicanálise**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974f. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIII)

_____ (1914). **Sobre o narcisismo**: uma introdução. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1974g. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV)

_____ (1940[1938]). **A divisão do ego no processo de defesa**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975a. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII)

_____ (1937). **Análise terminável e interminável**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975b. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII)

_____ (1937-38). **Breves escritos**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975c. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII)

_____ (1940[1938]). **Esboço de psicanálise**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975d. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII)

_____ (1939[1934-38]). **Moisés e o monoteísmo**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1975e. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII)

_____ (1925). **A negativa**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976a. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX)

_____ (1917). **Conferências introdutórias sobre psicanálise – Conferência XXV: A ansiedade**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976b. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVI)

_____ (1926). **Inibições, sintomas e ansiedade**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976c. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XX)

_____ (1924[1923]). **Neurose e psicose**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976d. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX)

_____ (1923). **O Ego e o Id**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976e. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX)

_____ (1891). **A interpretação das afasias**: um estudo crítico. São Paulo: Edições 70, 1977a.

_____ (1920). **Além do princípio de prazer**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977b. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVII)

_____ (1950[1896]). **Carta 52**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977c. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. I)

_____ (1937). **Construções em análise**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977d. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII)

_____ (1900). **Interpretação dos sonhos**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977e. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. IV e V).

_____ (1950[1895]). **Projeto para uma psicologia científica**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977f. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. I)

_____ (1914). **Recordar, repetir e elaborar**. Trad. sob a direção de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1977g. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XII)

FULGÊNCIO, Leopoldo. A importância da noção de experiência no pensamento de D. W. Winnicott. **Estud. psicol.**, Campinas, v. 28, n. 1, 2011.

GABBI JÚNIOR, Osmyr. Sonhos, pensamentos, palavras. In: FULGÊNCIO, Leopoldo; SIMANKE, Richard Theisen (Org.). **Freud na filosofia brasileira**. São Paulo: Escuta, 2005. p. 169-202.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. **Freud e o inconsciente**. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

GOLSE, Bernard. **Le developpement affectif et intellectuel de l' enfant**. Paris: Masson, 2008a.

_____. Les signifiants formels comme un lointain écho du bébé que nous avons été. In: ANZIEU, Didier et al. **Didier Anzieu: le Moi-peau et la psychanalyse des limites**. Toulouse: ERES, 2008b.

_____. Note de lecture du livre de Danièle Brun Mères majuscules (Odile Jacob). **Le Carnet psy**, n° 156, p. 21-22, 2011.

_____. Des sens aux sens: la place de la sensorialité. Éprouver, percevoir construire. **Revue française de psychanalyse**, Paris, v. 80, n. 4, p. 998-1011, 2016.

GOMES, Sergio. **A gramática do silêncio em Winnicott**. São Paulo: Zagodoni, 2017.

GONDAR, Jô. Winnicott, Bergson, Lacan: tempo e psicanálise. **Ágora**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, p. 103-117, 2006.

_____. As coisas nas palavras: Ferenczi e a linguagem. **Cadernos de Psicanálise do CPRJ**, n. 32, v. 23, p. 123-132, 2010.

_____. Sexualidades: fronteiras, limites, limiars. **Cad. psicanal.**, Rio de Janeiro, v. 36, n. 31, p. 51-68, dez. 2014.

GORI, Rolan. Entre grito e linguagem: o ato de fala. In: ANZIEU, Didier et al. **Psicanálise e linguagem: do corpo à fala**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1997. p. 105-148.

GRANOFF, Wladimir. **Filiations**. Paris: Minit, 1975.

GREEN, André. Du comportement à la chair: itinéraire de Merleau-Ponty. **Critique**, Paris, n. 211, p. 1017-1047, 1964.

_____. **Le discours vivant: la conception psychanalytique de l'affect**. Paris: PUF, 1973.

_____. Le langage dans la psychanalyse. In: _____. **Langages: Hés Rencontres psychanalytiques d'Aix-en-Provence**, 1983. Paris: Société d'Édition Les Belles Lettres, 1984.

_____. O analista, a simbolização e a ausência no contexto analítico. In: _____. **Sobre a loucura pessoal**. Rio de Janeiro: Imago, 1988. p. 36-66.

_____. **La folie privée**. Paris : Gallimard, 1990.

_____. **La metapsicología revisitada**. Buenos Aires: Eudeba, 1996.

_____. L'originare et la pensée des origines. In: PINOL DOURIEZ, Monique (dir.). **Pulsions, représentations, langage**. Lausanne: Delachaux et Niestlé, 1997. p. 283-306.

_____. The intrapsychic and intersubjective in psychoanalysis. **The psychoanalytic quarterly**, v. 69, n. 1, p. 1-39, 2000.

_____. **Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine**. Paris: PUF, 2002.

_____. Origines et vicissitudes de l'Être dans l'œuvre de Winnicott. **Revue française de psychanalyse**, Paris, v. 75, n. 4, p. 1151-1170, 2011.

GREEN, André; URRIBARRI, Fernando. **Do pensamento clínico ao paradigma contemporâneo**. São Paulo: Blucher, 2019.

GUIMARÃES ROSA, João (1956). **Grande Sertão Veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2006.

_____. (1967). **Tutaméia**. 9. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

_____. (1954). **Corpo de baile**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2011.

GUERRA, Victor. Le rythme, entre la perte et les retrouvailles. **Spirale**, Toulouse, v. 44, n. 4, p. 139-146, 2007.

_____. O ritmo na vida psíquica: diálogos entre psicanálise e arte. **Ide**, São Paulo, v. 40, n. 64, p. 31-54, dez. 2017.

_____. **Rythme et intersubjectivité chez le bébé**. Tradução de Laura Klang e Alberto Konicheckis. Toulouse: ERES, 2018.

HAAG, Geneviève. Hypothèse sur la structure rythmique du premier contenant. **Gruppo**, n. 2, p. 45-51, 1986.

HEIDEGGER, Martin (1956). **Acheminement vers la parole**. Paris: PUF, 2016.

HOUZEL, Didier. **La transmission psychique**: parents et enfants. Paris: Odile Jacob, 2010.

ISAACS, Susan (1952). A natureza e a função da fantasia. In: KLEIN, Melanie *et al.* (Org.). **Os progressos da psicanálise**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1982. p. 79-135.

_____. Comunicação de Susan Isaacs sobre “Natureza e função da fantasia”. In: KING, Pearl; STEINER, Riccardo (Org.). **As controvérsias entre Freud-Klein (1941-45)**. Rio de Janeiro: Imago, 1998. Comunicação de 1943.

JAKOBSON, Roman. **Linguística e comunicação**. 23. ed. São Paulo: Cultrix, 2008.

KAËS, René. Introduction à la pensée de Didier Anzieu. In: ANZIEU, Didier et al. **Didier Anzieu**: le Moi-peau et la psychanalyse des limites. Toulouse: ERES, 2008. p. 7-10.

KAFKA, Franz. **Journal de Kafka**. Paris: Bernard Grasset, 1985.

KLEIN, Etienne. Le temps, de qui est-il l'affaire? **Pour la science**: les paradoxes du temps, fora de série, p. 7-11, nov. 2018.

KLEIN, Melanie. **Some theoretical conclusions regarding the emotional life of the infant**. London: Hogarth Press, 1952. (Writings of Melanie Klein, v. III)

_____. (1946). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. In: _____. **Amor, culpa e reparação e outros trabalhos**. Tradução de A. Cardoso. Rio de Janeiro, RJ: Imago, 1996.

KLEIN, Thais. **Angústia e tempo na obra freudiana**. Curitiba: Juruá, 2016.

KLEIN, Thais; HERZOG, Regina. O tempo sem tempo: sobre as agonias impensáveis e o contemporâneo. **Cadernos de Psicanálise SPCRJ**, v. 31, n. 34, p. 163-184, 2015.

_____. Inibição, sintoma e medo? Algumas notas sobre a Angst na obra freudiana. **Rev. latinoam. psicopatol. fundam.**, São Paulo, v. 20, n. 4, p. 686-704, oct. 2017.

KLEIN, Thais; VERZTMAN, Julio Sergio; PACHECO-FERREIRA, Fernanda. A antropologia contribui para a pesquisa em psicanálise? Sobre o perspectivismo e a experiência psicanalítica. **Psicologia USP**, São Paulo, v. 29, n. 3, p. 404-411, dec. 2018.

KONICHECKIS, Alberto. Identité sensorielle chez le bébé et chez l'adolescent. In: INTERNATIONAL SOCIETY FOR ADOLESCENT PSYCHIATRY (Ed.). **Troubles de la personnalité. Troubles des conduites**. Paris: Editions GREUPP, 1999. p. 139-149.

_____. Subjectivation et sensorialité: les embryons de sens. In: MELLIER, Denis; CICCONE, Albert; KONICHECKIS, Alberto (Dir.). **La vie psychique du bébé: emergence et construction intersubjective**. Paris: Dunod, 2012. p. 5-22.

KRISTEVA, Julia. **New maladies of the soul**. R. M. Guberman, tradução. New York: Columbia University Press, 1995.

LACAN, Jacques. Séance du 30 juin 1954. In: _____. **Le séminaire, livre 1: Les écrits techniques de Freud**. Paris: Seuil, 1975. p. 297-299.

_____. (1966[1953]). Função e campo da fala e da linguagem. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998a.

_____. (1949). O estádio do espelho como formador da função do eu. In: _____. **Escritos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

_____. **O seminário, livro 23: O sinthoma**. Rio de Janeiro: Zahar, 2007. Seminário proferido em 1975-6.

_____. **O seminário, livro 10: A angústia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2015. Seminário proferido em 1962-3.

LANGER, Susanne. **Filosofia em nova chave**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LANNES, Edson. A continuidade de ser. **Cadernos de psicanálise (CPRJ)**, Rio de Janeiro, v. 11, p. 94-98, 1997.

LAPLANCHE, Jean. **Problématiques V: le baquet, transcendance du transfert**. Paris: PUF, 1987. (Coleção Bibliothèque de Psychanalyse)

LARROSA, Jorge. Experiência e paixão. In: _____. **Linguagem e educação depois de Babel**. Belo Horizonte: Autêntica, 2004. p. 102-127.

LATOURETTE, Bruno. **Jamais fomos modernos: ensaio de antropologia simétrica**. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.

LISCANO, Carlos. **El furgón de los locos**. Buenos Aires: Planeta, 2007.

LOPARIC, Zeljko. O animal humano. **Natureza humana**, v. 2, n. 2, 2000. p. 351-97.

MACHADO DE ASSIS, Joaquim Maria. Confissões de uma viúva moça. In: **Contos fluminenses**. São Paulo: Mérito, 1959. p. 18.

MACKAY, Nigel. Melanie Klein's metapsychology: phenomenological and mechanistic perspective. **International Journal of Psycho-Analysis**, n. 62, p. 187-198, 1981.

MAIELLO, Suzanne. Trames sonores et rythmiques primordiales: réminiscences auditives dans le travail psychanalytique. **Journal de la Psychanalyse de l'Enfant**, n. 26, p. 77-104, 2000.

MANNONI, Octave. **Freud**: el descubrimiento del inconsciente. Buenos Aires: Galerna, 1970.

MARCELLI, Daniel. **La surprise**: chatouille de l'âme. Paris: Odile Jacob, 2000.

_____. Entre des microrhythmes et les macrorhythmes: la surprise dans l'interaction mère-bébé. **Spirale**, Toulouse, v. 44, n. 4, p. 123-129, 2007.

MARTY, Pierre; FAIN, Michel. Importance du role de la motricité dans la relation d'objet. In: **Revue Française de Psychanalyse**, t. XIX, p. 205-310, 1955.

MELLIER, Denis; CICCONE, Albert; KONICHECKIS, Alberto. **La vie psychique du bébé**: émergence et construction intersubjective. Paris: Dunod, 2012.

MELTZER, Donald. **The psychoanalytical process**. Perthshire: Clunie Press, 1967.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

_____. (1942). **A estrutura do comportamento**. Tradução de J. Corrêa. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

_____. (1959). **O filósofo e sua sombra**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Os Pensadores)

_____. (1960). **Signos**. Tradução de Maria Ermantina Galvão Gomes Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____ (1948). **Sens et non-sens**. Paris: Gallimard, 1996.

_____ (1969). **A prosa do mundo**. Tradução de P. Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2002.

_____ (1961). **O olho e o espírito**. Tradução de Paulo Neves e Maria E. G. G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2004.

_____ (1964). **O visível e o invisível**. 4. ed. Tradução de José Arthur Gianotti e Armando Mora D'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____ (1945). **Fenomenologia da percepção**. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2015.

MICHAUX, Henri. **La Vie dans les plis**. Paris: Gallimard, 1972.

MILNER, Marion (1977). Winnicott: overlapping circles and the two way journey. In: ABRAM, Jan (Ed.). **Donald Winnicott today**. New York: Routledge, 2013.

MISSIONIER, Sylvain. L'enfant du dedans et la relation d'objet virtuel. In: MISSIONIER, Sylvain; GOLSE, Bernard; SOULÉ, Michel. (Org.). **La grosseur, l'enfant virtuel et la parentalité**. Paris: PUF, 2004.

NAFFAH NETO, Alfredo. Winnicott: uma psicanálise da experiência humana em seu devir próprio. **Natureza Humana**, v.7, n. 2, p. 433-454, 2005.

_____. A noção de experiência no pensamento de Winnicott como conceito diferencial na história da psicanálise. **Revista de Filosofia e Psicanálise Natureza Humana**, v. 9, n. 2, p. 221-242, 2007.

_____. O lugar e a função do avô, aquele que é pai duas vezes: um estudo a partir de D. W. Winnicott. **Winnicott e-prints**, São Paulo, v. 6, n. 2, p. 1-15, 2011.

NASSIKAS, Kostas. **Éxils de langue**. Paris: PUF, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich (1883-5). **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.

OGDEN, Thomas H. **Projective identification and psychotherapeutic technique**. London: Karnac, 1982.

_____. **The primitive edge of experience**. Northvale: Jason Aronson, 1989.

_____. **Subjects of analysis**. Northvale: Jason Aronson, 1994.

_____ (1994). **Os sujeitos da psicanálise**. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

_____. **Reverie and interpretation**. Northvale: Jason Aronson, 1997.

_____. **Conversations at the frontier of dreaming**. Northvale: Jason Aronson, 2001.

_____. **La pensée clinique**. Paris: Odile Jacob, 2002.

_____. **This art of psychoanalysis: dreaming undreamt dreams and interrupted cries**. London: Routledge, 2005.

_____. On talking-as-dreaming. **International Journal of Psychoanalysis**, v. 88, p. 575-589, 2007.

_____. **Rediscovering Psychoanalysis**. London: Routledge, 2009.

_____ (2005). **Esta arte da psicanálise: sonhando sonhos não sonhados e gritos interrompidos**. Porto Alegre: Artmed; 2010.

_____ (2001). Reading Winnicott. In: ABRAM, Jan (Ed.). **Donald Winnicott today**. New York: Routledge, 2013.

_____. Lendo Susan Isaacs: para uma revisão radical da teoria do pensar. In: _____. **Leituras criativas**. São Paulo: Escuta, 2014. p. 61-88.

_____ (1990). **A matriz da mente**: relações objetais e o diálogo psicanalítico. Tradução de Giovanna Del Grande da Silva. Revisão da tradução de Vasco Moscovici da Cruz. São Paulo: Blucher, 2017.

OVÍDIO. **Metamorfoses**. Trad. Raimundo Nonato Barbosa de Carvalho. São Paulo: USP, 2010.

PERES, Rodrigo Sanches; CAROPRESO, Fátima; SIMANKE, Richard Theisen. A noção de representação em psicanálise: da metapsicologia à psicossomática. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 27, n. 1, p. 161-174, jul. 2015.

PETOT, Jean-Michel. **Melanie Klein II**: O ego e o bom objeto – 1932-1960. São Paulo: Perspectiva, 1988.

PHILLIPS, Adam. **Winnicott**. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.

PINHEIRO, Teresa. **Ferenczi**: do grito à palavra. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/Editora UFRJ, 1995.

_____. A castração: do interdito ao desamparo. **Saúde, Sexo e Educação**, Rio de Janeiro, n. 12, p. 41-44, 1997.

_____. O texto imagético: parnasianismo e experiência analítica. In: LO BIANCO, Anna Carolina (Org.). **Formações teóricas da clínica**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001. p. 57-72.

PLASTINO, Carlos Alberto. Winnicott: a fidelidade da heterodoxia. In: BEZERRA JÚNIOR, Benilton; ORTEGA, Francisco (Org.). **Winnicott e seus interlocutores**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2007. p. 199–228.

PONTALIS, Jean-Bertrand. **L'enfant des limbes**. Paris: PUF, 2000.

_____. **Entre o sonho e a dor**. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: Idéias & Letras, 2005.

REIS, Bruce E. Thomas Ogden's phenomenological turn. **Psychoanalytic Dialogues**, v. 9, n. 3, p. 371-393, 1999.

_____. Compartilhando a intersubjetividade: novos fundamentos filosóficos para uma psicanálise com outros. In: COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto; SALEM, Pedro; KLAUTAU, Pela (Org.). **Dimensões da intersubjetividade**. São Paulo: Fapesp/Escuta, 2012. p. 215-246.

REIS, Maria Letícia de Oliveira. **Da experiência de perda a perda de experiência**: um estudo sobre a Erfahrung na teoria psicanalítica, na filosofia e na clínica. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

RENAULT, Alexandra. Le sujet de l'expérience chez Freud. **Astérion**, v. 1, 2003.

RICKMAN, John (1951). Methodology and research in psycho-pathology. In: _____. **Selected Contributions to Psycho-Analysis**. London: Karnac, 2003.

ROUSSILLON, René. **Paradoxe et situations limites de la psychanalyse**. Paris: PUF, 1991.

_____. **Agonie, clivage et symbolisation**. Paris: PUF, 1999.

_____. **Le jeu et l'entre-je(u)**. Paris: PUF, 2008.

_____. Le besoin de créer et la pensée de D. W. Winnicott. **Le Carnet PSY**, Boulogne, v. 152, n. 3, p. 40-45, 2011a.

_____. **Primitive agony and symbolization**. London: Karnac, 2011b.

_____. A função simbolizante. **J. psicanal.**, São Paulo, v. 48, n. 89, p. 257-286, dez. 2015.

_____. Un modèle d'emboîtement des jeux typiques. **Psicol. clin.**, Rio de Janeiro, v. 31, n. 2, p. 217-229, ago. 2019.

SABOURIN, Pierre. **Ferenczi**: paladino e grão-vizir secreto. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

SALEM, Pedro. Imitação e intersubjetividade: modalidades de defesa e prazer. In: COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto; SALEM, Pedro; KLAUTAU, Pela (Org.). **Dimensões da intersubjetividade**. São Paulo: Fapesp/Escuta, 2012. p. 183-200.

SANTO AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Coleção Os Pensadores)

SAUSSURE, Ferdinand de (1916). **Curso de linguística geral**. Tradução de Antônio Chelini, José Paulo Paes, Izidoro Blikstein. São Paulo: Cultrix, 1969.

SÉCHAUD, Évelyne. Didier Anzieu: penser les pensées. In: ANZIEU, Didier et al. **Didier Anzieu**: le Moi-peau et la psychanalyse des limites. Toulouse: ERES, 2008. p. 11-30.

SILVEIRA, Isabel Orestes. Criatividade: entre tantas vozes, um diálogo com Bergson. **Tessituras & Criação**, n. 2, p. 27-39, dez. 2011.

SIMANKE, Richard Theisen. Memória, afeto e representação: o lugar do Projeto no desenvolvimento inicial da metapsicologia freudiana. **Olhar (UFSCar)**, n. 13, p. 12-40, 2005.

_____. As ficções do interlúdio: Bento Prado Jr. e a filosofia da psicanálise. **O que nos faz pensar**, n. 22, p. 67-88, 2007.

_____. Identidade, significação e intercorporeidade na obra inicial de Freud. **Palavras. Revista de Epistemología, Metodología y Ética del Psicoanálisis**, Argentina, n. 2, p. 87-119, dez. 2016.

SOUZA, Octavio. Aspectos do encaminhamento da questão da cientificidade da psicanálise no movimento psicanalítico. In: PACHECO, Raul Albino; COELHO JÚNIOR, Nelson Ernesto; ROSA, Miriam Debieux (Org.). **Ciência, pesquisa, representação e realidade em psicanálise**. São Paulo: EDUC & Casa do Psicólogo, 2000. p. 205-233.

_____. Notas sobre algumas diferenças na valorização dos afetos na teoria psicanalítica. In: BEZERRA JÚNIOR, Benilton; PLASTINO, Carlos Alberto (Org.). **Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje**. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001. p. 285-298.

STERN, Daniel. **Le monde interpersonnel du nourrisson**. Tradução de Alain Lazartigues e Dominique Pérard. Paris: PUF, 1989.

SZWEC, Gérard. Les procédés autocalmants par la recherche répétitive de l'excitation: les galériens volontaires. **Revue de psychosomatique**, Paris, n. 4, p. 27-51, 1993.

THOMPSON, Caroline. Le contre-transfert est-il un cadre? In: ANDRÉ, Jacques (Ed.). **Transfert et états limites**. Paris: PUF, 2002. p. 23-40.

TUSTIN, Frances. **Autism and childhood psychosis**. London: Hogarth, 1972.

_____. (1981). **Les états autistiques chez l'enfant**. Paris: Seuil, 1986. Título original: Autistic states in children.

URRIBARRI, Fernando. André Green: paixão clínica pensamento complexo. Em direção ao futuro da psicanálise. **Contemporânea: Psicanálise e Transdisciplinaridade**, Porto Alegre, n. 10, p. 11-43, jul./dez. 2010.

_____. André Green: o pai na teoria e na clínica contemporânea. **J. psicanal.**, São Paulo, v. 45, n. 82, p. 143-159, jun. 2012a.

_____. O pensamento clínico contemporâneo: uma visão histórica das mudanças no trabalho do analista. **Revista Brasileira de Psicanálise**, v. 46, n. 3, 2012b.

VALÉRY, Paul. L'idée fixe. In: _____. **Oeuvres complètes**. Paris: Gallimard, 1960. t. II. (Coleção La Pléiade)

VANIER, Alain. Le paradoxe Winnicott. In: BRACONNIER, Alain; GOLSE, Bernard (Org.). **Winnicott et la création humaine**. Toulouse: ERES, 2012. p. 193-201.

VERZTMAN, Júlio Sérgio. A estratégia de estudo de casos múltiplos na pesquisa clínica em psicanálise. In: COLÓQUIO INTERNACIONAL SOBRE MÉTODO CLÍNICO DO LABORATÓRIO DE PSICOPATOLOGIA FUNDAMENTAL, 2009, São Paulo. **Anais...** São Paulo: Escuta, 2009. v. 1, p. 5-10.

_____. Estudo psicanalítico de casos clínicos múltiplos. In: NICOLACI-DA-COSTA, Ana Maria; DIAS, Daniela Romão (Org.). **Qualidade faz diferença: métodos qualitativos para a pesquisa em psicologia e áreas afins.** Rio de Janeiro: Loyola, 2013. p. 67-92.

VERZTMAN, Júlio Sérgio; KLEIN, Thais. Desarrollo y la temporalidad en la obra de Winnicott: de la ruta al proceso. **Intersubjetivo: Revista de Psicoterapia Psicoanalítica y Salud,** [España], v. 16, p. 82-98, 2017.

VERZTMAN, Júlio Sérgio; VIANA, Diane. Reflexões sobre uma ferramenta metodológica para a pesquisa clínica em psicanálise. In: HERZOG, Regina; PACHECO-FERREIRA, Fernanda (Org.). **De Édipo a Narciso: a clínica e seus dispositivos.** Rio de Janeiro, Cia de Freud, 2014. p. 61-78.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. **Mana,** Rio de Janeiro, v. 2, n. 2, p. 115-144, 1996.

_____. O nativo relativo. **Mana,** Rio de Janeiro, v. 1, n. 8, p. 113-148, 2002.

_____. Who's afraid of the ontological wolf: some comments on an ongoing anthropological debate. **Cambridge Anthropology,** v. 33, n. 1, p. 2-17, 2015.

WINNICOTT, Donald W. (1960). The theory of the parent-infant relationship. In: _____. **The maturational processes and the facilitating environment.** London: Hogarth Press & The Institute of Psycho-Analysis, 1965.

_____. (1971). A criatividade e suas origens. In: _____. **O brincar e a realidade.** Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975a. p. 108-138.

_____ (1971). O brincar: uma exposição teórica. In: _____. **O brincar e a realidade**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975b. p. 59-77.

_____ (1967). O papel do espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. In: _____. **O brincar e a realidade**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975c. p. 154-162.

_____ (1971). O uso de um objeto e relacionamento através de identificações. In: _____. **O brincar e a realidade**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975d. p. 139-151.

_____ (1953). Objetos transacionais e fenômenos transicionais. In: _____. **O brincar e a realidade**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu e Vanede Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975e. p. 10-47.

_____ (1963). Da dependência à independência no desenvolvimento do indivíduo. In: _____. **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983a. p. 79-87.

_____ (1960). Distorção do ego em termos de verdadeiro e falso self. In: _____. **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983b. p. 128-139.

_____ (1962). Os objetivos do tratamento psicanalítico. In: _____. **O ambiente e os processos de maturação**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983c. p. 152-155.

_____ (1984[1966]). Ausência de sentimento de culpa. In: _____. **Privação e delinquência**. São Paulo: Martins Fontes, 1987.

_____ (1971). Creativity and its origins. In: _____. **Playing and reality**. London: Pelican Books, 1988a.

_____ (1967). Mirror-role of mother and family in child development. In: _____. **Playing and reality**. London: Pelican Books, 1988b.

_____ (1953). Transitional objects and transitional phenomena. In: _____. **Playing and reality**. London: Pelican Books, 1988c.

_____ (1963). Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites. In: _____. **The maturational processes and the facilitating environment**. London: Karnac, 1990a. p. 179-192.

_____ (1960). Ego distortions in terms of true and false self. In: _____. **The maturational processes and the facilitating environment**. London: Karnac, 1990b.

_____. **Natureza humana**. Rio de Janeiro: Imago, 1990c.

_____ (1945). Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão dentro do setting analítico. In: _____. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. 4. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1993.

_____ (1969). Fisioterapia e relações humanas. In: WINNICOTT, Clare; SHEPHERD, Ray; DAVIS, Madaleine (Org.). **Explorações psicanalíticas**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994a.

_____ (1968). O conceito de regressão clínica comparado com o de organização defensiva. In: WINNICOTT, Clare; SHEPHERD, Ray; DAVIS, Madaleine (Org.). **Explorações psicanalíticas: D. W. Winnicott**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994b.

_____. (1959). O destino do objeto transicional. In: WINNICOTT, Clare; SHEPHERD, Ray; DAVIS, Madaleine (Org.). **Explorações psicanalíticas: D. W. Winnicott**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994c.

_____ (1963). O medo do colapso. In: WINNICOTT, Clare; SHEPHERD, Ray; DAVIS, Madaleine (Org.). **Explorações psicanalíticas: D. W. Winnicott**. Porto Alegre: Artes Médicas, 1994d.

_____ (1993). A construção da confiança. In: **Conversando com pais**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____ (1954[1949]). A mente e sua relação com o psicossoma. In: _____. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. 4. ed. Rio de Janeiro: Imago, 2000a.

_____ (1941). A observação de bebês em uma situação estabelecida. In: _____. **Textos selecionados: da pediatria à psicanálise**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000b. p. 139-164.

_____ (1945). O desenvolvimento emocional primitivo. In: _____. **Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Imago, 2000c.

_____ (1987[1952]). **O gesto espontâneo**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____ (1960). O relacionamento inicial entre uma mãe e seu bebê. In: _____. **A família e o desenvolvimento individual**. São Paulo: Martins Fontes, 2005b.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Investigações filosóficas**. Petrópolis: Vozes, 1994.

WOOLF, Virginia. **As ondas**. Trad. Lya Luft. São Paulo: Novo Século, 2011.