



**Renata Codeço Dias**

**A clínica como testemunho de corporeidade  
diante do traumático da experiência**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Psicologia do Departamento de Psicologia da PUC-Rio como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Doutor em Psicologia Clínica.

Orientador: Prof. Carlos Augusto Peixoto Júnior

Rio de Janeiro

Março e 2011



**Renata Codeço Dias**

**A clínica como testemunho de corporeidade  
diante do traumático da experiência**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Psicologia Clínica do Departamento de Psicologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

**Prof. Carlos Augusto Peixoto Junior**  
**Orientador**  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Silvia Maria Abu-Jamra Zornig**  
Departamento de Psicologia - PUC-Rio

**Profa. Regina Alice Neri**  
Universidade Cândido Mendes -  
RJ

**Profa. Hélia Maria Oliveira da Costa Borges**  
Faculdade Angel Vianna – FAV/RJ

**Prof. Joel Birman**  
Instituto de Medicina Social - UERJ

**Profa. Denise Berruezo Portinari**  
Coordenador Setorial de Pós-Graduação  
e Pesquisa do Centro de Teologia  
e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro,        /        /2011.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, da autora e do orientador.

## **Renata Codeço Dias**

Graduou-se em Psicologia Na Universidade Federal Fluminense em 2002. Mestrado em Estudos da Subjetividade, área Clínica e Produção de Subjetividade, na Universidade Federal Fluminense em 2005. Psicanalista em formação no Espaço Winnicott RJ, e em formação em Psicomotricidade pelo Espaço Néctar, RJ.

### Ficha Catalográfica

Dias, Renata Codeço

A clínica como testemunho de corporeidade diante do traumático: por uma nova noção de experiência / Renata Codeço Dias ; orientador: Carlos Augusto Peixoto Júnior. – 2011.

238 f. ; 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Psicologia, 2011.

Inclui bibliografia

1. Psicologia – Teses. 2. Experiência. 3. Testemunho. 4. Clínica. 5. Narrativa. 6. Psicanálise. 7. Cultura. I. Peixoto Júnior, Carlos Augusto. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Psicologia. III. Título.

CDD: 150

*Para Guilherme, com todo o meu amor.*

## **Agradecimentos**

Ao meu orientador Carlos Augusto pela leitura atenta, por proporcionar liberdade de pensar a seus alunos, e pela infinita paciência.

Ao CNPq pelo auxílio à pesquisa.

À Marcelina, pelas ajudas durante esses 4 anos.

À minha mãe, pela revisão, pelo incentivo e pelo sacrifício das madrugadas (desde sempre).

Ao meu pai, pelo carinho.

À Ricardo Cariello, por saber viver e amar os seus pacientes.

A Ilse pela alegria e pela tradução do inglês.

À Andreia, pelo incentivo de todos esses anos.

À Paula, parceira querida e pela amizade valiosa.

À Ceci, por saber ouvir.

À Eliane, pela inspiração e pelas conversas.

Ao André do Eirado, pela amizade e incentivo à filosofia.

À Claudia, pelas tardes winnicottianas.

À Renata Lacombe, pelo jeito artístico com que vê as coisas.

## Resumo

Dias, Renata Codeço; Peixoto Júnior, Carlos Augusto (Orientador). **A clínica como testemunho de corporeidade diante do traumático da experiência.** Rio de Janeiro, 2011. 238p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese avalia possíveis mudanças na formação da experiência subjetiva contemporânea, tornada irrepresentável a partir das novas configurações socioculturais. A noção de “experiência” é apresentada a partir da interseção entre “catástrofe” e “trauma” e é considerada como abertura de sentido para aposta em novos modos de ser. São sugeridas modificações no manejo técnico por parte do dispositivo analítico e, para tal, discute-se o acesso à dimensão criativa da experiência por meio do corpo do analista pensado como campo sensível de passagem e testemunho que oferece corporeidade à experiência traumática.

## Palavras-chave

Corpo, experiência, narrativa, trauma, criação, testemunho.

## Resumé

Dias, Renata Codeço; Peixoto Júnior, Carlos Augusto (Orientador). **La clinique comme témoignage devant la corporéité de l'expérience traumatique**. Rio de Janeiro, 2011. 238p. Tese de Doutorado – Departamento de Psicologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La thèse évalue les changements possibles dans la formation de l'expérience subjective contemporaine irreprésentable fabriqués à partir de nouveaux paramètres socio-culturels. La notion d '«expérience»est présenté à partir de l'intersection de la «catastrophe» et «traumatisme» et est considéré comme l'ouverture de sens à parier sur les nouvelles façons d'être. Des modifications sont proposées dans la gestion technique par le dispositif d'analyse, et à cette fin, nous discutons de l'accès à la dimension créative de l'expérience à travers le corps de l'analyste considéré comme domaine sensible de passage et témoignage qui offre corporéité pour l'expérience traumatique.

## Mots clés

Corps, expérience, narrative, trauma, création témoignage.

# Sumário

<b>Introdução</b>	<b>11</b>
<b>1. Corpo e Catástrofe na Contemporaneidade</b>	<b>22</b>
1.1. O irrepresentável: desafio clínico e paradigma contemporâneo	22
1.2. O corpo mudo: a perda da experiência compartilhada ( <i>Erfahrung</i> ) e da corporeidade da narrativa	26
1.2.1. O indizível: a dimensão ética da experiência	33
1.3. A transvaloração da fala em experiência de corporeidade	40
1.3.1. Infância e trauma	49
1.4. Nos limites do sujeito: a expropriação da experiência	55
<b>2. Todo Corpo é um Corpo Social: a resistência da não linguagem e dos processos de subjetivação</b>	<b>59</b>
2.1. Afirmação e recusa: Bartleby e as forças de subjetivação	59
2.2. Blanchot e a linguagem do desastre	63
2.3. Foucault e Deleuze: nos limites do impensável para a construção da corporeidade	67
2.3.1. Foucault e o Fora da Linguagem	67
2.3.2. Todo corpo é um corpo social	73
2.3.3. Diferença e linguagem: a indeterminação das linhas de fuga	74
2.3.4. O Fora da experiência e a busca de vias de resistência	76
2.3.5. Um corpo (social) sem órgãos?	81
2.4. A politização da vida nua a partir de Foucault e Hannah Arendt, Agamben e as práticas totalitárias	92
2.4.1. Dizer e pensar como figuras do impossível: infância e linguagem catastrófica	103
<b>3. O Estatuto da Experiência Traumática: Articulações entre Clínica e Cultura</b>	<b>110</b>
3.1. A linguagem começante em Blanchot e a experiência impossível de Bataille	111
3.2. Experiência e catástrofe em Derrida: o tempo do traumático como abertura à alteridade	122
3.3. Trauma e clínica da Experiência	134
3.3.1. Ferenczi, o desmentido e a busca do Infantil	134
3.3.2. Balint: falha Básica, amor primário e criação	140
3.3.3. Winnicott e a (im)possibilidade de <i>continuar vivendo</i>	149
3.3.4. O traumático em Winnicott: O falso self e a perda da espontaneidade	159
<b>4. A Clínica do Testemunho: Algumas Considerações Técnicas sobre o Trauma e a busca da Corporeidade da Experiência</b>	<b>166</b>
4.1. A experiência do perdão e a ética da hospitalidade em Derrida	169
4.2. Ferenczi: sensibilidades técnicas	175



4.2.1. O tato	175
4.2.2. Espontaneidade e sinceridade	179
4.2.3. Pensar com o corpo	180
4.2.4. <i>Estar com</i> e outras tecnologias sensíveis	182
4.3. Balint: novo começo e regressão	183
4.4. Winnicott: <i>holding</i> e não comunicação	191
4.5. Fairbairn e o rumo aos objetos	198
4.6. Guntrip e os limites da análise	204
4.7. O Corpo do analista como testemunha	211
<b>Conclusão</b>	<b>222</b>
<b>Referências bibliográficas</b>	<b>229</b>

*"Eu sempre sonho que uma coisa  
gera, nunca nada está morto. O que  
não parece vivo, aduba. O que  
parece estático, espera."  
(Prado, 1991; p. 19)*

## Introdução

### *SE NÃO FALAS*

*Se não falas, vou encher o meu coração  
Com o teu silêncio, e aguentá-lo.  
Ficarei quieto, esperando, como a noite  
Em sua vigília estrelada,  
Com a cabeça pacientemente inclinada.  
A manhã certamente virá,  
A escuridão se dissipará, e a tua voz  
Se derramará em torrentes douradas por todo o céu.  
Então as tuas palavras voarão  
Em canções de cada ninho dos meus pássaros,  
E as tuas melodias brotarão  
Em flores por todos os recantos da minha floresta.  
Rabindranath Tagore*

A nova concepção de mundo que se engendra através da cibernética e das exigências comportamentais de vivência em um mundo globalizado (por exemplo, a adaptação constante à velocidade instantânea dos meios de comunicação, as relações virtuais e a não-fixidez proporcionada pela virtualização dos espaços físicos) têm construído uma nova relação com o corpo e produzido mudanças nas narrativas que acompanham sua constituição. A narrativa oral, fundada em um prazer de contar, antes veículo da perpetuação da memória e formadora dos vínculos geracionais através da transmissão de um saber-viver, de formação de identidade e de transmissão de uma experiência essencialmente compartilhável, parece entrar em crise, como nos mostra Jeanne-Marie Gagnebin (Gagnebin, 1999).

A palavra, a linguagem, como nos mostra Jeanne-Marie em sua análise dos últimos escritos “Sobre o conceito de História” de W. Benjamin (Benjamin, 1985, p.1), sofre as conseqüências de uma crise da tradição em que os antigos valores se rompem, crise sentida principalmente após as guerras com o fenômeno totalitarista que culminou no Holocausto. O silêncio diante do trauma, como coloca W. Benjamin denuncia a fraqueza da significação: não parece mais possível falar sobre a dor, torna-se inútil, e até mesmo vulgar, falar de algo tão desestruturante e assustador, tão inumano. Vivemos tempos de barbárie, dirá Benjamin (1985, p.15) em seu texto sobre a barbárie, caracterizando o contemporâneo por esta experiência de ruptura entre a palavra e a dor, entre a narrativa e o corpo, corpo este descarnado e privado de sua integridade, de suas histórias constituintes.

Estas conseqüências humanas dos eventos na modernidade e seus desdobramentos contemporâneos têm sido acolhidos na clínica psicoterápica desde o início do século XIX, e a principal questão da psicanálise era a de impelir o sujeito à elaboração dos traumas, à significação do que ficou em ausência de sentido (Freud, 1914). No entanto, em uma época de crise da representação, época em que a dor tornou-se inominável diante dos absurdos das guerras e do a-ssujeitamento das práticas capitalistas ferozes, o lugar do terapeuta é deslocado, e também encontra-se em crise.

A noção de experiência contemporânea, catastrófica, coloca o lugar da escuta terapêutica onde W. Benjamin (1985) localiza como o lugar da testemunha. Testemunha, não por culpa ou por compaixão, mas por compreender a importância da transmissão e de compartilhar a história; porque o sofrimento indizível torna possível a invenção do presente. Ser testemunha de um texto, de uma vida, de histórias. À clínica, isso tudo parece reclamar uma estilística de afecção, um "querer lidar" com essas questões em suas práticas. As soluções terapêuticas que têm como principal recurso a fala e o discurso do paciente sobre si mesmo, entram também em crise. Como dizer o indizível? Como pode haver testemunho quando a dor ou o absurdo nos torna estanques, encerrados em nossos escafandros subjetivos? Por isso, à clínica há um apelo ao silêncio, ao corpo, e o testemunho se inscreve na carne e insere a testemunha como campo comum de afecção. Este campo se constitui como espaço-tempo paradoxal que é na mesma medida tragédia e salvação, possibilidade e impossibilidade. De espaço traumático, a clínica tem como dever transformá-lo em espaço de criação, de reinvenção, ao mesmo tempo em que dá passagem e compreensão ao horror.

Essa área de desenvolvimento e experiência individuais parece ter sido desprezada, enquanto a atenção se focalizava na realidade psíquica, pessoal e interna, e sua relação com a realidade externa ou compartilhada. A experiência cultural não encontrou seu verdadeiro lugar na teoria utilizada pelos analistas em seu trabalho e em seu pensar. (Winnicott, 1975, P. 8)

Desde a formulação, em 1951, do conceito de “Objetos e Fenômenos Transicionais” até a integração deste conceito em uma teoria do brincar, em 1971, Donald Winnicott localiza o campo da experiência como paradoxal. Ao mesmo tempo em que o trauma exige representação, a experiência traumática traz em si a

impossibilidade de representar, levando a uma demanda psicoterapêutica de cuidado, de emergência, mas que não parece encontrar escoamento nas relações terapêuticas que pretendem a significação. Talvez, a posição do sujeito torne-o incapacitado de atender à exigência básica que lhe é feita: “fale sobre isso”. Assim, em consequência da crise da representação, o que se evidencia para nós como principal desafio clínico é o lugar do corpo na contemporaneidade. O corpo resta como acesso imediato e ao mesmo tempo permanece inacessível através da fala que se torna vazia, quando não encontra no contar nenhum alento, nenhuma estruturação, nenhuma forma.

Neste viés, a experiência que se corporifica na clínica é este espaço mesmo que une e separa, espaço de conexão e ruptura. Espaço de ilusão, mas não de magia fantasmática ou ficção: muito pelo contrário, o lugar em que a mentira nem é sequer possível. Um lugar, portanto, onde o trauma é reparado sem perder sua seriedade, sem esquecer, onde o silêncio pode ser povoado e repleto de sentido. Este espaço que atravessa o corpo não é um espaço discursivo, mas um espaço de uso, espaço onde o gesto vale mais que a palavra, e esta advém do primeiro, e não o contrário, como nos aponta Rogério Luz (1989):

A distância possível entre sujeito e objeto não é um lugar de discurso, mas um lugar de uso, um espaço de inscrição de gesto, sobre uma materialidade-suporte e uma materialidade-resistência, apresentada pelo ambiente ou nele encontrada. (Luz, 1989, p. 3)

Pensar esta experiência primeira enquanto corporeidade por excelência, e o trauma enquanto captura do corpo por estratégias de poder mortificantes, pode levar a considerar que a “clínica do discurso” toma o trauma pela estrutura. Ou seja, a ruptura psicopatológica é confundida com o funcionamento do sujeito per se, sendo a neurose o modelo de funcionamento moderno. Vemos, a partir disso, a carência de uma noção de experiência na clínica baseada em um funcionamento conectado e inerente à vida e, em consequência, um pensamento sobre a saúde diversa da concepção organicista e cartesiana da ciência. Uma noção de experiência-corpo, matéria-prima para as inscrições relacionais e que subjaz ao trauma justamente por referir-se diretamente à vitalidade, não parece ser alcançada através do discurso contemporâneo. Este estaria por demais desencarnado, dissociado, mesmo quando parece exaltar ou “resgatar o corpo” em algumas “psicoterapias corporais”.

A experiência, como tal, que se atualiza enquanto corporal, é uma experiência de sentido em si mesma. O trauma que insere a questão do falso e do verdadeiro, do certo e do errado ao nível da experiência, clivando-a, parece ter sido modelo de sujeito na contemporaneidade. Ao invés de passível de mediação, a experiência torna-se interdita.

Neste sentido, a inserção do conceito ferenciano de “desmentido” como trauma que impede o sentido, os processos de subjetivação e a espontaneidade, fazendo com que a representação não tenha consistência psíquica (Peixoto Junior, 2006), coloca a questão do trauma no nível da possibilidade- impossibilidade da experiência. Psicanalista da experiência, para além das representações, Ferenczi permite pensar o trauma como uma questão que insiste em seu caráter histórico e político, e que diz respeito ao invólucro cultural que torna impossível a compartilhabilidade da experiência. É a dor que se insere como ferida aberta através de um apelo corporal, e é neste viés que inscreve seu silêncio e sua tragédia. Sendo o corpo memória, o trauma como ferida da memória não consegue apagar-se mesmo quando se faz inerte e morto. Por isso, pensar a clínica da experiência, para nós, reclama um apelo a afetos corporais negligenciados em sua produção subjetiva e em sua capacidade afectiva, em cujo campo o terapeuta se insere como testemunha.

A posição de testemunha inaugura uma condição de mediação da experiência. É a experiência-corpo-terapeuta que tem como função oferecer passagem, trazer à tona o caráter de continuidade à experiência, ao mesmo tempo em que inaugura uma posição de alteridade. Uma alteridade atenta ao cuidado, não de si nem de outrem, mas um “outro” atento à modulação da experiência compartilhável, inaugura uma posição terapêutica exigida pela subjetividade contemporânea que parece reclamar contorno, bordas, e limites flexíveis e imanentes construídos na relação entre eu-outro, dentro-fora, subjetivo-objetivo. Diferente de uma clínica que ausenta o outro, que o aliena para que o discurso possa mostrar-se em seu vazio, a clínica que se pretende sensível toma a experiência enquanto campo político de afecção.

Falar de uma clínica do corpo sensível requer delimitar os limites do corpo: portanto, faz-se necessário também questionar de que corpo estamos tratando. Que corpo é este, que é tão falado, tão “vivenciado” (e muitas vezes por isso mesmo ignorado) nas psicoterapias corporais? A retomada desta noção de corpo parece ser apenas o outro lado da cisão, pois poderia implicar na dissociação corpo-sentido,

buscando a “fala” do corpo mudo, fala esta ligada à representação. Por isso, não se trata de pensar o corpo, mas sim de pensar a experiência em sua corporeidade.

Fechar os limites entre corpo e mundo, significaria encerrar o sujeito em si mesmo (ou no objeto), tornar a experiência eminentemente objetiva ou subjetiva. Apostar na criação, portanto, no estado limítrofe entre realidade e subjetividade, nesse espaço entre, implica em sustentar a experiência enquanto paradoxal, com suas reentrâncias e orifícios, onde o interno e o externo não são questionados. Neste ponto, recorreremos ao que José Gil, em seu texto sobre o corpo paradoxal, chama de “espaço limiar”, como o espaço mesmo da experiência.

de uma maneira geral, todos os orifícios de entrada do corpo físico objetivo nos levam a um espaço indeterminado, sem contornos nem limites interiores. Em certos casos, como por exemplo nas psicoses, até mesmo os poros se tornam via de acesso ao interior. E o ato sexual, que implica em penetrar e ser penetrado, é por um lado vivido pelos dois parceiros como ocupação desse espaço, e ou por outro lado como qualquer coisa que tem a ver com o que se poderia chamar de "fluxo das almas" por contato, contágio e multiplicação de intensidades. Não é só biologicamente que o desejo tem a vocação de visar ao interior do corpo: é também porque ali se transformam os espaços e se encontra a alma, ultrapassando as fronteiras do objeto. (Gil, 1997)

Zona Limite, fronteira entre interior e exterior, é no espaço limiar que José Gil situa o “sujeito da percepção”, que olha em parte para dentro, em parte para fora. Este sujeito limítrofe capta mensagens do exterior para o interior do corpo. O sujeito aparece através da pele, seu limite aparente, mas é no rosto do corpo que encerra todo o equívoco, como no exemplo de Gil (1997): "A tristeza naquele olhar não só está naquele olhar, mas é o olhar". O rosto, espaço limiar, afirma a característica paradoxal da experiência corporal, entre fantasia e concretude, entre velocidade e lentidão, espaço e tempo, interno e externo. Experiência- corpo que promove passagem.

O rosto, portanto, mostra a função do “sujeito da percepção” enquanto espaço de mediação, espaço limítrofe de tradução. Entre a expressão e o expresso, é espaço de tradução em um e outro, em que os signos são produzidos e se inscrevem. Espaço entre mundo e eu, a experiência é mista, pois as representações não seriam possíveis sem um rosto que as mostre, e uma subjetividade que as ancorassem.

Na clínica dos pacientes limítrofes, psicopatologia eminentemente contemporânea, podemos pensar, seria este espaço sem contorno que se mostra, não como criação de si e do mundo, mas como uma angústia de tornar o externo interno ou vice-versa. Os movimentos subjetivos trazem a marca da clivagem, da dissolução

do eu que não apenas traduz, mas se enrijece em um vazio-pleno. Para pensar esses movimentos, pensamos na noção de “corpo sensível”, definida por José Gil quando escreve sobre a heteronímia de Fernando Pessoa (Gil, 1986). Trata-se de considerar a dimensão de corporeidade em que há uma abertura de dissolução da percepção, desestabilizante do mundo percebido, do eu e do outro, na experiência mesma. Ao lidar com esses pacientes, faz-se necessária a construção de uma outra noção de experiência, para conseguir acessá-la. Trata-se de construir uma clínica do “corpo sensível”.

Esta noção de experiência, em si mesma corporal, pressupõe um estado de indissolução do eu, espaço-limite de criação. O “corpo sensível”, a que Gil se refere, se constrói no plano de afetos de vitalidade, apreendidos como pequenas percepções:

... Essas pequenas percepções, devido às suas conseqüências, são, por conseguinte, mais eficazes do que se pensa. São elas que formam esse não sei quê, esses gostos, essas imagens das qualidades dos sentidos, claras na reunião mas confusas nas partes individuais, essas impressões que os corpos circundantes produzem em nós, que envolvem o infinito, essa ligação que cada ser possui com todo o resto do universo. (Leibniz, 1992, apud Gil, 2005)

Gil nos mostra, retomando esta noção, que estar atento às pequenas percepções leva à dissolução da espessura ilusória de continuidade do eu, abrindo lugar para a presença de afetos descosidos, paradoxais, onde se experimenta uma multiplicidade de sensações. Isto leva "a sentir de outra maneira, sentir de todas as maneiras, devir outro" (Gil, 1986, p.70).

Sobretudo no primeiro momento da sua apreensão, as pequenas percepções surgem graças a uma experiência de choque (a advertência) que reenvia para a existência atual de algo. (Gil, 1986, p.109).

A clínica das pequenas percepções, apesar de se dar no espaço-limítrofe, se distingue da patologia dos pacientes-limite por não ser um “tornar-se outro”, mas “devir outro” (Gil, 1996). Não no sentido de uma alienação no outro, mas no sentido de uma abertura para deixar-se atravessar por suas intensidades, sintonizando com as expressões de vitalidade: ritmos, intensidade do movimento, tonalidades da voz. Esta noção aponta na direção de algo que se passa fora de um espaço de representação, para além da interpretação. Isto se apreende como **pequenas percepções**, como agulhões de inquietude que nos espicaçam e para os quais geralmente não nos tornamos sensíveis.



O trabalho clínico com estes pacientes parece requerer uma noção de experiência em que seja possível explorar, através das sintonias de afeto e ressonâncias, a possibilidade de traduzir, de transitar entre o visível e o invisível: fazer da clínica uma arte, uma experiência estética de percepções infinitesimais, que se deixa transformar ao mesmo tempo em que torna a transformação experiência. Habitar o limite, este parece ser o desafio da clínica contemporânea; o que coloca a clínica como lugar de testemunho, de passagem, de emergência e constante reorganização do “corpo sensível”.

É no “corpo sensível”, que a imanência à vida se faz material de criação terapêutica, criação de vida e invenção de subjetivação; é espaço-tempo do qual emana a potência de agir e devir. Neste nível, a experiência é compreendida como alienação da presença do outro, mas é a possibilidade de inclusão deste enquanto diferença, enquanto possibilidade de flexibilização, remontagem, modulação de formas de subjetivação que fazem do corpo algo humano, que dá passagem ao sentido enquanto experiência mesma e permite a transmutação desta nas suas diversas formas de linguagem, de compreensão, de ser.

A experiência, portanto, se constitui na relação. Para Daniel Stern (Stern, 1992), a formação subjetiva depende da constituição de uma experiência afetiva a partir da primeira relação do bebê com a mãe. O bebê, então, convidado a se tornar humano, constitui-se pelas variações de intensidades afetivas da alteridade do meio que o constitui.

Daniel Stern aponta a relação como fator que compõe o processo auto-organizador dos Sentos de Eu Emergente e Nuclear, sendo o primeiro regido especialmente pela dimensão dos afetos de vitalidade - que são as variações e tonalidades intensivas inerentes a todos os atos humanos. Os afetos de vitalidade **não são representações nem têm conteúdo**, são as formas sensórias expressivas dos estados vitais de um ser, e estão presentes em todos os estados afetivos categóricos, como “alegria, tristeza, raiva, terror, desânimo, medo, e outros” (idem). Segundo Stern:

O senso de eu nuclear está sempre em fluxo. Está sendo construído, mantido, corroído, reconstituído e dissolvido, e todas essas coisas acontecem simultaneamente. O senso de eu em qualquer momento então, é a rede dos muitos processos dinâmicos formadores e dissolventes. É a experiência de um equilíbrio. (Stern, 1992, p.179)

Stern observa que bebês muito pequenos (em torno de três semanas de vida) são capazes de realizar uma transposição modal cruzada de informações sensoriais que permite estabelecer correspondência entre diferentes registros perceptivos. Esta capacidade, que está na origem das experiências de sinestesia, é também o que permite ao bebê e à mãe experimentarem uma sintonia afetiva, através de cruzamentos amodais dos afetos de vitalidade apreendidos de forma instantânea e epidérmica através do tônus muscular, da modulação da voz, dos ritmos dos movimentos corporais.

Os afetos de vitalidade dizem respeito à variância de modos de estar e de ser. Na repetição das relações vão emergindo, simultaneamente à variação, algumas formas que se mostram mais constantes, constituindo-se, a partir delas, o que Stern nomeia de "ilhas de consistência" (1992). Ou seja, algumas paisagens subjetivas que se tornam permanentes e se delineiam como matrizes do senso de eu nuclear. Ao considerar a experiência esta "massa primitiva" criadora tal como vista por Stern, afirmamos o caráter paradoxal e 'virtualmente imanente' da mesma. Por isso, a experiência é sempre corporal mesmo quando não atualizada, e está sempre em processo de atualização incessante de marcas de impressões sensíveis fazendo emergir novas formas.

É esta experiência inicial, constituinte e primordial, que vem à luz na tentativa de compreensão do estatuto da experiência traumática. A experiência contemporânea, experiência da catástrofe, remete à desorganização subjetiva e a busca por uma reinvenção de modos de ser. Ferenczi, a partir de estudos sobre a relação corpo e psique, elaboradas mais extensamente em "Thalassa", atentou para eventos traumáticos que não seriam recalcados no psiquismo, mas sim produziriam clivagens psíquicas que se tornam presentes em forma de sensações corporais, em uma repetição sempre atual. Ferenczi analisa a experiência traumática enquanto um ataque à integridade corporal, ou seja, a uma ameaça a própria vida. Ameaçado, o sujeito retomaria funcionamentos arcaicos, regredindo a um estágio do sentido de realidade em que o corpo perde suas capacidades motoras, sensoriais e perceptivas. Impedido de significar a experiência pela própria natureza desta, o sujeito perde a memória e a possibilidade de agir no mundo, e remete ao outro a reconstituição de sua história e sua organização corporal: o indivíduo demanda cuidado ao outro. Os sonhos e repetições do trauma são vistos por Ferenczi como "tentativas de cura espontânea"

através do desgaste energético que vem a funcionar como abreação gradual do choque e também como forma de estabelecer um elo de sentido. A experiência traumática torna-se, assim, corporal.

Sobre a constituição traumática, Ferenczi, em texto de 1932, aponta a fissura entre a experiência geracional de adultos e crianças na forma de uma “confusão de línguas”. A sexualidade infantil, organizada através de uma linguagem terna, contrasta-se com a sexualidade adulta, organizada em um registro de organização libidinal a que o autor denominou “linguagem da paixão”. O adulto, definido sob estes registros, não reconhece a existência do outro e torna-se capaz de se deixar dominar pela violência de seus desejos, impondo-os à criança violentamente. Na situação traumática, a criança não pode mais contar com o adulto, pois ele, que deveria protegê-la, atuando como figura reguladora, não cumpriu essa função. Ao contrário, ele que devia ser o guardião dos interditos torna-se o próprio transgressor: o trauma acontece através da ruptura com leis culturais pré-estabelecidas, e instaura uma ordem quebrada, tornada absurda pela incapacidade de tomar os agentes da cultura como reguladores e organizadores da existência. Assim, o conceito de “desmentido” criado por Ferenczi, refere-se à atitude dos adultos em relação às crianças e constitui-se um agente traumático na medida em que torna a experiência traumática inacessível. Sem a passagem pela linguagem do outro, torna-se impossível a constituição de um sistema de significações e de uma memória inconsciente capaz de lidar com o evento traumático. A raiz da confusão de línguas, portanto, reside na falha do adulto em cumprir o seu papel de mediador da entrada da criança no registro da vida humana, ou seja, na falha da constituição subjetiva através do outro da cultura.

A partir do texto "Thalassa - ensaio sobre a teoria da genitalidade", Ferenczi afirma a necessidade das “relações de erogeneização” a fim de integrar as zonas de sensação dos órgãos e permitir um modo de organização capaz de ações efetivas em direção aos objetos do mundo (Ferenczi, 1924). Esta organização, no entanto, nunca se completa ou se enrijece, e se processa na medida em que a articulação do bebê com o seu mundo ambiente se torna mais complexa. Ferenczi aponta também, no caso da criança mal acolhida ao nascer, que o trauma poderia dificultar a construção de uma rede organizada em direção à delimitação interno-externo. Segundo Ferenczi, na medida em que não são criadas redes associativas de significação, a pulsão de morte

se traduziria na repetição de satisfações autoeróticas parciais, levando a uma tendência ao adoecimento físico, ou à manifestação de formas sintomáticas radicais que não se fazem acessíveis à cura pela palavra. (Ferenczi, 1924, p.266).

Para esta organização, faz-se necessário uma presença que sustente, dê passagem, e de-limite, constituindo enquanto corporeidade para que possam emergir os planos de sentido. O trauma da criança mal-acolhida acontece, portanto, quando o mundo não se constitui como limite e alteridade, e sua vida encontra-se cindida, na insistência de não insistir, com a instalação da negação da corporeidade da experiência. A separação, aqui, não é constituinte, mas inaugura a ruptura do ser com a própria vida, e da negação de sua experiência enquanto imanência e inexorabilidade. A constituição da objetividade não ocorre a partir da experiência, mas a partir da alienação desta. Os objetos tornam-se fantasmas, e o outro apenas uma sombra, às vezes persecutória, às vezes como um espelho que nada reflete. Fala vazia e muitas vezes ininterrupta, ou o silêncio que a equivale, coloca a clínica contemporânea diante de um corpo mudo ou uma fala desencarnada. Sujeito clivado, como nos indica Ferenczi, onde nada do inconsciente parece querer retornar.

Se trata-se de restaurar a experiência em sua dimensão de corporeidade, como engendrar condições de possibilidade para a criação de novos modos de existência? O trauma, via de acesso à reinvenção, coloca o analista na posição da testemunha que não pode silenciar ao apelo dos novos tempos. Mas, como dizer o indizível? A busca de soluções é uma questão eminentemente sensível.

A fim de sustentar a hipótese deste trabalho, dividimos os capítulos e as conclusões conforme se segue:

No primeiro capítulo, é apresentado o contexto de crise em relação à experiência como insígnia de uma “catástrofe” que rompe com a linguagem enfocada a partir de o ponto de vista representacional. O estudo filosófico do pensamento de W. Benjamin possibilitará o esclarecimento do viés crítico da cultura e dos modos de ser e viver atuais que discutiremos no decorrer do trabalho.

No segundo capítulo, pretendemos percorrer o aspecto político da experiência, com o intuito de demonstrar o impacto subjetivo de engendramentos coletivos considerados como despotencializadores de vitalidade, e ainda mostrar como é possível, através da modificação de padrões socioculturais, encontrar aberturas para a invenção de novas práticas e novos modos de potencializar a criação, tanto no campo

coletivo quanto individual. Nesse capítulo, o estudo de algumas reflexões e conclusões de Hannah Arendt, Agamben, Foucault e Deleuze complementar a noção de experiência enquanto dimensão política da existência.

No terceiro capítulo, a procura da definição de “experiência traumática” no campo psicanalítico encontrará apoio em alguns conceitos da filosofia crítica de Blanchot, Agamben e Bataille. Em seguida, a escolha de algumas noções propostas por três clínicos, Ferenczi, Balint e Winnicott, permitem pensar o trauma como insígnia da catástrofe que atinge a constituição subjetiva em seu caráter relacional mais primitivo. Essa noção de “primitivo”, porém, é entendida como uma dimensão experiencial da própria linguagem que, conforme aponta Agamben, revela o “infantil” na linguagem. A leitura desses autores, portanto, não segue as indicações cuja interpretação mais fiel remete o trauma “infantil” a um momento da história do indivíduo; apropriando-nos de suas indicações clínicas, apontaremos a possibilidade de pensar o “infantil” como a própria experiência em sua dimensão de criação e de novidade (começo), sempre presente quando há uma certa disponibilidade afetiva e contextual propícia.

Por fim, no quarto capítulo, pretendemos enfatizar a questão ética da posição do analista através da noção de testemunho como possibilidade de construção da alteridade no campo da prática clínica com a experiência traumática. No campo da filosofia, apresentaremos o conceito de hospitalidade em Derrida, para inserir a dimensão ética do lugar do analista. Investigando o campo da experiência sob o ponto de vista ético para a constituição subjetiva, revisitaremos algumas indicações clínicas de Ferenczi, Balint, Winnicott, Guntrip, Fairbairn, Anzieu e Fédida, para pensar e enfatizar a possibilidade de modificações técnicas na condução do encontro analítico, a partir da inserção da posição do analista como testemunha, e da noção de “corpo do analista” como dimensão da corporeidade na noção de experiência. As indicações práticas apontadas por esses autores possibilitam, assim, pensar modos de acesso à experiência como campo relacional, transmissível, criador e ético.

# 1

## Corpo e catástrofe na contemporaneidade

### 1.1

#### O irrepresentável: desafio clínico e paradigma contemporâneo

A modernidade, campo e época do surgimento da psicanálise traz o contexto da repressão e do conflito. Instituições repressoras marcaram seu poder sobre o corpo e para este corpo sujeitado construiu-se um sujeito fechado em si, vigiado por todos os cantos para que tomasse para si as doenças do mundo. No processo de construção do sujeito moderno, a lógica cartesiana e a cultura da razão gera um núcleo-sujeito, no labirinto da dúvida e dos meandros da linguagem, fazendo com que o corpo surja como sintoma na cena moderna.

A análise foucaultiana da modernidade, com o objetivo de revelar a produção de uma “biopolítica” (Foucault, M., 1992), de uma relação de regulação do corpo, demonstra as produções de relações com o corpo de forma positiva, e não apenas negativa. Trata-se, portanto, não apenas um poder que impede e cerceia, porém se exerce sobre as forças da vida, em função da gestão da vida. Trazendo a crítica à psicanálise como produtora de poder sobre a vida, um poder de produção de interioridade, o autor traz a este saber seu caráter político, sua corporeidade enquanto produção de uma relação com o corpo. Organizado pela via da hermenêutica, Foucault (1990) define o período moderno através do pensamento da “representação clássica”, onde a busca pelo significado, conhecimento da vida através da significação e do requerimento da identidade do conceito tem como pré-condição o modo identitário do sujeito como condição de possibilidade para o conhecimento das coisas. As linhas de força identitárias, produção de um funcionamento socioeconômico, implicam então práticas de poder e práticas discursivas de uma sociedade disciplinar, onde o comando se exerce através de várias instituições sociais, de acordo com o respectivo código moral (Foucault, M., 1992, p.173). Assim sendo, as práticas de si não serão analisadas, segundo os principais autores modernos, em uma perspectiva crítica, como produções de “poder-saber” no interior da família, da escola, das

fábricas, etc. O pensamento moderno da representação caracteriza o sujeito como produto exclusivo das relações paradigmáticas do contexto disciplinar.

A partir desta perspectiva crítica influenciada por Foucault, vemos o surgimento da Psicanálise e práticas clínicas como contextualizadas em uma época e engendradas nas práticas de poder-saber vigentes. A interioridade naturalizada pelo discurso psicanalítico é, desta maneira, instrumento de análise de processos de subjetivação, produtores e produzidos, e que evidenciam uma relação com o corpo organizada em uma biopolítica de saúde e doença. Assim, torna-se possível localizar, na cena de cada um, personagens e qualidades, afetos e intensidades, que se sustentam nos modos de subjetivação e nas forças de constituição disponíveis em um dado contexto.

Se a metapsicologia surge no âmbito da identidade, da consciência e da linguagem, ela contém em si suas forças correspondentes e avessas, seus revezes dicotômicos, e traz a tona os problemas da inconsciência, da perda da identidade e seu horror, seu silêncio. É assim que, no contexto da representação, surge o problema da irrepresentabilidade, do inominável, como desafio clínico e paradigma pós-moderno. Às voltas com os problemas que geramos, o desafio está na reconstrução de nós mesmos, nos ônus e meandros de uma relação com o corpo de interiorização e privatização da existência. Apesar da procura pela “escuta” da singularidade e do caso a caso, a clínica traz seu revés de categorização e estruturação, cega por ver demais, por estar perdida na profundidade de um sujeito da qual ela mesma fez seu poço e da qual reclama agora suas dificuldades.

Na mesma linha de pensamento, Deleuze (1988) traz à análise da modernidade, através de uma crítica ao pensamento da representação, a questão da diferença. A identidade não permitiria pensar a singularidade; remetendo-a a uma referência determinada, não afirmaria o caráter livre e incomparável da diferença pura, da singularidade enquanto algo de novo e irruptivo.

Seguindo a crítica Nietzscheana da cultura ocidental moderna constituída a partir de ideias platônicas<sup>1</sup>, o pensamento da representação remete-nos à constituição mediada pela rede das idéias, e marca a ausência de uma cultura baseada na experiência de relação com os objetos, imediata. A cultura do processo, da relação

---

<sup>1</sup> Deleuze, 1969: “O platonismo funda assim todo o domínio que a filosofia reconhecerá como seu: o domínio da representação preenchido pelas cópias-ícones e definido não em uma relação extrínseca a um objeto, mas numa relação intrínseca ao modelo ou fundamento” (p. 264)

com o tempo da experiência, seria oposta à constituição moderna que se estende à contemporaneidade.<sup>2</sup> No entanto, o contemporâneo parece estar em crise com a noção platônica, com a cultura da verdade, em movimentos irruptivos, configurando-se como sintoma mesmo desta:

A contemporaneidade, império dos simulacros: recalçados durante tanto tempo pelo despotismo da pretensão e do absoluto, escapam de seu desterro, declaram sua rebelião e não cessam mais de se manifestar, peculiarmente configurados segundo os novos suportes computacionais e digitais, a internet, a arte, as mídias de um modo geral. Sob este ponto de vista, Platão enlouqueceria. Os rebentos mais desavisados pisam sobre cacos pontiagudos e numerosos, restos de um espelho fraturado. Envoltos em uma vaga pungente, parecem não saber lidar com a diferença e a multiplicidade incontornáveis, tão afeitos que eram (ou são) à ordem do uno. As consequências são evidentes e se atualizam em *fogs* de toda espécie: niilismos profundos, radicalismos, o terrível vale-tudo.” (Carvalho Salles, A., 1992, p. 16)

O niilismo, os radicalismos, o vale-tudo: corpos da cultura que comparecem à clínica contemporânea, para denunciar o vazio da verdade original e sua futilidade, perdidos em meio à invasão dos simulacros. Retorno de algo rechaçado, o corpo agora surge como sintoma e como campo do inominável, afirmando-se em sua ausência, corpo e fala vazios de significação, como campo enigmático e resistente ao simbólico, que nada esconde ou revela.

Assim, o corpo, em seu revés, nos parece o principal campo de práticas de saber-poder, o principal caminho de resistência. A potência da vida que afirma ou nega as forças que o regem, tal como nos mostra Nietzsche em sua crítica da cultura (Wotling, 1999), insiste em sua procura pela própria vida, pela superação de si e de seus engendramentos. Dimensão do inapreensível, campo da experiência, o corpo contém forças não-apropriadas, sensíveis, mesmo quando ignora sua sensibilidade (porque tudo que sabe é apenas simulacro que se desdobra em diversos níveis, sem correspondência de representação, interpretação ou verdade).

A cultura ocidental apresenta-se em seus valores enquanto cultura universal, baseados em realidades pretensamente inteligíveis, sobre a lógica da razão e da verdade. Miragens confundidas com paisagens de um lugar que não existe, esta

---

<sup>2</sup> Como em Luís Fuganti, no texto Saúde, Desejo e Pensamento: “Escolhemos simultaneamente, como ponto de referência e centro de um combate, focalizar alguns aspectos da obra platônica que colaboraram decisivamente para a solidificação de um modo de viver e de pensar calcado na moral, na lei, na razão e no Estado. Esse estilo de vida aliado a inovações (...) ainda é, e cada vez mais, o dos nossos contemporâneos” (2008, p.19)



mesma cultura parece estar vivendo as consequências de sua busca impossível: a angústia pela insuficiência das palavras, a descoberta de que o poço é aberto, abre para outras tocas, outros caminhos, chegando a lugar nenhum. O peso da ilusão da verdade e a recusa de afirmação da vida em seus caminhos eternos e infinitos, meandros confusos para uma razão ordenadora, parece trazer uma crise destes mesmos valores, gerando uma cultura de niilismo (negação de todos os valores) como já apontava a análise nietzschiana. Em Assim falava Zaratustra, a crítica da cultura da interioridade marca a falência e o declínio característicos da modernidade:

Tu dizes «eu» e orgulhas-te desta palavra. Mas há qualquer coisa de maior, em que te recusas a acreditar, é o teu corpo e a sua grande razão; ele não diz Eu, mas procede como Eu. Aquilo que a inteligência pressente, aquilo que o espírito reconhece nunca em si tem o seu fim. Mas a inteligência e o espírito queriam convencer-te que são o fim de todas as coisas; tal é a sua soberba. Inteligência e espírito não passam de instrumentos e de brinquedos; o Em si está situado para além deles. O Em si informa-se também pelos olhos dos sentidos, ouve também pelos ouvidos do espírito. O Em si está sempre à escuta, alerta; compara, submete; conquista, destrói. Reina, e é também soberano do Eu. Por detrás dos teus pensamentos e dos teus sentimentos, meu irmão, há um senhor poderoso, um sábio desconhecido: chama-se o Em si. Habita no teu corpo, é o teu corpo. Há mais razão no teu corpo do que na própria essência da tua sabedoria. E quem sabe por que é que o teu corpo necessita da essência da tua sabedoria? (Nietzsche, 1999, p. 22)

Em contrapartida, referindo-se ao corpo em sua potência de vida, e não ao organismo e às organizações de poder-saber sobre o corpo (Deleuze, 1988), a corporeidade define-se na prática clínica pela sua relação com o novo, com o que é sentido como real e vivo, ou com o morto e adoecido no sentido das intensidades e afetos. É o que irrompe como inominável e fugidio, o que impera como fuga e resistência ao mesmo tempo em que, no contexto da modernidade, está configurado como interioridade e **enclausuramento em si**.

O corpo afirma-se na presença ou na ausência, e chega na clínica como sintoma de si, como avesso da não sujeição. O adoecimento afirma-se como vazio identitário e traz consigo a impossibilidade de viver. Ao contrário de uma relação com a lei, com as práticas de saber-poder, o sujeito debate-se com sua ausência de limites, com sua não-relação impossível.

Delimitar os limites do corpo, portanto, é também questionar de que noção de corpo estamos tratando. Que corpo é este que é tão falado, tão “vivenciado” (e muitas vezes por isso mesmo ignorado) nas psicoterapias corporais? A delimitação deste

corpo parece ser apenas o outro lado da cisão, pois seria dissociar o corpo do sentido, buscando sua “fala”, fala esta ligada à representação.

## 1.2

### **O corpo mudo: a perda da experiência compartilhada (*Erfahrung*) e da corporeidade da narrativa**

Pensar a corporeidade, e procurar pensá-la por outro viés que não o da representação, conforme apresentado, não significa prescindir da dimensão narrativa desta corporeidade.

No entanto, se a corporeidade remete a relações e proto-relações intensivas, isso remete-nos ao fato de que a corporeidade refere-se a uma certa noção de experiência subjetiva. O desafio seria então pensar esta noção de experiência intensiva articulando-o com uma dada linguagem, que não seria representacional nem a linguagem no sentido clássico do termo. O termo ‘linguagem’, por isso mesmo, torna-se inadequado, pois este tipo de experiência não se refere a uma comunicação “a um outro”, no sentido de que a experiência seja individual e torne-se ao enunciar-se ou a ser enunciada, coletiva.

Mesmo que esta dimensão intensiva possa servir de caminho para o nascimento da linguagem, a primeira não prescinde da segunda, mas a segunda prescinde da primeira. Portanto, a experiência intensiva é primeira, e não está conectada a uma individualidade nem à identidade.

A corporeidade seria, assim, o processo pelo qual esta experiência intensiva torna-se narrativa, torna-se corpo, torna-se texto e história. Porém, essa história não tem uma rede de interpretações que remetem a uma verdade original, mas modulações de intensidades qualitativas, redes, cuja tendência é o externalizar-se, o engendrar-se, em movimentos de subjetivação como uma dobra do fora <sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Referência ao termo de Deleuze, Em “A Dobra, Leibniz e o Barroco”, (1990). O conceito deleuziano de dobra é uma importante ferramenta para pensar a experiência subjetiva contemporânea, pois exprime tanto o território subjetivo como os processos de produção deste território em um dado contexto socio-histórico. A noção de indivíduo, portanto, traduz uma certa captura da subjetividade em relação a certo sistema de códigos da produção capitalista, diferente em outros contextos. A subjetivação constitui “um modo intensivo e não um sujeito pessoal” (p.135), traduz um modo singular pelo qual se produz a flexão ou a curvatura de um certo tipo de relação de forças, dobrando as forças que a atravessam em um dado sentido particular, em uma dada relação consigo e com o mundo.

Através de forças produtoras de subjetividade, forças do fora, algo torna-se subjetivo de um certo modo, em um certo jogo de forças, e elas se organizam e desorganizam de acordo com estas. Pensar essa relação de forças, forças intensivas e como elas se engendram em corporeidade na clínica, nos ajudará a investigar como a clínica, enquanto campo de construção de corpos e de corporeidade, pode engendrar relações de subjetividade, potencializar novas produções singulares e irruptiva de forças potencializadoras da vida.

Uma clínica que visa propor novas relações, novas corporeidades, visa deixar emergir uma narrativa que derive desta experiência, para além da dicotomia interno e externo, dimensão de criação. Seria um contar diferenciado, um contar dos corpos que se corporificam e que descrevem um arquipélago da experiência. Com ou sem palavras, este contar nada traz da dimensão de significante-significado, nem a um conteúdo original, seja de fantasia ou idéia.

Formular um conceito de experiência que parta da dimensão afetiva não significa desconsiderar a narrativa desta experiência. No entanto, como seria este contar, se ele não pretende significar, ou dizer a verdade de um sujeito, uma vez que a verdade foi posta em crise? Narrar a partir da experiência - arte de expressão que dá acesso à experiência - não implica a pretensão de exprimi-la inteiramente. Se a experiência excede à narrativa, esta última deve ser capaz muito mais de modulá-la, de acompanhá-la, ao invés de torná-la estanque ou interpretá-la. E se a experiência não está encerrada em um eu, sendo comum em si mesma, como seria uma narrativa que fosse também aberta, que não excluísse o outro e nem se separasse do que está em torno, ao mesmo tempo em que permite diferenciação? Estes questionamentos partem de outras reflexões ressonantes. Na narrativa tradicional, diz W. Benjamin, “Quem escuta uma história está em companhia do narrador; mesmo quem lê partilha dessa companhia.” (Benjamin, 1985, p.8) A partir disto, nos perguntamos: como obter uma narração partilhada? Se nos ativermos na significação, este problema não será resolvido. Se algum paciente como quem lê um romance, como quem está diante de algo que, ou não lhe diz respeito ou não se diferencia de sua experiência pessoal, estaremos paralisados diante da catástrofe, impotentes e inertes.

O que carrega o contar? Ou melhor, de que ele depende, em que fonte vai beber, e porque temos nos tornado tão surdos ao contar — ou são seus ecos que estão mudos? Este problema tão caro a W. Benjamin (1985) funciona como um disparador

para que possamos pensar o contar imerso em uma certa *experiência (erfahrung)*. Encantado pelas grandes e pequeninas histórias, das mais imponentes às mais cotidianas, das mais lembradas às mais esquecidas, Benjamin situa seu diagnóstico da “perda da experiência” a fim de pensar um meio de reconstruir sua transmissibilidade perante a individualização e a psicologização da experiência na modernidade, constituindo uma outra modalidade de experiência (*erlebnis*). O dizer de Benjamin sobre a experiência perdida, unido ao seu sofrimento perante a “impossibilidade de contar”, faz com que debruçemos sobre este problema tão fundamental à vida. Se há vida, há experiência\_ e se a experiência é vida, ela nunca pode ser individual: pois sua aparente individualização é efeito de um empobrecimento, mas não de uma mudança em sua natureza.

Para compreender primeiramente as duas noções benjaminianas, temos a experiência coletiva, ou a experiência por excelência, transmissível, e a experiência individual, redução da experiência por sua subjetivação excessiva, que representa uma perda com relação à primeira. Jeanne Marie Gagnebin (1985) esquematiza as condições para a existência da *Erfahrung*, experiência coletiva, no caso da narrativa tradicional, contrastando-a com a *Erlebnis*, a experiência individualizada, interiorizada, surgida na sociedade capitalista. As principais características da *Erfahrung* se definem como: 1) a experiência deve ser comum entre narrador e ouvinte; 2) há comunidade entre vida e palavra, antes garantida pela sociedade pré-capitalista; 3) a experiência possui uma dimensão prática, transmitindo uma “sapiência prática” útil à vida cotidiana. (Gagnebin, in Benjamin, 1985, p.10).

Em relação à *Erfahrung*, a *Erlebnis* constitui uma perda (idem, p.9): colocando estas duas formas de experiência, Benjamin encontra em uma algo que não comparece mais em outra. Seu aspecto coletivo foi *destruído*, mas esta destruição não tem apenas um caráter negativo. A destruição fez com que essa cisão entre a experiência e o contar se tornasse explícita, abrindo outros caminhos, outras formas narrativas. Pensando no conceito de barbárie, do texto “Experiência e Pobreza” (Benjamin, 1985), vemos que as narrativas contemporâneas, que segundo Benjamin são herdeiras das grandes narrativas - das lendas, das fábulas, dos mitos e dos contos de fadas - não pretendem saudosamente voltar a elas. As condições materiais dessa experiência não são mais as mesmas.

A barbárie, segundo Benjamin (1985), torna a pobreza de experiência algo de toda a humanidade, partindo dela para começar de novo: rompendo com a privacidade, se não pode tornar a experiência coletiva como antes, torna coletiva sua escassez. Através da escassez das palavras, outros sons são evocados para falar dos novos horrores, todo o maquinário que nos tornou solitários começa a engendrar artificios de comunicação. Como se da grande sucata de nossas vivências privadas surgissem novas máquinas de linguagem que tentam, ao menos, dizer desta pobreza. Para Benjamin, esses narradores contemporâneos, ou escritores como Proust, Kafka são como os “catadores de lixo” que procuram juntar os cacos (Gagnebin in: Benjamin, 1985, p.9) Transformadores, neste ponto seriam mais fiéis aos narradores tradicionais, dirá Benjamin, do que os que procuram ignorar a pobreza de experiências tentando lidar com as vivências vividas. Assim como os comentários da “Halacha”, (p.10) que contém os textos sagrados do judaísmo, que - parecendo enriquecê-los - se voltam contra eles, pois já denunciam sua impossibilidade de autoridade única: o sentido original foi totalmente corrompido.

De certa forma, conforme Benjamin (1985), individualizar a experiência foi uma saída encontrada pela cultura para lidar com a mudança que radicalizou as formas de pensar da época, mas que ao mesmo tempo exigiu transmutações equivalentes na linguagem para garantir a transmissão desta radicalidade mesma.

Essas tendências que reconstroem um universo em meio às incertezas a partir do esfacelamento da tradição, são mais fiéis ao seu legado do que aquelas que tentam recriar o calor de uma experiência” coletiva “a partir das vivências vividas isoladas (*Erlebnis*), pois esta nega a idéia da obra aberta, ou da narrativa aberta. (...) Muitos se acomodaram a ela, aferrando-se à verdade, ou aquilo que eles consideraram como sendo a verdade, com o coração mais pesado ou então mais leve, renunciaram à sua transmissibilidade. (Gagnebin, in Benjamin, 1985).

Se o mundo capitalista torna impossível uma narrativa tradicional baseada em uma memória e uma palavra comuns, em detrimento da construção de uma experiência vivida (*Erlebnis*) acompanhada de novas formas de narratividade, o que Benjamin(1985) coloca, então, é o surgimento destas formas “sintéticas” de narratividade, a partir da perda da consistência da verdade. Esta perda, como vimos com o conceito de barbárie, não possui apenas um caráter negativo: é o indício de uma mudança.

Nesse sentido, se a modernidade se vê diante de formas de contar que colocam em jogo a precariedade da representação, o que vemos na contemporaneidade parece ser um emudecimento ou uma desvinculação completa entre linguagem e vida. Como nos mostra Luis Cláudio Figueiredo:

Na aurora dos tempos modernos, ao mesmo tempo em que o homem podia se reconhecer e apresentar como um centro livre de poder, escolha, decisão e responsabilidade, ele se via diante da tarefa de escolher, decidir, esquematizar, reformar e validar suas ideias e modos de ação sem poder recorrer tranquilamente aos saberes, práticas e autoridades tradicionais (...) Diante da ameaça inevitável de ceticismo, em que tudo é posto em suspenso e em questão e o chão desaparece debaixo dos pés - e das conseqüentes ameaças de desagregação social, física e psíquica - o que abre o volumoso capítulo da guerra, da doença e da loucura escrito pela humanidade da época\_ era indispensável que se procurasse, para além das tradições, para lá desses depósitos de conhecimentos tácitos profundamente irraizados, uma nova base para cada um e uma nova base para a vida coletiva; era preciso, contudo, que esta unidade fosse buscada longe da incerteza e das autoridades tradicionais; uma unidade que se apresentasse como indiscutível e obrigatória a todos e a cada um. (...) Eis aí o sujeito proposto como fundamento. (Figueiredo, 2003, p.139)

A experiência subjetiva moderna, enquanto um sujeito estruturado pela relação com a linguagem ou com a lei de uma sociedade, segue a dicotomização, sintoma e funcionamento de uma experiência que se faz traumática porque é constituída por esta fenda mesma de separação entre eu-outro, natureza-cultura, homem-natureza, verdadeiro-falso, corpo e mente. Por este fato mesmo, a catástrofe e o trauma são o ponto de partida e o grande problema da modernidade. Aquilo que fere, corta, separa, é confundido com a humanidade mesma, com a potência da vida atualizada em nós.

Neste sentido, a clínica psicanalítica partirá do problema do trauma, na dúvida que o caracteriza: aconteceu realmente, ou o que aconteceu foi fantasia? A realidade psíquica, sintoma da subjetividade moderna, torna-se paradigma, e a dúvida cartesiana resolve-se na construção de uma interioridade fruto do trauma. Assim, a linguagem como campo de equívoco e embaraço, porque sempre submetida à verdade, torna-se mentira, e a psicanálise resolve esta questão transformando a mentira em verdade. A catástrofe e o trauma, assim, passam a fazer parte da cena interior do sujeito, tornando seu legado a questão do sofrimento e da vida. É assim que, apesar de capturado por mecanismos de saber-poder, ele é silenciado no que diz respeito à sua existência: o corpo **perde sua realidade**, e as relações passam a ser mediadas por representações

em que à realidade corporal substitui-se a realidade das ideias e pensamento. Explicita, sobre essa questão, Luis Cláudio Figueiredo:

Sobre os corpos em suas afecções, em seus padecimentos, em suas paixões e desejos pesava uma dúvida: na medida em que tais fenômenos — irregulados, variados e efêmeros - pareciam resistir aos sistemas de representações claras e distintas, será que deveriam ser tomados como sendo tão reais quanto aquilo que claramente se deixava objetivar? (Figueiredo, 1995, p.150)

A dimensão da catástrofe, portanto, aloja-se no mundo subjetivo como perda da realidade dos corpos, como trauma que se inscreve na experiência mais odierna. O corpo passa a ser apropriado em função desta subjetividade, passa a ter função de profundidade e de fonte desejante, pulsante, e deve ser transformado em subjetividade, deve falar. A ameaça de morte passa a ser uma presença da morte psíquica, morte em que o corpo dolorosamente impõe sua ausência tornando a morte algo infinito, sem delimitações corporais, mas com a exigência de curar-se através desta relação com a representação. O corpo torna-se mentalizado, e a mente, corporificada. (Figueiredo, 1995, p.151)

Seguindo o pensamento sobre a barbárie, segundo Nestrovski e Seligmann, a partir da modernidade a catástrofe deixa de ser um evento grandioso e passa a ser tomada em sua dimensão cotidiana (Nestrovski & Seligmann, 2000, p. 1). O cotidiano está cheio de perigo, de choque. Desde quando as guerras, nos regimes totalitaristas tão recentes, denunciaram o máximo do aviltamento à vida e sua dignidade, falar sobre o inominável tornou-se passível de vulgaridade e blasfêmia, rompendo de forma abrupta e aparentemente irreparável a cadeia aceitável de nossas estruturas sociopolíticas e subjetivas.

A catástrofe traz em si a questão da possibilidade ou não da representação na contemporaneidade, e coloca o trauma como problemática de urgência. "O irrepresentável existe" e, portanto, exige representação ao mesmo tempo em que se afirma sua impossibilidade. Paradoxo contemporâneo, a (im)possibilidade da experiência, como nos colocam os autores ao analisar a virada Freud- Kantiana (Nestrovski & Seligmann, 2000 p. 83) que desmonta e destrói as estruturas subjetivas, tem como consequência uma mudança radical nos processos de subjetivação: nas formas de pensar, elaborar e representar.

A abertura torna-se catástrofe. A subjetividade abre-se ao não-saber sobre si mesma, pois como observa Netrovski, "a característica essencial do trauma é o adiamento ou a incompletude do que se sabe" (2000, p. 9). A abertura à ignorância sobre nós mesmos trouxe a aceitação do absurdo, das guerras civis declaradas e não declaradas à violência que convivemos todos os dias nas grandes cidades, onde pessoas são tratadas como lixo supérfluo, um amontoado de cadáveres. As dores se tornaram mortas porque a morte em si mesma foi rompida, foi deslocada de seu lugar, e com elas o seu caráter histórico. As dores e as histórias estão mudas, tal como nos coloca W. Benjamin nas "Teses Sobre o Conceito de História" (1940), em seu diagnóstico que titularia a problemática contemporânea. Como questão de todos nós, essa questão se faz também clínica, como nos aponta Peixoto Junior:

Daí talvez se possa compreender também o tipo de sofrimento existencial que caracteriza o nosso tempo, no qual se produz um tipo de subjetividade submetida a um estado de comoção psíquica subliminar e constante, fruto da violência que se propagou nessa sociedade em que a política de exceção tornou-se regra. Neste sentido, criar novas formas de viver o comum a partir de múltiplas singularidades, as quais se dispõem radicalmente ao acolhimento estranho, e fundar novos espaços de liberdade em que a singularidade do desejo possa ser afirmada em toda a sua potência de criação, talvez sejam as tarefas de uma nova política que nos permitirá superar a violência traumática que nos tem sido imposta pela contemporaneidade. (Peixoto Junior, 2006, p.71)

Dessa forma, tomamos a irrepresentabilidade como paradigma e problema, de modo a pensar a clínica como campo de afetação: campo onde esta experiência subjetiva se recoloca e muda de estatuto, a fim de ser denúncia e esteio, onde o silêncio possa gritar o sentido mesmo do não-sentido, e onde possa haver espaço para o absurdo escandalizar-se.

Não se trata, no entanto, de criticar a linguagem, destituí-la de capacidade criativa, muito menos de manter a dicotomia moderna (de um lado o sistema representacional ordenador, de outro lado intensidades afetivas criativas). Seria pensar que, a respeito da chamada "clínica de pacientes difíceis" denunciadora da "crise da representação", a afirmação de outra cultura, falar "outra língua", torna-se importante para que não nos percamos no labirinto doloroso dos solipsismos, a fim de construir um conhecimento sensível, uma clínica do sensível que visa retornar à questão do corpo como realidade. Trata-se, assim, não apenas de engendrar uma clínica dos afetos, mas criar condições de possibilidade para que ela possa ser exercida e,



principalmente, para inventar “tecnologias de sensibilidade”, ou o *modus operandi*: técnicas de modulação do incorporal para servir de esteio ao processo de corporeidade.

### 1.2.1

#### **O indizível: a dimensão ética da experiência**

Pensar a experiência subjetiva como mediada pelo sistema representacional, possibilitou a clínica psicanalítica moderna ser campo do conflito, da luta entre as dicotomias, e isto permitiu a institucionalização desta técnica como útil ao sujeito moderno. Campo do sistema repressivo, o aparelho psíquico encenava todas as organizações e funcionamentos de uma concepção político- filosófica de viver, sentir, amar, adoecer. O papel do terapeuta remetia ao campo simbólico da linguagem como meio e método de intervenção, e sua presença era apenas simulacro de algo originalmente “outro”, atualizado porém de outra ordem: o analista sendo a figura que tornava possível a repetição e a possibilidade de outras significações.

Marcada pelos conceitos psicanalíticos de “realidade psíquica” e “trauma” (enquanto evento representado, mas impossível de ser suportado pelo sujeito), a experiência subjetiva moderna dá lugar a uma experiência ainda mais radical, no que diz respeito à experiência subjetiva pós-moderna. A simbolização, antes difícil, se tornou impossível, e o corpo que aparecia como lugar do sintoma psíquico, torna-se sintoma desta impossibilidade.

Faz-se necessário a procura, então, de um outro papel para o terapeuta, diante da impossibilidade da representação. A demanda “fale sobre isso”, método de associação livre, mostra-se insuficiente quando o corpo aparece em sua “vida nua”. Se antes o adoecimento era causado pelo fantasiar, que já marcava uma concepção na vivência subjetiva moderna da busca de uma “vida representável”, agora parece que a dúvida afirma-se em sua radicalidade e torna-se “crença no nada”, vivência marcada pela futilidade, pela ausência de sentido como vazio e perda irreparável.

Diante da questão da “perda da experiência” compartilhada, posta em jogo pela noção benjaminiana de barbárie, pensar a questão da experiência no âmbito da clínica nos coloca diante de um problema eminentemente ético. A clínica torna-se o lugar por excelência onde esta mudança aparece de forma evidente, colocando aquele

que ouve e participa da catástrofe e de seus resultados em uma posição eminentemente histórica. O terapeuta, o analista, torna-se testemunha capaz de oferecer passagem à experiência que, caso não se afirme enquanto tal, corre o risco de encerrar-se em si mesma.

A posição de testemunha inaugura uma condição de mediação da experiência. É a experiência-corpo-terapeuta que tem como função oferecer passagem, trazer à tona o caráter de continuidade à experiência, ao mesmo tempo em que inaugura uma posição de alteridade. Uma alteridade atenta ao cuidado, não de si nem de outrem, mas um “outro” atento à modulação da experiência compartilhável, inaugura uma posição terapêutica exigida pela subjetividade contemporânea que parece reclamar contorno, bordas, e limites flexíveis e imanentes construídos na relação entre eu-outro, dentro-fora, subjetivo-objetivo. Diferente de uma clínica que ausenta o outro, que o aliena para que o discurso possa mostrar-se em seu vazio, a clínica que se pretende sensível toma a experiência enquanto campo político de afecção, a fim de marcar a realidade do corpo, da relação terapêutica enquanto uma relação eminentemente corporal e, portanto, real.

Na análise da clínica contemporânea, Luis Cláudio Figueiredo (2003) define a modernidade caracterizando-a pelo pensamento em forma de dualismos e dicotomias: ordem x caos, cultura x natureza, forças x sentido, corpo x mente. A modernidade é, além disso, fonte da constituição do “sujeito reflexivo”, e de exigências de auto-referência subjetiva e de “falas de si” (p.2). É neste contexto moderno que a exigência de “dar sentido” produz, assim, um não-sentido, um inominável que se constitui como experiência traumática. A subjetividade moderna seria exposta ao traumático, definido pelas “paixões da alma” e pelo campo afetivo da experiência, que caracteriza-se pela aversão às incertezas e é marcada pela passividade do sujeito diante do irrepresentável e a precariedade de seus recursos para a existência neste campo:

No trauma, a vontade do sujeito é submetida à sua sensibilidade, aos seus afetos; se a linguagem dos afetos padece sempre de univocidade, para se falar do trauma não há rigorosamente linguagem alguma disponível. (Figueiredo, 2003, p15)

O traumático, campo das paixões, por outro lado, impõe ao sujeito moderno uma retomada do projeto classificatório, ordenador, mobilizando nele “os mais

poderosos expedientes de separação, de dissociação em que, de um lado o corpo e de outro a mente, devem ser fortalecidos e conhecidos em sua máxima pureza.” (p.15). Uma vez que os saberes da psicologia e a medicina surgiram a serviço do projeto moderno de saber-poder, a psicanálise teria trilhado “ao menos parcialmente, um outro caminho”.

Este caminho, segundo Figueiredo, seria o campo de expressão do sintoma contemporâneo, campo de “análise” de seus principais problemas. Como lugar do afetivo, a angústia da ausência de representação se insere como contexto traumático e reclama cura, reclama passagem sob impulso da vida. A contemporaneidade passa a ser, assim, marcada pela radicalidade da crise representacional, pela morte de “Deus” e da referência à lei, colocando em jogo um funcionamento em que a alteridade parece estar totalmente recusada. No campo clínico, surgem casos de difícil compreensão segundo a técnica clássica, casos em que os dispositivos analíticos parecem chegar a um certo limite de atuação. Irrompe uma lógica subjetivada, em seu “excesso faltoso”, em suas falas vazias, em que a adaptação (e não a inadaptação como antes) parece ser o maior problema. A clínica psicanalítica torna-se o lugar da multiplicidade indisciplinada, trauma, cisão, dissociação e desintegração, equilíbrio instável, lugar dos ataques e do incontrolável, sintomas atualizados em “pacientes difíceis” e “crianças sem limite”, mas que retratam fielmente o funcionamento cultural contemporâneo.

Assim como Figueiredo, outros autores contemporâneos apontam para os impasses clínicos e políticos no manejo de novas formas de adoecimento<sup>4</sup>. A subjetividade não estaria mais “centrada na conflitualidade”, e as análises da clínica na contemporaneidade mostram-se sob o novo aspecto que toma a sintomatologia: o de centramento no corpo. Há, como nos diz Joel Birman (2005), uma *transformação antropológica*, em que ao modelo conflituado da subjetividade polarizada em pulsão e interdição, instintos e lei, substituem-se à procura por psicoterapias baseadas em queixas corporais, e uma valorização por parte dos clínicos “psi” de uma ênfase positiva em relação ao corpo e às sensações. Surgem sintomas eminentemente

---

<sup>4</sup> Como vemos na introdução do livro *Polifonias, clínica política e criação*, de diversos autores: “A inspiração inicial para as reflexões aqui tecidas partiu da constatação de que, na contemporaneidade, o exercício da clínica encontra impasses inéditos na lida com as várias formas de funcionamento subjetivo. A crise dos dispositivos “psi” é correlata ao surgimento de sintomatologias que desafiam as técnicas tradicionais de tratamento. Quadros cada vez mais presentes na vida social, como compulsões, o pânico e a depressão, colocam em cheque o modelo clínico fundado no escrutínio da interioridade do sujeito” (Maciel, A, 2005., p.7)

corporais, e especialistas empenham-se para fornecer campo para a discussão do mal-estar corporal contemporâneo. A este “excesso corporal”, segue-se uma sensação de falência simbólica para lidar com esta “intensidade corporal” que leva a um movimento para “descarregar sobre o corpo”. É como se, nos dizeres de Birman, ao invés de um acting-out, nós vivêssemos uma “passagem ao ato” no corpo, diferenciando a questão do adoecimento histórico - característico de uma modalidade de adoecimento corporal na clínica moderna - de uma certa “descarga direta sobre o corpo”, em que não há nenhum tipo de mediação simbólica. Não há nada que represente o mal-estar, que o medie, e o corpo aparece como revés sintomático do inominável.

Testemunhamos um “excesso de excitabilidade” (Birman, 2005, p. 102) que desencadeia problemas de aumento de agressividade até a violência onde preponderam a delinquência e a criminalidade, ou compulsões de variadas formas (toxicomanias ou comportamentos consumistas, alimentares) utilizadas para refrear esse excesso. Como nos aponta o autor citado acima, esta experiência de “perda de domínio de si” nada tem a ver com a concepção analisada no contexto do princípio da clínica psicanalítica freudiana. É algo como uma experiência de despossessão, como que o revés do domínio do reprimido, do contido, do controle excessivo da experiência clínica freudiana. Nas descrições patológicas, parece haver algo comum que seria a falência do sistema de pensamento, uma “falência da ordem do pensamento que tem como correlato o empobrecimento da linguagem” (Idem, p.105). Há, portanto, uma perda do caráter simbólico da linguagem, de seu caráter metafórico, conferindo às patologias contemporâneas um elemento comum de uma “especialização da experiência”, e uma “perda do potencial temporal”, condenando-nos a um eterno instante, em um corpo de sensações e ações, sem projetos ou utopias. Sem possibilidades de antecipar os acontecimentos, estaríamos expostos a um “trauma continuado” (p.106), de experiências traumáticas cumulativas.

A experiência da dor é uma experiência solipsista, é a experiência de um indivíduo fechado sobre si próprio, não aberto ao outro e à alteridade. A subjetividade contemporânea se caracteriza por estar centrada no mal-estar da dor sem alteridade, enquanto a experiência moderna, época da grande expansão da psicanálise, de Freud a Lacan, foi o momento que interpelávamos e, ao mesmo tempo, que nos interpelava. Então, o que caracteriza, do ponto de vista ético, a subjetividade contemporânea, é a crise da concepção da alteridade, de abertura para o outro, da saída do pólo da dor para o pólo do sofrimento.” (Birman, 2005, p.106)

Diante deste contexto, a posição do analista sofre uma imposição ética ligada à posição frente ao trauma e à sua própria condição de alteridade. Além disso, este problema ético torna-se também estético, na medida em que cabe a ele criar os meios para que os processos criativos da vida sejam mobilizados de forma a possibilitar uma experiência sensível partilhada.

Se tradicionalmente, a clínica psicanalítica parte do problema do trauma a partir da exigência de representação e do aprisionamento da vida em sua visão fantasmática, irreal, a crise da representação parece trazer, à cena clínica psicanalítica atual, uma questão de posicionamento filosófico, ético, estético e histórico.

As exigências do “princípio de realidade”, ou a vida em sua realidade, seriam, para a psicanálise e para o pensamento moderno, traumáticas. Diante do trauma, a posição do analista possibilitaria um alívio dos instintos reprimidos, proporcionar um lugar para os afetos, para que estes possam se organizar. No entanto, ao recorrer à noção de criação na clínica\_ exigência estética que se desdobra na posição do analista como testemunha\_ vemos uma saída interessante quando este tema é abordado. Se retornarmos à crítica nietzschiana da cultura, a queda dos valores tidos como eternos e universais, a queda da verdade, da representação, e que povoa o mundo de fantasmas, de miragens, de desilusão, ou seja, a crise provocada pela tomada de consciência da falta e insuficiência implícita nos valores da tradição, expressa nossa posição frente a esta situação. Recorrendo às metáforas do camelo, do leão e da criança, Nietzsche (1999) retrata a passagem da situação do homem como um camelo, que aceitava e carregava todos os valores, para a posição do leão, que se revolta contra esses mesmos valores. Todavia, o leão não deve ter a última palavra: ele deve dar lugar à criança, capaz de esquecimento, de recomeçar, de dizer sim ao jogo espontâneo da criação e da vida. Resumo da mensagem do autor, esta parece ser também a posição possível, exigida pelo contemporâneo: dizer sim à vida, ao Instante, que é a nossa participação na eternidade, no Eterno Retorno. Se não somos felizes agora, dificilmente o seremos noutra altura ou noutra lugar. Como nesta bela passagem de *Assim Falou Zaratustra*:

Se, alguma vez, desdobrei por cima de mim céus tranquilos e, com as minhas próprias asas, voei para os meus próprios céus; se, a brincar, nadei para profundas lonjuras de luz e se a minha liberdade adquiriu sabedoria de pássaro – mas a sabedoria da ave reza assim: "Olha! Não há em cima, nem em baixo! Atira-te para um lado e para outro, para a frente, para trás, ó ente ligeiro! Canta! Não fales mais! Não

são todas as palavras feitas para criaturas pesadas? Não mentem todas as palavras a quem seja leve? Canta! Não fales mais!" Oh!, como não haveria eu de aspirar com ardor à eternidade e ao anel nupcial dos anéis... ao anel do Retorno? (...) Ainda nunca encontrei a mulher de quem gostasse de ter filhos, a não ser essa mulher que eu amo: pois eu amo-te, ó Eternidade! Pois eu amo-te, ó Eternidade! (Nietzsche, 1999)

A saída da crise da representabilidade da experiência está presente, também na psicanálise, desde o princípio. Como nos mostra Daniel Kupermann (2005), nas últimas formulações acerca do funcionamento psíquico Freud explicita, a partir do conceito de narcisismo, a questão da criação como reivenção de uma certa experiência subjetiva. A pulsão, como força desterritorizadora a exigir permanentemente trabalho psíquico, adoece caso a expressão criativa não seja encontrada; ensimesmada no circuito fechado do “eu”, sua intensidade seria insuportável e seria apropriada pela instância psíquica do “supereu”, levando à psicopatologia. O *ethos* civilizatório não se sustentaria necessariamente na repressão dos impulsos, mas no impedimento da criação de modos de vida singulares, cabendo à clínica promover processos criativos na subjetividade. (Kupperman, 2005, p.77).

No entanto, como a dimensão afetiva na Psicanálise freudiana é vista como traumática, como a afirmação desta dimensão aponta para uma fonte que advém do desamparo, da morte, da perda, e não da vida, identifica-se claramente como esta concepção sustentará uma atitude e uma estética terapêuticas baseadas na crença na experiência humana enquanto “estado de desamparo”. Esta concepção leva à análise o papel de remeter o sujeito a um estado de desamparo constitucional, original, condição de criação: ou seja, a experiência analítica seria inevitavelmente traumatizante. (Kupermann, 2005, p.78).

A posição do analista, assim, sustenta um estado de intransmissibilidade da experiência. Como resultado, o corpo do analista estaria também ausente: diante da impossibilidade da comunicação, a experiência da catástrofe torna-se muda ou solipsista, perdendo-se em seu caráter histórico na relação terapêutica. A “transferência”, conceito que visa dar conta da relação afetiva analisando-analista, teria como objetivo ajudar a suportar o peso da vida, do desamparo e da separação do sujeito com os objetos, com a natureza, inevitavelmente, e de “responsabilidade exclusiva do analisando” (Kupperman, 2005, p.78). A responsabilização do sujeito, portanto, retira o analista de sua posição ética, estética e histórica enquanto afirmação de alteridade. A criação, não advindo da experiência, perder-se-ia. Diante do trágico,

torna-se possível observar o desenrolar do evento traumático, do absurdo, do terrível, e apenas fazer uma cara de tristeza, lamentando a infelicidade que em nada compete ao analista.

Como consequência do confronto com a exigência ética e com a percepção dos limites da técnica analítica, Kupermann atenta para o surgimento de uma outra perspectiva e posicionamento clínico, configurando o que poderia se chamar de “**clínica do sensível**” (Kupermann, 2005, p. 78). Efeito do encontro, a produção de sentido passa pela afirmação da experiência enquanto eminentemente compartilhada, e é em si, produtora de novos meios de subjetivação.

Parafraseando Winnicott, se “não é possível um bebê existir sozinho”, também não é possível criar no isolamento; o analisando, assim como o analista, não existe fora da perspectiva de uma experiência de jogo, na qual se pode resistir à submissão por meio do encontro dos afetos e da criação de gestos espontâneos do viver. (Kupermann, 2005, p. 85)

A superação das dicotomias torna-se ato terapêutico, e a criação a partir da experiência remete à criança, ao brincar, às primeiras relações e à espontaneidade, tendo como principais contribuições obras de Winnicott e Ferenczi. Sobre o primeiro, na linha de nossa discussão, destacamos um trecho de G. Deleuze, citada no artigo de Kupermann:

Volto rapidamente ao exemplo da psicanálise. 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. Existe aí um contrato: dê-me seus estados vividos, e eu lhe darei fantasmas. E o contrato implica uma troca, de dinheiro e de palavras. A este respeito, um psicanalista como Winnicott mantém-se realmente no limite da psicanálise, porque tem o sentimento que este procedimento não convém mais num certo momento. Há um momento que não se trata mais de traduzir, de interpretar, traduzir em fantasmas, interpretar em significados e significantes, não, não é isto. Há um momento em que se é necessário partilhar, é necessário colocar-se em sintonia com o paciente, é preciso ir até ele, partilhar em seu estado. Trata-se de uma espécie de simpatia, de empatia, ou de identificação? Mesmo assim, isto é certamente mais complicado. O que nós sentimos é antes uma necessidade de uma relação que não seria nem legal, nem contratual, nem institucional. (Deleuze, G. “Pensamento nômade” In: Marton, S. *Nietzsche hoje?*, RJ, Editora Brasiliense, 1985)

Nesta passagem, Deleuze explicita, para nós, o desafio e a demanda da clínica contemporânea, representada pelas novas sintomatologias. Demanda política, ético-estética, de reinvenção constante de acordo com as exigências do momento em que vivemos, de transvaloração cultural segundo a análise Nietzscheana. O declínio, a

perda, deve encontrar como resistência a estética da dimensão “infantil” da experiência enquanto potência de vida e criação, enquanto constituição a partir da relação afetiva corporal, tornada real na corporeidade mesma da relação analista-paciente. A dimensão estética, porventura, inscreve-se nos vieses de uma criação clínica que passa por uma transvaloração da própria noção de experiência subjetiva do analista, e por uma ética de relação com a própria afirmação de sua corporeidade.

### 1.3

#### A transvaloração da fala em experiência de corporeidade

A questão do trauma parece estancar quando falar torna-se um insulto à questão da morte, e a narrativa parece estar a serviço do esquecimento. Como falar sem banalizar o que aconteceu? Sem expor, irresponsavelmente, a dor, e correr o risco de perder todo o seu caráter de escândalo? Aqueles que contaram eventos que os marcaram, revelam uma sensação de esvaziamento, como que arrependidos de tê-lo feito. Como impedir que isto aconteça, uma vez que a narrativa apresenta-se como caminho possível de reconfiguração após o trauma?

Cyrulnik, em *Alimentos Afetivos – O amor que nos cura* (2007), nos conta:

Ana Novac, quando em Auschwitz, cortava pedaços do cartaz “Arbeit macht Frei” e anotava suas preocupações diárias. Ao se tornar escritora, reencontrou seu diário de campo e descobriu surpresa, “que o que guardara na memória não tinha nada a ver com suas anotações cotidianas.” Todos os relatos que fizera disso até então não passavam de textos acrescentados, escritos num novo contexto. Não quer dizer que mentia, ao contrário: cada lembrança está inscrita em seu cérebro, como um baixo-relevo está moldado num bloco de argila. Mas a quimera se faz assim: cada um dos elementos é verídico, o que não impede que seja imaginário. (Cyurulnik, 2007, p. 197)

A narrativa não apenas adultera o evento: ela denuncia a inconsistência deste. O evento traumático é, neste ponto de vista, feixe de intensidades, relações e contextos; a noção de “fato” é uma abstração. Por isso, o “fato” parece tão arbitrário, porque ele assim o é, sempre que for alienado do contexto. Desta maneira também é a vivência do fato, e esta é a noção que parece interessante, ou seja, sempre que o fato for considerado como um evento vivido individualmente, ele também parecerá arbitrário, insuficiente e absurdo. Sem alteridade, o fato traumático apenas é passível de tornar-se “informação”. Enquanto informação ou palavra vazia, tagarelice ou



teoria, o trauma não alcança nada além das representações daquele que a vivenciou, em um campo psicológico que anula seu caráter cultural e ontológico. Ao ser investido de um contexto afetivo que ultrapassa o campo do sujeito, o evento torna-se um acontecimento ao recuperar sua ontologia.

A narrativa é, portanto, uma quimera; no entanto, é a perda do seu caráter ontológico, é a perda da sua dimensão de “experiência”, que a torna estéril. Para que seja verídica, a narrativa deve emergir da experiência. E a experiência não é possível, caso seja considerada sob o ponto de vista individual; torna-se necessário pensar a noção de experiência enquanto encontro, e a narrativa enquanto experiência que carrega consigo alteridade e paradoxo.

A narrativa que advém da experiência tem como principal característica a manutenção de sua insuficiência. É através de suas aberturas, de suas feridas, que a experiência a alimenta e gera representações, sempre precárias: a narrativa é, portanto, sempre inverídica. Ela constitui um meio, e não fim: é a experiência que trará a veracidade, no momento em que revela a alteridade nela implícita. A veracidade, então, não significa fidelidade ao passado; a comunhão é de outra ordem. A comunhão, o compartilhar, apenas é possível no plano da experiência. A partir da leitura de Cyrulnik (2007), o que nos interessa é enfatizar que o processo narrativo não ocorre sem o direcionamento a um outro, a um “meio”, um “entorno”, e só deve ser considerado desta maneira: como parte da criação de uma exterioridade e como possibilidade da transmissibilidade da experiência. Como vemos a seguir, quando o referido autor comenta que:

“Ana Novac fala de um clemente esquecimento, como se quisesse dizer que a impressão do cérebro não impede a necessidade do esquecimento, do recalamento psicológico que lhe permitirá viver apesar de tudo, suficientemente feliz, não obstante essa marca enterrada no fundo dela mesma, ainda atuante e não representada”. (Cyrulnik, 2007, p.197)

O que está representado é a narrativa, certamente alimentada pela realidade, mas recomposta como uma quimera para se tornar comunicável, adaptada ao contexto, às pessoas e ao momento em que a história é contada.

É a insuficiência da narrativa que torna possível seu acesso à experiência, é sua “adaptabilidade” que a torna veículo de atualização e modulação da experiência.

Porque a narrativa é corpo, ela é espacial, circunstancial. Ela é a passagem, o caminho, em que a experiência adquire capacidade de individualização.

O trauma sendo uma ruptura na configuração subjetiva e individual, uma abertura ou ferida, parece lançar o sujeito em um ponto sentido como “anterior”, pois que remete à falta de integração originária de sua existência. No entanto, não se trata de regressão ao passado, mas descontinuação, suspensão, para além do tempo vivido. Mas, se a função narrativa não é de regressão ao passado, como é possível a reconfiguração do trauma através do relato? Porque o trauma força a ultrapassagem, a abertura através do rompimento do “eu”, mas é a narrativa que a realiza. É a narrativa que completa e oferece comprovação à comunhão experienciada: a narrativa é o caráter histórico da experiência, e a experiência o caráter a-histórico desta. Apenas com ambas é possível pensar em tecer novamente o campo da vida e acessar novamente sua dimensão de criação de si e do mundo.

Assim, o problema do trauma, constituído como plano de experiência, deve superar definitivamente a dualidade passado-presente. Entre cacos de realidade e complexos fios afetivos, a experiência torna-se acontecimento e representa-se em narrativa para seguir a tessitura viva de algo para além do tempo. Algo que atualiza o desejo e o rompe ao mesmo tempo. A narrativa não é necessária, mas sim sua possibilidade, seu caráter de comunicabilidade: o fluxo narrativo é indício de experiência compartilhada. O que pretendemos conceituar como narrativa, assim, é esta continuidade que se torna relato, e que bebe na fonte da experiência comunicável, a partir de sua dimensão afetiva.

A surpresa estupefata de Novac revela o horror nu da representação pura e simples desencarnada e ausente de experiência, que a narrativa tenta alcançar em tentativa de recuperação e adulteração ao mesmo tempo. Por isso, Cyrulnik (2007) denomina a narrativa como um conjunto de “imposturas”. Campo de encontro e comunicação possível, a narrativa mergulha na experiência e reescreve a história ao alcançar o olhar de um outro que testemunha. Este outro, imerso na experiência que é plural por excelência, está implicado no processo narrativo na medida em que também fornece material para que a constituição da narrativa se torne possível. Porém, a narrativa apenas torna possível a existência do “eu” que dirige-se a um “outro”, depois que o trem marca os trilhos da história: “Todos os relatos se organizam a partir do fim, do dia em que falamos e da pessoa a quem nos dirigimos.” (2007, p 198)

Campo atual, a narrativa passa e marca tecendo o campo da experiência e tornando possível seu acesso: acesso não ao passado, mas à configuração afetiva que se atualiza no encontro e que abre portas à reconfiguração constante das representações cotidianas.

No entanto, apesar de tudo, no cotidiano da clínica, a sensação de algo “falso” relatado por pacientes não é desconhecida. Não significa que a narrativa, por ser impostora, perde a força da verdade. A “falsidade”, neste sentido, tem muito menos a ver com inverdade do que com “desencarnação”, “desconexão” em termos de experiência. Quando perde seu caráter de experiência, de plano comum de testemunho, a narrativa torna-se delírio. E o delírio aqui, não diz respeito à falta de significado ou incoerência: o delírio da fala sem experiência é aquele que se pretende pessoal, único e artificialmente “sujeito”. Delírio que permite à testemunha sua inexistência, sua corruptível neutralidade, como uma cegueira que perverte o outro, pois o ausenta seu caráter de alteridade. A narrativa pode ser incoerente, muda, louca, assim como é a experiência: loucura, mudez, desencanto, felicidade, pois adquirem qualidade ao resultarem da pluralidade modulável dos momentos percebidos. Mas a narrativa não pode ser voltada a si mesma, autorreferente, sob o risco de tornar-se alienação, produção fantasmática. Assim, a experiência é modulada no encontro, criando caminhos de narrativas possíveis e passíveis de serem registradas. Disse Cyrulnik:

“O passado modelou nossa sensibilidade, que filtrou informações dignas de serem retidas como acontecimentos. É o presente que organiza esses acontecimentos num relato dirigido a alguém”. (Cyrulnik, 2007, p. 199)

Este ‘alguém’ está imerso na narrativa e é material para que ela se dê, e é a experiência que torna possível a inscrição de novos acontecimentos. O trauma é, assim, totalmente vulnerável à experiência, e à inscrição de um novo sentido ao evento traumático. Por isso, o trauma é altamente vulnerável ao afeto amoroso real e corporificado na figura de um “outro”.

Experiência complexa e estruturante ao humano, o amor é experiência que impulsiona: o desenvolvimento e o processo de subjetivação da experiência, a maturidade humana, em todos os níveis, e conhece a complexificação de seus matizes de acordo com a variabilidade dos encontros vividos. O amor impulsiona o

conhecimento através do encontro e pela impossibilidade deste (frustração), servindo sempre como referência. Desta maneira, a experiência encarna, ou seja, adquire corporeidade e adquire miríades humanas, embora advenha de algo além do humano, e que comparece em tudo o que, conscientes ou não, nos relacionamos.

A corporeidade da experiência se faz observar no desenvolvimento do humano: história reescrita por mudanças corporais, em que a percepção da duração muda conforme a deterioração, mudanças cerebrais e envelhecimento (Cyrulnik, 2007, p. 218). Apesar do risco de psicologização, o que se deseja ilustrar aqui é a dimensão de duração da experiência que aumenta, diminui, se aprofunda ou torna-se superfície, de acordo com o universo de sentido que se apresenta segundo suas condições de atualização.<sup>5</sup>

Ao lado do corpo que está confinado ao momento presente no tempo e limitado ao lugar que ocupa no espaço, que se conduz como autômato e reage mecanicamente às exigências exteriores, apreendemos algo que se estende muito mais longe que o corpo no espaço e que dura através do tempo, algo que solicita ou impõe ao corpo movimentos não mais automáticos e previstos, mas imprevisíveis e livres: isto que ultrapassa o corpo por todos os lados e que cria atos ao se criar continuamente a si mesmo, é o “eu”, é a “alma”, é o “espírito”- o espírito sendo precisamente uma força que pode tirar de si mesma mais do que contém, devolver mais do que recebe, dar mais do que possui (Bergson, 1984, p. 84)

Segundo Cyrulnik em *Falar de amor à beira do abismo* (1993), aqueles que superam um traumatismo costumam experimentar muitas vezes uma impressão de “sursis” que multiplicaria o gosto da felicidade e o prazer de que viver ainda é possível. Esta suspensão, de acordo com o autor, torna-se possível através da narrativa após o evento. Portanto, constitui-se como o efeito do próprio processo narrativo, uma vez que promove um certo desligamento, ou um abandono das circunstâncias traumáticas no sentido em que permite a imersão na continuidade da experiência, devolvendo a ela seu caráter coletivo. O trauma é passível de ser esquecido no mesmo movimento em que é lembrado, se reconfigurado na presença de um “meio” afetivo que o reestabelece. É restabelecido também o caráter múltiplo da experiência, tornando possível a manutenção dos paradoxos vida e da morte, horror e poesia,

---

<sup>5</sup> A referência a Bergson aqui tem como objetivo apenas trazer a referência do termo “atualização” e a noção de “duração”, por se fazer presente nas entrelinhas de algumas ideias deste trabalho, e por servir à construção da noção de experiência. Para aprofundamento desta questão, consultar: Bergson, *Cartas, Conferências e outros Escritos*. São Paulo, E. Victor Civita, 1984.

desespero e a esperança. O trauma instala um confronto com o caráter mutante da experiência e, porque não, seu caráter “impróprio”: o trauma desapropria o sujeito de sua história, ocasionando uma suspensão que ele pode resistir ou permitir a passagem, transformando-o em testemunha de sua própria morte. O trauma, segundo o autor, faz com que se “carregue a morte dentro de si”, e impõe mudança: “Todo traumatizado é obrigado a mudar, senão fica morto” (2007, p. 5). A narrativa, portanto, permitiria a “desapropriação da morte”, tornando-a morte de todos, transvalorando a morte individual em um acontecimento, em uma morte coletiva.

O que parece ocorrer no trauma, de acordo com Cyrulnik, (1993) é uma destruição de conexões afetivas, com a manutenção destes restos enquanto legado de um trabalho psíquico obrigatório. Estas conexões anteriores são rompidas, e substituídas por uma suspensão, por um salto na radicalidade da experiência, onde o “eu” individual não consegue sobreviver enquanto tal. O sujeito, caso apegue-se a esta individualidade, acaba por artificializar uma noção de “passado” cognitivo, por tornar-se vítima da psicologização e individualização da experiência, tornando a narrativa impossível. Este sujeito então torna-se “sujeito de sua dor”, culpado por ela, e a-sujeitado por ela. Segundo Cyrulnik, estes sujeitos seriam “submersos sob o trauma”, sendo afogados por ela: a eles, restaria apenas sobreviver deste modo, sem mudança. Para ultrapassar este estado, o autor coloca a importância de “alguém”; ou, mais importante ainda, seria a existência de um “meio favorável” que “os empurrasse por debaixo do trauma para seguir em frente ou mesmo saltar em outra direção”.

A metáfora do tricô utilizada pelo autor (Cyrulnik, 2005) representa uma imagem cinestésica que expressa o tempo que passa e o gesto que o persegue para fixá-lo. Nos chamados “resilientes”, ou naqueles capazes de emergir, de “suspender” na experiência provocada pelo trauma, haveria uma apreensão mais próxima e aguda da passagem do tempo, o que lhes outorgaria maior discriminação e rapidez em descartar o que é secundário ou fútil e focalizar o que é vital.

Como a atualização da experiência depende do corpo e do esquema perceptivo a que ele está sujeito, mas também da capacidade adquirida por ele de “suspender” a vivência subjetiva e ser modificado a ponto de podermos falar em “maturação”, em certo tipo de “desenvolvimento”, de caminho possível, vários autores, assim como Cyrulnik, têm como referência os primeiros meses de vida para pensar a importância

do estabelecimento de vínculos afetivos seguros como base. Recorrendo a John Bowlby, Cyrulnik (1993) traz a seguinte citação:

“O caminho que cada indivíduo segue em seu desenvolvimento e o grau de resiliência ante os acontecimentos estressantes da vida são fortemente determinados pelo esquema de apego que desenvolveu nos seus primeiros anos de vida” (Bowlby, 1969, p. 9-10).

Assim, a capacidade de ultrapassar o trauma depende de algo construído no início da vida, e que serve de material para a constituição do “tecido afetivo” após a vivência do trauma. Portanto, a capacidade de ultrapassagem após o evento traumático seria relacionada à capacidade de suportar a suspensão na duração, no tempo sem-tempo da experiência, que traz a morte subjetiva e a demanda de reinvenção de si e dos modos de relação. Para isso, torna-se necessário a existência de um *meio* constituído juntamente com a formação subjetiva, meio esse sentido como externo, como alteridade, como testemunha de sua vida e sua morte. Cyrulnik denomina “crianças estragadas como frutos” e “bebês gigantes”, referindo-se àquelas que experimentaram uma infância fusional que as impediu de se personalizar; em ambos os casos, não há alteridade, pois essas crianças se desenvolvem num ambiente que lhes permite construir somente um campo afetivo fechado, contando com um único elemento separador: o sentimento de ódio. Resistentes ao acesso à experiência, só lhes resta a vivência medíocre do universo-sujeito, e suas falas solipsistas tornam-se impossibilitadas de ir além de seus interesses imediatos. Tanto as crianças que sobrevivem em um contexto desprovido de afeto como as que são entulhadas por uma plethora afetiva sentem-se o centro do mundo, sem necessidade de descobrir o espaço “exterior” do outro. Sem testemunhas, suas dores devem ser representadas, e tornam-se passíveis de confundir a vida com banalidade, indiferença, denegação ou violência; afogados pela impossibilidade tornam esta sua própria impossibilidade, confundindo sua doença com sua existência. A vivência de estar submetido a um “casulo” — realidade que assassina a esperança e embota o desejo — faz com que, ao alcançar a vida adulta, os carentes afetivos subordinem-se ao outro, a fim de permanecer em contato com quem se dispõe a amá-los, e os que conheceram a plethora afetiva, “bebês gigantes”, procurem sujeitar-se a um apego exterior ao lar de origem. Com isso, afastam-se da angústia do incesto e evitam, ao mesmo tempo, sentir a angústia do desconhecido pervertendo a existência do outro. Assistimos à globalização

contemporânea de uma geração de pais que apanham dos filhos: as primeiras denúncias começaram há mais de vinte anos, no Japão, e se estenderam aos Estados Unidos, a países da Europa, à China... Anterior ao trauma, o problema que comparece aqui é o da constituição de uma presença, da superação da noção de irrepresentabilidade como impossibilidade de existência fora da representação.

Em Auschwitz, como nos faz pensar relatos como os de Cyrulnik, apenas a morte é possível. Para viver, ou reviver depois, é necessário experimentar a vida enquanto constituição subjetiva, a fim de haver possibilidade da esperança de que haja algo para além dos arames e grades do campo de concentração.

A capacidade de acesso à esperança de que o sentido seja possível é atribuição da experiência que, apesar de não ser em si individual, pode servir de material para a reconstituição de algo para além do trauma, também no campo individual. A experiência é, assim, esperança e sentido ao mesmo tempo. A experiência é primeira porque é a constituição da própria vida, e é a suspensão individual causada por ela que torna o relato possível. Narrativa imersa na experiência, o relato é em si direcionado a um “meio” que é atual ao mesmo tempo em que é passado, submergindo o tempo espacial para permitir sua ultrapassagem. Como nos mostra o autor, a metamorfose do acontecimento em relato se faz por meio de uma dupla operação: pôr os acontecimentos fora de si e situá-los no tempo (Cyrulnik, 1993, p. 27). A narrativa é campo de passagem que advém da experiência constituída na afirmação da alteridade.

Por isso, o relato não se propõe a dizer tudo. A irrepresentabilidade do trauma comparece em qualquer relato, pois a narrativa traz em si alteridade: indício e testemunha do horror. A narrativa, sob pena de tornar-se delírio, deve evocar em si o silêncio. Deve emergir entre o sujeito e o outro, tornando possível a encarnação de um terceiro, de uma testemunha horrorizada que ali permanece, como um fantasma que emerge da experiência. Relembrando o conceito criado por Cyrulnik (2003) no livro *Le Murmure des fantômes*, a “**sombra**”, ou seja, aquilo que o traumatizado carrega no mais íntimo de seu ser, aquilo que é identificado como o irrepresentável, que é percebido fisicamente pelos outros como uma estranheza, uma mímica, uma entonação de voz ou um silêncio, torna-se um “meio”, um lugar que aparece no relato como o lugar da testemunha. O relato, então, é passível de tornar-se testemunho, tornar-se experiência impessoal e, por isso mesmo, capaz de tornar-se a experiência

de um outro, de tornar-se passível de comunhão. É ao manter a sombra do terror paradoxalmente inoculada e ausente, que o relato é capaz de manter vivo o horror, e torná-lo passível de ser transformado em experiência novamente. Para que a narrativa seja possível, desta maneira, faz-se como condição a manutenção deste local inocupado, respeitosamente envolto em uma atmosfera inundada de história, experiência e vida, para que o horror seja também um sinal de violação e de rompimento com a noção de humanidade. Diz o autor:

Os fantasmas não têm vida autônoma, precisam da carcaça do ferido para fazer aparecer a morte, o sofrimento ou a vergonha que vai parasitar a mente de seu filho. O acontecimento passado traça no corpo do ferido sombras que os fantasmas transmitem de alma para alma. (Cyrulnik, 1993, p. 147).

O fantasma comparece como testemunha que permitirá a transmissão do horror em sua presença-ausência. É justamente porque ele é a morte enquanto presença, enquanto possível de ser vivida como aura terrível, que a narrativa da experiência traumática torna-se possível.

Aqueles que já lidaram com pacientes ou parentes psicóticos lembram-se certamente do horror fantasmagórico nos olhos e gestos de alguns, da angústia real da onipresença da morte, muitas vezes manifesta em uma figura que aparece a estes como um terceiro que tudo vê. Como nos filmes de horror, a morte acompanha aquele que sofre dela em vida, e aparece como figura de um fantasma que, envolto em sua aura irrepresentável, comunica através de sua insistente presença algo que retorna do passado e comparece ao mesmo tempo. Vindo do “além”, a testemunha do trauma encarna em si toda a dor para comunicar o horror da morte que atinge e diz respeito a todos nós. A morte individual, circunstancial de um ser, torna-se assim horrível a todos os seres, comunicando em sua irrepresentabilidade toda a carga afetiva que insiste em pedir passagem. A loucura, muitas vezes, torna-se a única maneira de comunicação do incomunicável.

O sujeito contemporâneo apega-se à precariedade da própria existência, quando a catástrofe parece fazer desaparecer todo o sentido. Bettelheim relata sua experiência no campo de concentração:

"... a postura de negar "realidade" aos acontecimentos, extrema a ponto de ameaçar a integração do indivíduo, foi o primeiro passo para o desenvolvimento de novos mecanismos de sobrevivência no campo... a negação da realidade era mais



evidente durante experiências extremas, que o prisioneiro não podia dominar de nenhuma outra forma". Ou: "... devido a algum tipo de pensamento mágico mais ou menos da seguinte espécie: se tudo ficar como era no mundo em que eu vivia, então eu também ficarei o mesmo" (Bettelheim, 1985, p. 105).

Esta “negação” da realidade, portanto, longe de ser responsabilidade de um sujeito, é o evento da catástrofe que torna o sujeito alienado de qualquer possibilidade de existência. O sujeito contemporâneo, diante da experiência da catástrofe, perde sua realidade: não por ter enlouquecido, mas porque a realidade, esta sim, enlouqueceu.

Diante da catástrofe, o adoecimento psíquico do sujeito moderno constitui-se, como principal problema clínico, ético, estético, e essencialmente político, como principal saída em um dado momento histórico em que a lei adquire um caráter de *exceção*, e a vida, investida pelos mecanismos de poder, torna-se reduzida a seu estado nu de máquina biológica, destituída de todo o seu caráter humano. Radicalização da catástrofe, o conceito de “estado de exceção” trazido por Giorgio Agamben demonstra o viés do traumático enquanto campo político de apropriação e mortificação da vida.

### 1.3.1

#### Infância e trauma

Quando a lei pode ser suspensa, quando o próprio poder de fundação da lei é soberano a ponto de tornar-se monopólio de decisão sobre a vida e a morte, exerce-se um estado de exceção. No entanto, esta exceção é capturada, e estabelece-se um estado de coisas em que não se estabelece uma situação nem de fato nem de direito, instituindo-se entre elas um “paradoxal limiar de indiferença” (Agamben, 2002, p. 26) Agamben aborda os campos de concentração alemães chamados de *Schutzhaft* (custódia protetiva), os quais tinham como fundamento jurídico o estado de exceção, com a suspensão dos artigos da constituição alemã que garantiam as liberdades pessoais. A particularidade dos nazistas está na decisão de, logo na tomada do poder, suspender tais artigos sem usarem a expressão *Ausnahmezustand* (estado de exceção), e tal decreto permaneceu em vigor até o fim da guerra. Então, o estado de exceção não distingue direito e violência: sendo uma suspensão parcial da regra, nos governos fascistas ele se tornou indistinto do próprio estado de direito, como se sua perigosa mistura interna (do estado de natureza com o estado de direito) já contaminasse, paulatinamente, as próprias separações, demarcações, distinções da lei. Quando o

estado de exceção não se diferencia do estado de direito, todo cidadão se encontra totalmente submetido ao poder soberano e, nessas condições, campo (no sentido de lugar de isolamento e controle) e cidade se tornam um híbrido quando o campo invade a cidade (e não o contrário), constituindo uma topologia complexa. Pode haver uma culpabilidade, inescapável, pelo simples fato natural de viver. De acordo com Agamben, o homem sacro (*homo sacer*) é aquele que, por cometer um delito hediondo, não deve ser sacrificado, ou seja, levado à morte pelas formas sancionadas pelo rito: a qualquer um é permitido matá-lo. Logo, o homem sacro é insacrificável, e sua morte é impunível; ele foi banido tanto do espaço sagrado quanto do espaço profano, do rito e do jurídico. O *homem sacro* é aquele que é obrigado a submeter sua vida ao *poder soberano*. Sua existência é hedionda, e por isso é culpada para além do direito, motivo pelo qual é impunemente matável.

Para Agamben, a forma de dominação do nazismo não está distante da realidade contemporânea, principalmente no terceiro mundo. É preciso, dirá o autor, criar condições para evitar a generalização da violência soberana. A vida nua da política, e o ser puro, *haplôs*, esfera isolada da realização fundamental da metafísica ocidental, são inarticuláveis do ponto de vista da irrepresentabilidade da experiência, experiência impossível e aviltante. A vida nua e o “ser puro” apenas podem ser considerados a partir de um “assombramento” e, como insígnias da catástrofe, são conceitos sobre os quais se apoia a nossa história ocidental. Nas palavras de Agamben:

Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer que a razão não pode pensá-la senão no estupor e no assombramento. E, no entanto, justamente esses conceitos vazios e indeterminados parecem custodiar firmemente as chaves do destino histórico-político do ocidente.” (Agamben, 2002, p.188)

Apesar de Agamben neste livro (2002), não postular saídas possíveis em relação às práticas do poder, Foucault (1992) postula a importância da micropolítica, das pequenas formas de resistência.

Uma vez que vivemos uma época em que o estado de exceção foi instituído como uma generalização da existência política e que ainda nos aponta para a existência, nas estruturas políticas, de bases conceituais e práticas totalitárias, o domínio da resistência exige a invenção de novas estratégias. A partir das influências

do pensamento foucaultiano, torna-se possível considerar as resistências, não apenas no âmbito coletivo, mas no campo privado da constituição subjetiva. Nesse sentido, se as metamorfoses dos mecanismos de poder adquirem dimensões subjetivas, através do controle dos corpos, sensações e comportamentos sob forma de poder produtivo, é justamente a partir da análise da dimensão subjetiva que tentaremos pensar estratégias de criação que subvertam as lógicas de poder vigentes. A tentativa é de transvaloração no campo da clínica, na qual a estratégia é oferecer alternativas de constituição subjetiva a partir de uma nova noção da experiência analítica, através de uma outra posição política diante do problema da irrepresentabilidade e do trauma.

Agamben, em *Infância e Historia* (2008), em seu modo de articular o problema dos limites da linguagem, expõe seu pensamento sobre o conceito de infância a partir de uma direção contrária à do inefável. Ao pensar a relação que a linguagem (aqui no sentido de língua, discurso) possui com seu elemento não-linguístico, Agamben esclarece que refere-se ao “indizível” enquanto diferença absoluta, uma abertura que coloca diante de nós a questão dos limites da linguagem:

O inefável, o inconexo, (irrelato) são de fato categorias que pertencem unicamente à linguagem humana: longe de assinalar um limite da linguagem, estes exprimem seu invencível poder pressuposto, de maneira que o indizível é precisamente aquilo que a linguagem deve pressupor para poder significar. Ao contrário, o conceito de infância é acessível somente a um pensamento que tenha efetuado aquela ‘puríssima eliminação do indizível na linguagem’ que Benjamin menciona a sua carta a Buber. A singularidade que a linguagem deve significar não é um inefável, mas é o supremamente dizível, a coisa da linguagem. (Agamben, 2008, p. 10).

Neste ponto, Agamben propõe uma noção de infância, não como um lugar cronológico, ou um estado psicossomático. O conceito de infância pretende pensar os limites da linguagem, ao contrário da concepção onde o inefável, o ‘inconexo’ seria o que a linguagem pressuporia para poder significar. Inspirada na “puríssima eliminação do indizível da linguagem”, a infância do homem se abre a uma dimensão anterior à palavra. O lugar da infância está na fissura que instaura a descontinuidade e rompimento entre língua e fala.

O termo “transcendental”, para Agamben, refere-se a “uma experiência que se sustém apenas na linguagem” é uma noção de infância identificada como um *experimentum linguae*, na qual os limites da linguagem “não são buscados fora da linguagem, mas em uma experiência da linguagem como tal, na sua pura auto-

referencialidade” (idem, p.12) O indizível, para Agamben, é a potência da linguagem, sua condição de existência, mas não se identifica como um pressuposto. O *experimentum linguae* arrisca-se a uma dimensão completamente vazia, o próprio limite da linguagem através da sua exterioridade pura.

O problema inserido no próprio fato de existir linguagem encontra diante de si a pura exterioridade da língua, e a experiência aparece não apenas na ruptura contida na palavra, como quando os falta lembrança de uma palavra que se parte em nossos lábios. Esta noção de infância proposta por Agamben permite pensar a possibilidade de uma experiência da linguagem não apenas quando alguém se cala, ou na insuficiência de nomes, mas pelo confronto com o “incontornável”, com a intransponível passagem da diferença entre língua e fala, sem a qual é impossível a existência do conhecimento, da historicidade e da infância. Por isso, trata-se não de uma “impossibilidade de dizer”, mas de uma “impossibilidade de falar a partir de uma língua” (idem, p.14), isto é, de uma experiência da própria potência de falar, que situa a infância no âmbito da experiência de ruptura inerente à linguagem.

A partir das contribuições benjaminianas, Agamben faz refletir sobre a infância como uma “experiência humana de linguagem” através da dimensão de ruptura que ela implica, e devolve à linguagem sua dimensão de experiência intrínseca. A partir da perda da experiência, inserida na noção de infância enquanto ‘impossibilidade de dizer’, o Ocidente levou a definir o humano através do padecimento, estruturante, da noção da incompletude da linguagem. Definiu-o através da cisão entre este saber (*homo sapiens*) e do dizer (*homo loquens*): do poder atribuído a esta diferença e “consciência” humanas, considerando a cisão entre linguagem e mundo como uma perda que tem como preço o ganho compensatório da superação evolutiva. Como um desamparo estruturante da formação subjetiva moderna. Mas, gostaríamos de considerar, como nos aponta Agamben, que a voz jamais se inscreveu na linguagem, e o indizível da linguagem é justamente a condição de sua transmissibilidade.

Justamente porque a existência humana é experiência também indizível, que o limite vazio entre voz e linguagem abre espaço para o seu caráter de transmissibilidade, ou seja, relacional. A existência humana não pode ser considerada sem seu aspecto relacional, sem seu entorno, sem a abertura para a criação de indefiníveis maneiras de ser: para inscrever-se, o acesso à linguagem depende da

inserção na vida das entrelinhas da história. O que se faz necessário destacar é que esta noção trazida por Agamben implica na abertura do estatuto da experiência à sua dimensão ética, no âmbito da questão dos limites da linguagem. É justo porque a existência humana da linguagem significa arriscar sem voz, que um *ethos* e uma fala tornam-se possíveis:

O espaço entre voz e logos é um espaço vazio, um limite no sentido kantiano. Somente porque o homem se encontra lançado na linguagem sem ser até aí levado por uma voz, somente porque, na experiência da linguagem, ele se arrisca, sem uma gramática, neste vazio e nesta afonia, algo como um *ethos* e uma comunidade se tornam para ele possíveis. (p.16)

A experiência da linguagem, ele conclui, não possui a forma de um pressuposto, e remete a uma revisão radical da própria noção de um “Comum”. (idem, p.17). Para além das representações, a linguagem é antes a realidade habitada pelos homens desde sempre, o que o homem ainda não assumiu verdadeiramente. A tarefa da humanidade, neste sentido “infantil”, é exatamente definir a vida humana enquanto vida ética.

A perda da experiência denunciada por Benjamin implica, portanto, a perda da dimensão ética da vida. A discussão em torno do problema da representação apenas a elegeu como única possibilidade de transmissão da experiência na época moderna porque, como aponta a crítica marxista, as práticas de poder percorreram um caminho de recusa à dimensão trágica da vida a partir de um fetichismo representativo. A saber: o valor da representação suplantou o valor da experiência, e levou a epistemologia a considerar a “falha” a partir de um ponto de vista representativo, recusando de vez sua dimensão ética fundamental. A catástrofe, ou a falha, passou a situar-se no problema da possibilidade / impossibilidade de representação ao nível do discurso, e denegou a questão traumática em termos de experiência - que obrigaria, por seu encontro com situações-limite e com o limite da linguagem, à mudança e à criação de novas formas de ser.

Assim, com a cisão da experiência do âmbito da linguagem, a catástrofe e o trauma são inseridos no cotidiano da existência. O trauma se insere, não apenas em grandes eventos, onde a morte pode ser fotografada ou filmada, mas na morte implícita na perda da dimensão criativa a partir da existência hodierna de cada um. A partir da denegação deste espaço “entre” “entrelinhas”, “entre pessoas”, “entre o

discurso e a experiência de linguagem”, e da sobrevalorização do espaço “subjetivo”, representativo, os sujeitos passaram a viver na atmosfera pobre da restrita “vida pessoal” de cada um, estacionados na perspectiva de sua insuficiência:

O homem moderno volta para casa à noitinha, extenuado por uma mixórdia de eventos – divertidos ou maçantes, banais ou insólitos – entretanto nenhum deles se tornou experiência. (idem, p.22)

A incapacidade de traduzir-se em experiência é o que torna a vida moderna catastrófica, e não apenas sua insignificância comparada com outras no passado. Pois é justamente o cotidiano que é passível de ser transmitido; é justamente quando há respeito pela insuficiência da linguagem, que a experiência cotidiana é transmissível de geração em geração.

Como nos diz Agamben (idem) o projeto da ciência moderna tinha implícita a expropriação da experiência, e inaugura desconfiança em relação a esta. A necessidade da prova através do experimento responde à transferência da experiência para fora do homem (p.25), dirá o autor, criando o sujeito moderno como um “ponto arquimediano abstrato” caracterizado por conter, em si, a fusão entre ciência e experiência, ou seja, a consciência. Com a união do saber divino ao humano, transformando os sujeitos em “deuses do conhecimento do mundo”, a ciência institui o mundo humano atrás dos olhos do corpo. Este novo estatuto de experiência, tornada subjetiva, substantivada, gera as bases de uma consciência psíquica que se substitui, como novo sujeito metafísico, à alma da psicologia cristã e ao *nous* da metafísica grega. (p.32)

A experiência subjetivada, fruto do fetichismo da representação, estrutura o sujeito de acordo com uma falta, com a uma expropriação da experiência. Para fetichistas da ciência, da religião, dos discursos intermináveis da academia, a busca pela experiência é uma questão de discurso, um discurso ressentido, tentando exaltar-se em um movimento psicótico de expropriação e perverso de denegação da vida. O engendramento psicótico se realiza através de um alheamento, onde a alteridade comparece como um “outro eu”. Agamben chama este movimento de “expropriação da fantasia”, ou uma nova maneira de caracterizar a natureza, que torna o fantasma sujeito da alienação:

Enquanto ela não era, no passado, algo de subjetivo, mas era, sobretudo, a coincidência entre subjetivo e objetivo, de interno e externo, de sensível e de inteligível, agora é seu caráter combinatório e alucinatório, que a antiguidade relegava ao plano de fundo, a emergir em primeiro plano. De sujeito da experiência, o fantasma se torna sujeito da alienação mental, das visões e dos fenômenos mágicos, ou melhor, tudo aquilo que fica excluído da experiência autêntica. (p.34)

A expropriação da experiência a torna fantasmática, e seu fantasma retorna na forma de alienação, e de denegação da experiência. Agamben nos aponta, desta forma, um caminho para tentar compreender uma possível mudança nos mecanismos das matrizes diagnósticas atuais, a partir de um contexto cultural onde a experiência tornou-se encerrada em si mesma. E as intervenções sobre este campo, portanto, não podem deixar de ser uma questão ética: uma política que implica em repensar o estatuto da experiência na contemporaneidade, e na conseqüente posição clínica do analista.

#### 1.4

#### **Nos limites do sujeito: a expropriação da experiência**

A expropriação da fantasia do âmbito da experiência lança sobre esta uma sombra. Para Agamben, esta sombra é o desejo, ou seja, “a idéia de uma inapropriabilidade e inexauribilidade da experiência” (idem p.34). No lugar da alteridade, um ‘outro eu’: este parece ser o gérmen da insuficiência da experiência subjetiva tornada psicopatologia. O fantasma se torna irreal e é ocupado pelo ‘ego cogito’, mudando o estatuto do desejo para “insatisfazível”. Se antes, como na Idade Média, a fantasia fazia o papel da mediação eu-outro, sujeito-objeto, ela passa agora a ser alienação do desejo: torna-se signo da inapropriabilidade ou inexperienciabilidade da experiência. Isto, além de tornar possível a psicotização, ou a alienação de si e do outro, engendra também um elemento ainda mais poderoso: o da perversão, ou seja, da alienação do desejo como mecanismo intrínseco do próprio desejo. O que Agamben nos aponta é que o sujeito em que a experiência tenta ser embutida, torna o outro fantasma, e passa a desejar um corpo sem outro: um *objectum*, como diz o autor a respeito de Sade, “que pode somente consumir e destruir sem nunca se satisfazer, porque nele o fantasma se esquia e se esconde ao infinito”. (idem, p.36)

O que para a psicopatologia psicanalítica é definido como estrutura universal do sujeito, é, desta forma, um mecanismo de engendramento e produção subjetiva

característicos de uma época, e que trazem em si, como fundamento principal, a desgraça: porém, assim como apontam as análises de Benjamin, também contém, em si, o milagre de sua falência.

A variada gama de patologias e sintomas que são categorizadas em matrizes diagnósticas, denunciam o adoecimento e a impossibilidade de manutenção de um modelo de existência que não bebe na fonte da vida e morre sem alimento. Quando não, vegeta em belas formas adaptadas, mas a insatisfação que define o desejo leva à falência de um sistema que pretende sustentar-se no fetiche: sendo assim, a única coisa que lhe resta é uma falta excessivamente faminta.

A busca pelo sujeito e pelo objeto denuncia a pretensão de uma vida que se quer demasiadamente humana. Longe de uma questão moral, esta questão requer o estatuto de uma catástrofe: período de recuperação da dimensão ética da existência. Mas, diante deste contexto, ainda persiste a questão: seria possível uma busca da experiência?

Como nos mostra Agamben, se o que caracteriza o tempo presente é que toda a autoridade tem seu fundamento no “inexperienciável”, nenhuma autoridade cuja legitimação fosse uma experiência seria, atualmente, aceita. Pois, para haver experiência, faz-se necessário um “comum”, que não é mais possível graças à radicalização da intransmissibilidade da experiência contemporânea. Os jovens não se sentem parte daqueles que os precederam - nem sequer por conflito, oposição; simplesmente a sensação é a de que há mesmo uma denegação. Somos expectadores de filhos que espancam seus avós - e quando não fazem isso, a relação é baseada no vazio de uma ‘educação’, ausente de sentido real - e de fotos de massacres que são observados com atenção enquanto sentamos calmamente junto a uma xícara de café. Se tudo isso tornou-se possível, e a busca da experiência não faz mais sentido em relação à busca de passado, é a partir da leitura de Walter Benjamin e da herança do programa benjaminiano que apostamos no grau de sabedoria que se esconde atrás do fetiche, atrás desta recusa aparentemente disparatada. Sobre um conto de Tieck, a respeito desta geração, Agamben comenta:

Quando se desejaria impor a esta humanidade, que de fato foi expropriada da experiência, uma experiência manipulada e guiada como em um labirinto para ratos, quando a única experiência possível é, portanto, o horror e a mentira, nesta circunstância uma recusa da experiência pode – provisoriamente – constituir uma defesa legítima. (Agamben, 2008, p. 24)



Não se trata aqui, nem em Agamben, de exaltar ou deplorar a realidade, mas de situar os caminhos possíveis para aproveitar o momento de abertura e desorganização, para ser capaz de sinalizar quando algo aparecer. Para isso, o que mais nos interessa aqui é menos uma busca – o que seria algo referente ao sujeito – mas a referência ao estatuto deste “comum” que, em um contexto de catástrofe e trauma, faz do outro transformado em testemunha, uma questão eminentemente ética. Assim, a psicanálise, ao transferir seu interesse para a formação da subjetividade, pode referir-se ao “comum” e pensar a possibilidade de engendramento deste “entorno”, aproveitando a abertura provocada pelo trauma – quando a falência estrutural se rompe – e ocupar uma posição que, eticamente, propõe a potencialização da criação de novas formas de existência.

Em tempos de “catástrofe”, o estatuto da experiência traumática é, ao mesmo tempo, crise e resistência. Crise da experiência compartilhável, da concepção da narrativa diante do trauma, e crise técnica para a Psicanálise: neste capítulo, de inspirações benjaminianas, procuramos situar a “perda da experiência” como catástrofe diante da impossibilidade de manter antigas concepções e como exigência de mudança. Diante disto, ainda podemos ouvir ecoar a voz do passado, sussurrando na narrativa de Walter Benjamin: “Será possível a experiência?” Analisando o estatuto da experiência atual, considerada aqui como traumática, a produção de modos de subjetivação torna-se uma questão eminentemente ética e política. Na tentativa de afirmação de formas singulares de existir, trazemos o confronto destas questões para a Psicanálise enquanto campo de produção de subjetividades, e enquanto prática que engendra afetos na área da sexualidade, do corpo e do desejo. A aposta na discussão crítica sobre a prática Psicanalítica coloca este saber em uma questão relacional: uma questão de produção de experiência, conforme procuraremos discorrer no segundo capítulo, e que acreditamos já estar anunciada no que Walter Benjamin chamou de construção de uma nova “*Erfahrung* com o passado”, e em sua reflexão sobre “a necessidade da reconstrução (da experiência) para garantir uma memória e uma palavra comuns, malgrado a desagregação e o esfacelamento do social” (Gagnebin, apud Benjamin, 1985 p. 9) Acompanhada de uma nova forma de narratividade, Benjamin afirma a necessidade da construção de uma “comunidade entre vida e palavra” (idem, p.10), o que remete à continuidade e à corporeidade características de uma experiência capaz de produzir novos modos de ser. A profusão do sentido,

advindos do seu não acabamento essencial, é a característica dessa experiência que possui a pretensão de, afirmando o atual estatuto traumático, gerar uma abertura, uma ruptura na produção dos modos de existir e sentir anteriores. O trauma que rompe identidades é, simultaneamente, ameaça de destruição e esperança:

Fragmentos esparsos que falam do fim da identidade do sujeito e da univocidade da palavra, indubitavelmente uma ameaça de destruição, mas também – e ao mesmo tempo – esperança e possibilidade de novas significações. (Gagnebin, in Benjamin, 1985 pg. 18).

Conforme a construção de novas possibilidades e significações implica em mudanças no âmbito relacional, neste sentido, no segundo capítulo analisaremos alguns conceitos de autores da Psicanálise que se ativeram em aspectos da experiência a fim de defini-la, e no intuito de explicitar o âmbito da produção subjetiva na relação terapêutica. A fim de compreender a ruptura e o estatuto do traumático no nível da constituição subjetiva, acompanharemos conceitos de autores como Ferenczi, Balint e Winnicott que investigaram as falências nas relações objetais, ao mesmo tempo em que apontaram saídas para a abertura a novas maneiras de ser. Esta leitura, porém, é marcada do viés crítico proposto pela filosofia da diferença de autores como Foucault, Deleuze e Nietzsche.

No próximo capítulo, trataremos do tema da constituição da subjetividade enquanto experiência de criação e resistência. Através de conceitos advindos do pensamento de Blanchot, Foucault, Deleuze, Hannah Arendt e Agamben, pretende-se apresentar a possibilidade de criação de novas condições para a construção subjetiva a partir de uma outra modalidade de entender o “corpo social”, qual seja, considerando sua imanência com o corpo “individual” (Peixoto Junior, 2008, pp.100)

## 2

### **Todo corpo é um corpo social: a resistência da não linguagem e dos processos de subjetivação**

*Words /Axes/After whose stroke the wood rings,/And the echoes!  
Echoes traveling/ Off from the center like horses. /The sap/Wells like tears,  
like the/Water striving/To re-establish its mirror/Over the rock /That drops  
and turns,/A white skull,/Eaten by weedy greens./Years later I/Encounter  
them on the road— Words dry and riderless,  
/The indefatigable hoof-taps./While/From the bottom of the pool, fixed  
stars/Govern a life.  
(Sylvia Plath, Sourced, Ariel, 1965)*

#### 2.1

##### **Afirmação e recusa: Bartleby e as forças de subjetivação**

O sujeito contemporâneo, configurado através dos códigos culturais e levado a habitar o limite de si, encontra a dimensão traumática da experiência perante uma exigência de reconstituição que parece não lhe oferecer nenhuma alternativa. Diante do rompimento de seus limites, os lugares sociais constantemente reservados ao sujeito costumam ser, de um lado, o adoecimento do corpo acompanhado de um sofrimento psíquico caracterizado por compulsões de toda ordem, e de outro, o ajuste higiênico e adaptado à renúncia da espontaneidade. Por isso, adentrar a questão do irrepresentável requer considerar a experiência em sua característica de resistência, naquilo que escapa a qualquer captura pelos códigos culturais conhecidos. A tarefa contemporânea de encontrar novas saídas para além dos limites de um sujeito em crise é inseparável da construção de uma nova experiência, que traga a possibilidade de criar e resistir ao contexto traumático responsável por sua própria constituição.

O que encontramos nos limites do sujeito é o espaço “entre” de potência, a partir do qual são engendradas as novas formas de subjetivação. A questão do trauma é, assim, questão de crise, de catástrofe, de ruptura e, portanto, de abertura ao novo. Acima de tudo, diante dessa perspectiva, a experiência traumática faz-se eminentemente crítica, e suspende também a dicotomia entre clínica e cultura.

Em “Clínica da subjetivação como Crítica da Cultura” (2008), Carlos Augusto Peixoto discute o famoso conto de Herman Melville, “Bartleby” (Melville, 1856

/1990), e as diferentes perspectivas na análise do personagem, um “estranho” escriturário, que passa a utilizar a fórmula “*I would not prefer not to*” para recusar qualquer solicitação feita a ele. Essa frase, levada ao extremo, manifesta-se até o ponto em que Bartleby passa a resistir a sair do escritório, passando a viver, comer e dormir ali, sendo levado à prisão quando o lugar muda de locatário. O procurador do escritório, na tentativa de ajudá-lo, oferece dinheiro e outras oportunidades, mas ouve a mesma resposta do escriturário: “*Eu preferia não*”, e não consegue impedir sua ida à prisão, onde Bartleby para de comer, deixando-se morrer de fome, “oferecendo ao mundo uma forma resistente de subjetivação, da qual nada nem ninguém jamais puderam demovê-lo” (op. cit., 2008, p 70).

A discussão desse conto abre possibilidades no sentido de permitir a expressão da noção de experiência tal qual fonte de novas formas de subjetivação e, assim, novas formas de existência, em um contexto ao qual chamamos um “contexto de catástrofe”. Pois o trauma, ao romper os limites da linguagem e do sujeito moderno, ao trazer a abertura da História (assim como nos mostra Agamben (2008) em suas análises benjaminianas), revela a dimensão ética e política das técnicas que pretendem lidar com as novas formas de existir.

Ao contrário de uma análise da experiência subjetiva do personagem Bartleby por uma noção psicanalítica que concebe o sujeito como estrutural, em que a questão se encerra na categorização diagnóstica de sua constituição, o artigo citado aponta para a insuficiência do dispositivo analítico ao lidar com as novas formas de existir que trazem a ruptura, não apenas no nível pessoal, mas também questionam a constituição política, social e ética das práticas que as engendram:

O personagem Bartleby, estranho em sua forma de recusa, traz a dimensão de resistência implícita em sua aparente desistência de viver. A ruptura que revela em suas atitudes é, antes, denúncia de uma vida sem sentido que ele, deliberadamente, nega: a experiência traumática, longe de ser atribuída a uma existência, diz respeito à ruptura provocada pela frase que, assim como aponta Gilles Deleuze, parece “dizer o indizível, esgotando de modo inexorável a linguagem.” (Peixoto Junior, 2008, p.71).

Paradoxo intrínseco à questão do trauma, Bartleby afirma a vida, denunciando sua impossibilidade, e torna a questão traumática ao mesmo tempo denúncia da destruição e da esperança. Suspendendo também a questão temporal, Bartleby subverte o tempo: o traumático diz respeito a seu passado? Seria sua a loucura? Sem

passado nem futuro, sem qualidades ou particularidades, sem nome, o personagem impede a análise do ponto de vista subjetivo. Diante das relações que o mantém, não existir parece a única forma de não morrer, eis o paradoxo. Bartleby habita os limites: subverte os limites da linguagem, os limites de seu passado.. Conforme traz o artigo de Carlos Augusto Peixoto, quando analisa as contribuições de Gilles Deleuze sobre o conto, o que é colocado em questão na fórmula “*I would prefer not to*” é o “despedaçamento da linguagem por uma língua estrangeira que a confronta com o silêncio” (Peixoto Junior, 2008, p.72). Recusa a qualquer modo de existência reconhecível, Bartleby anuncia a destruição de seu tempo e aponta à redenção possível, pois, através da história de um homem arrasado e mecanizado das grandes metrópoles, advém a esperança do Homem do Futuro ou de um Novo Mundo. (Deleuze, 1993, p.96, apud Peixoto Junior, 2008)

A potência da frase de Bartleby está na possibilidade de tornar “comum a todos”, de transmitir, nos limites da linguagem, a experiência do vazio, de tornar possível, a impossibilidade de existir. Ela revela o inexprimível e o insondável na fenda da experiência tornada traumática.

A (in)existência do personagem de Melville parece lembrar o que W. Benjamin, ao analisar a obra de Proust, chama de “formas sintéticas de experiência” e de narratividade:

Frutos de um trabalho de construção empreendido justamente por aqueles que reconheceram a impossibilidade da experiência tradicional na sociedade moderna e que se recusam a se contentar com a privacidade da experiência vivida individual (“*Erlebnis*”). (Benjamin apud Gagnebin, 1985, p. 10).

Forma “nova e original”, o personagem remete a um problema coletivo que diz respeito a todos os povos. Representa, assim, a tentativa de transformação do mundo e, principalmente, a afirmação de um mundo “em processo” (Deleuze, G., 1993, p. 114 apud Peixoto Junior, 2008, p.71.). A análise do conto, assim, serve mais à tentativa da afirmação de um “problema” do que a soluções determinadas. As soluções estão, nesse ponto de vista, em processo, e é nesse sentido que é possível aproveitar questões aparentemente alheias à clínica: justamente para apostar em sua invenção.

Diante das novas formas de existência, alguns autores da Psicanálise viram a necessidade de transformação da técnica que utilizavam e de uma maior compreensão

das novas modalidades de experimentação que pareciam colocar em questão suas concepções de mundo e suas constituições afetivas. Vale lembrar que, tal como nos esclarece o artigo de Peixoto Junior citado no início do capítulo, há neste presente trabalho a aposta de que se faz urgente, no âmbito da teoria e práticas psicanalíticas, uma dimensão crítica que torne possível a ampliação de suas discussões no campo da cultura e da sociedade, pois a questão da experiência traumática, conforme desejamos abordar, ultrapassa a dimensão do sujeito e implica, de forma radical, sua ruptura.

Segundo Deleuze (1990) e Foucault (1994), os processos de subjetivação participam de um universo de composição de relações de forças, de modos de vida que são produzidos nos encontros de corpos, de contrações imanentes dos elementos e forças que compõe um campo - perspectiva que recusa qualquer dimensão transcendente. Essa perspectiva, portanto, define-se por uma dimensão ético-estética da produção e do questionamento em relação aos modos de vida que nos compõem.

Faz-se importante aqui o esclarecimento de que esses modos de ser são frutos de jogos complexos que se tornaram interiorizados por “dobras do exterior”, ou o que, como descreve Peixoto Junior (2008), Deleuze denomina de “processos de ser-si” (Deleuze, 1990, p.153). A noção de subjetividade, portanto, pressupõe engendramentos ético-estéticos que tornam possível o envergamento dessa força e a produção de uma “identidade”, de um “eu”: núcleos **resultantes** da desaceleração de processos de subjetivação. Esses núcleos representam ancoradouros que garantem esta mesma continuidade e descontinuidade características. No entanto, esse processo, para que seja afirmativo em relação à vida que o compõe, implica um “governo de si” que enseja a condução contingente do próprio processo (Peixoto Junior, 2008, p.80); caso contrário, corre o risco de ficar a serviço de linhas de forças mortíferas que dissipam esta possibilidade.

A “perda da subjetividade”, que impede o “governo de si”, ou o “sufocamento da subjetividade”, que ocasiona um modo de subjetivação falso em que a força se volta contra si, são sintomas da “perda de contato com forças afirmativas de subjetivação” (Peixoto Junior, 2008, p. 81): o que remete ao conceito de Walter Benjamin de “perda da experiência” ou o de “perda da potência de vida”, de F. Nietzsche (1996). A essa mortificação da existência Deleuze e Foucault contrapõem “linhas de fuga” ou formas originais de resistência às relações de saber-poder

vigentes, conforme procuramos identificar no personagem Bartleby e sua fórmula de recusa nos limites de si mesmo e nos limites da linguagem.

## 2.2

### **Blanchot e a linguagem do desastre**

Reveladores de uma tendência gerada pelo enfraquecimento da representação como conceito fundador do pensamento e pela força provocadora do encontro de afinidades e diferenças geradoras de novas resistências, algumas contribuições, consideradas aqui como afins, tais como as de Foucault, Blanchot, Deleuze, Arendt, Derrida e Agamben, são de poderosa influência em textos críticos sobre a experiência contemporânea. Esses autores contemporâneos dialogam com o campo Psicanalítico de um ponto de vista radicalmente crítico e marcado pela fissura cultural que parece defrontá-los com a discussão ética a respeito do caráter político das práticas atuais, principalmente a clínica.

Apesar das disparidades, o fator que une o trabalho desses pensadores parece ser o questionamento da natureza do sujeito e o que se esconde atrás do uso desse conceito, além da busca pela superação das dicotomias que marcaram a modernidade. Representam um grupo que difere de outros de sua geração pelo senso crítico mais forte, pelas múltiplas criações subterrâneas: traços comuns saídos da tentativa de subverter princípios da fenomenologia ou do estruturalismo. (Roudinesco, 2006, p. 20). Definindo o pensamento filosófico da chamada pós-modernidade, ou pós-estruturalismo, esses autores abraçaram a tarefa de ultrapassar a interrogação, então vigente, sobre a determinação do sujeito pelo social e de sua liberdade (oriundas da noção de sujeito sartriano). Marcados pela crítica contemporânea ao Iluminismo buscam compreender as profundas modificações ocorridas no contexto da experiência.

A experiência contemporânea parece então exigir, por seu engendramento traumático, um pensamento capaz de interrogar e habitar as margens nos limites do pensamento e da linguagem. A exigência de redefinição dos contornos a partir da herança de Marx, da visão freudiana do inconsciente, de Heidegger e Nietzsche provocou, respeitando as variadas diferenças, a releitura crítica, a afirmação ou a oposição, ultrapassando os limites traçados por estes últimos para revelar a

materialidade e as condições de emergência dos fatores que foram capazes de gerar práticas excludentes em relação ao outro. A questão da alteridade, portanto, inscreve-se como problema central da busca desses autores. Herdeiros ou testemunhas das grandes catástrofes que marcaram o século, a Shoah, o Gulag, as revoltas estudantis e o fim do comunismo; confrontados com o genocídio dos judeus e marcados por histórias de morte e da perda da condição de viver e de experienciar um corpo social, suas questões nos parecem urgentes sempre que pensamos nos processos de destruição e construção dos modos de existir na contemporaneidade.

Uma vez que foram constituídos em meio à radicalidade da crise que questiona a possibilidade mesma de pensar e que, conseqüentemente, denuncia a ameaça ou o desaparecimento de suas condições de possibilidade, os autores em questão possibilitam abordar a esfera traumática, não apenas no que concerne às grandes catástrofes cujos efeitos abalaram os pressupostos modernos, mas permitem a discussão sobre a catástrofe em sua dimensão mais cotidiana.

Levando em consideração a perda da experiência na linguagem e o horror em relação às **conseqüências** desta para o futuro, a pergunta comum a eles, e para nós tão fundamental, é a perturbadora interrogação de Nietzsche (2004, p. 38): “Estará a humanidade em decadência?” Em seguida, o mesmo autor responde: “O que é certo é que somente se ensinaram como valores superiores os valores de decadência. A moral do esquecimento de si mesmo é a moral de regressão por excelência (Nietzsche, 2004, p. 55).” Entendendo a catástrofe como um momento de decadência de antigos valores, de rompimento radical que abre a discussão sobre a impossibilidade da linguagem, Nietzsche aponta para a afirmação da fala como um texto, um “fragmento, azar, enigma” (Blanchot, 1973).

Maurice Blanchot, em sua obra *L'écriture du désastre* (1980), já dizia que sua maneira de usar as palavras (referia-se à literatura) era “tirando as palavras do curso do mundo.” Porque, segundo Blanchot (1980):

O desastre destrói tudo, e tudo permanece intacto. Não alcança tal ou o qual, "eu" não estou sob sua ameaça. Na medida em que preservado, deixado de lado, me ameaça o desastre, ameaça em mim o que está fora de mim, alguém que não sou eu devém passivamente outro. Não há alcance para o desastre. Fora de alcance está aquele a quem ameaça, não seria necessário dizer se de perto ou de longe - em certo modo o infinito da ameaça quebrou todos os limites. Estamos à beira da catástrofe, sem futuro: em vez disso, é sempre passado e, no entanto, estamos à beira do precipício ou sob a ameaça, formulações estas que implicariam o futuro se o desastre não fosse o que não vem, o que impede qualquer chegada. Pensar o desastre (supondo



que é possível, e não é na medida em que pressentimos que o desastre é o pensamento), é já não ter mais futuro para pensar nele. O desastre está separado, é o mais separado que há. (...) O desastre é sua própria imanência, mas, uma vez que o futuro, como nós concebemos na ordem do tempo vivido, pertence ao desastre - este sempre roubado ou dissuadido, não há futuro para o desastre, como não há tempo ou espaço em que ele se cumpra. (Blanchot, 1980, p.9 e 10)

Para Blanchot, o “desastre” parece romper a ideia da linguagem como representação. Rompimento entre palavra e coisa, físsura entre significado e significante que radicalizará a experiência contemporânea ao desconectar as condições anteriores. A fragmentação é “mais que a instabilidade (a não fixação), promete o desconcerto, a desacomodação” (Blanchot, 1980, p.14). A experiência, tal como a linguagem, é um conjunto de relações arbitrárias, em que a fragmentação, a destruição irá guiar, não apenas o estilo deste pensamento, mas definirá um esforço metodológico de adentrar o esfacelamento dos conceitos.

Ao falar da literatura, Blanchot sobe à superfície da palavra e da experiência do indizível a partir do poderoso conceito do “Fora”, que será posteriormente reapropriado por Foucault (2006) para afirmar o estremecimento do *cogito*, o desmoronamento da unidade do eu, do humanismo, dos conceitos de obra e autor. O “pensamento do Fora” na literatura e na experiência contemporâneas, nada mais é que o encontro com a morte da narrativa e com a morte do sujeito que diz “eu falo”. Ao sujeito moderno é imposta a invasão de um “Fora” que o devora, que rompe os limites que o separavam da cultura e o definiam a partir dessa separação. É a descoberta do horror e da potência de um impessoal que radicaliza a experiência subjetiva até a afirmação de sua destruição:

(...) A literatura só se instala descobrindo sob as aparentes pessoas a potência de um impessoal, que de modo algum é uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau: um homem, uma mulher, um animal, um ventre, uma criança... As duas primeiras pessoas do singular não servem de condição à enunciação literária; a literatura só começa quando nasce em nós uma terceira pessoa que nos destitui do poder de dizer Eu. (Blanchot, 1997, pp.29 e 30)

Diante do desafio de restos impensáveis, o pensamento do Fora é o resultado do encontro com a morte enquanto impossibilidade ou com a experiência nos limites de sua destruição, de sua (in)existência catastrófica. Blanchot chama de desastre “o que não tem o último como limite: o que arrasta o último ao desastre.” (1980, p.31). Sob o legado da perturbação das palavras de Nietzsche, o “pensamento do fora” é o

pensamento que se mantém fora da subjetividade, querendo pensar o vazio do homem desaparecido e, mais ainda, ultrapassagem do homem. Esta renúncia significa uma morte entendida como subversão:

A renúncia ao eu sujeito não é uma renúncia voluntária, tampouco é uma abdicação involuntária; quando o sujeito se torna ausência, a ausência do sujeito ou o morrer como sujeito subverte toda a frase da existência, tira o tempo de sua ordem, abre a vida à passividade, expondo-o ao desconhecido da amizade que nunca se declara. (Blanchot, 1980, p. 31)

O Fora, ligado à morte, impede conceber a experiência enquanto individual. A experiência não é subjetiva. A morte, assim como a vida, o homem só a conhece porque é a morte por vir (Blanchot, 1997, p.324). O fora, tampouco pode ser algo que se separa como um “fora absoluto”, pois Blanchot crê que nada pode ser mostrado sem a linguagem. Não se trata de acabar com a linguagem, aniquilamento ou apologia a alguma experiência pura. Trata-se de desconcertá-la, desconfortá-la, fragmentá-la ainda mais e, principalmente, de pensar o além dela. Morrer, para Blanchot, é “perder o homem”, aniquilar o ser, mas também perder a morte, ou seja, a sustentação da seguinte questão diante do desastre: é possível morrer? Assim como a possibilidade ou impossibilidade de viver, o sobreviver parece poder perguntar sobre o além dos limites do homem:

Enquanto vivo, sou um homem mortal, mas, quando morro, cessando de ser um homem, cesso também de ser mortal, não sou mais capaz de morrer, e a morte que se anuncia me causa horror, porque a vejo tal como é: não mais morte, mas a impossibilidade de morrer. (Blanchot, 1997, P. 324)

Na experiência do Fora não há nem possibilidade nem impossibilidade de comunicação. Nos limites do indizível, a destruição da questão da comunicação vem juntamente com a questão do sujeito. Não sou “eu” quem fala e, para Blanchot, a comunicação nada mais é que uma “loucura privada” (1980, p. 44). Um desatino tão pretensioso quanto estúpido, porque, neste sentido, a narrativa (enquanto subjetiva) é entendida como indissociada da vida.

Essa ideia de superação das separações do pensamento representacional, a partir da crise e do “desastre”, demonstrada por Blanchot, faz com que, impelido pela questão da morte, o pensamento seja abordado de forma indissociada dos modos de viver. Por isso os conceitos de Blanchot serão fortes ferramentas nas mãos de

Foucault, Deleuze, Hannah Arendt e Agamben, porque se faz urgente pensar o além da vida, a fim de pensar suas condições de existência e sua modalidade de reinvenção.

## **2.3**

### **Foucault e Deleuze: nos limites do impensável para a construção da corporeidade**

#### **2.3.1**

##### **Foucault e o Fora da linguagem**

Blanchot, ao inserir o conceito de “Fora” para pensar a literatura e a subjetividade, permitiu a Foucault (1979) aprimorar sua análise das condições em que o sujeito aparece na ordem dos discursos. Para Foucault, através dessa modalidade de pensamento à margem, tornou-se possível pensar a vida indissociada de seu processo político e da questão da liberdade sob o contexto da produção de subjetividade, não apenas em níveis macro, mas no nível micropolítico. Possibilitou pensar as condições do que se chama “estrutura” socioeconômica, a fim de perguntar sobre sua emergência através da decomposição dos conceitos que a constituem.

A problematização crítica foucaultiana criou meios de compreender os mecanismos artificiais das relações de forças concernentes às máquinas que tornaram possíveis o aprisionamento e a captura dos modos de vida na dimensão dos afetos. Neste sentido, Foucault (1988) interessou-se pelos saberes investidos de poder que produziram estratégias disciplinares sobre os corpos, através da invenção da doença mental e da loucura. Nos limites do normal e do patológico, no contexto dos sentimentos mais íntimos, o ‘plano de afecção’ é metamorfoseado em um campo de controle para constituir um campo de combate. Trata-se de uma operação de desterritorialização, de um combate em meio aos destroços e fragmentos, já que, no contexto da catástrofe, a guerra parece ter transformado a vida em “sobrevida”, ou em impossibilidade de viver:

O que é reivindicado e serve de objetivo é a vida, entendida como as necessidades fundamentais, a essência concreta do homem, a realização de suas virtualidades, a plenitude do possível. Pouco importa que se trate ou não de utopia: temos um processo bem real de luta, a vida como objeto político foi de algum modo

tomada ao pé da letra e voltada para o sistema que tentava controlá-la (Foucault, 1988, p. 158)

Para Foucault (1979), o poder sobre a vida, ou o biopoder, estabelece relações de forças contingentes, antes naturalizadas pelo pensamento moderno, e faz do pensamento algo impossível. Em meio à crise da impossibilidade de pensar, parece restar a aposta em uma saída, em linhas de fuga, a partir da afirmação do exercício do poder como algo arbitrário. Para isso, a falência da representação passa a ser vista não como sintoma de falha estrutural, mas como característica desta. Foucault afirma a destruição das forças de conexão entre as palavras e aquilo a que elas se referem. Instaurar a fissura na fala para enfim destituir o sujeito da fala. Para desestruturar o sujeito e sua fala, em *“As palavras e as coisas”*, Foucault (1995) afirma que:

Por mais que se diga o que se vê, o que se vê não se aloja jamais no que se diz, e por mais que se faça ver o que se está dizendo por imagens, metáforas, comparações, o lugar onde estas resplandecem não é aquele que os olhos descortinam, mas aqueles que as sucessões da sintaxe definem (Foucault, 1995, p. 25).

A fala e o sujeito são construções, efeitos das relações de forças de poder que, caracterizando a sociedade que Foucault denominou “disciplinar”, investem os corpos para controlá-los, moldá-los, interiorizá-los e, é claro, produzir conhecimento, saber sobre ele, para melhor manejá-lo. Se a disciplina age sobre os corpos, o biopoder, segundo Foucault, age “no corpo-espécie, no corpo transpassado pela mecânica do ser vivo e como suporte dos processos biológicos” (idem, p. 152). Sobre esse corpo-espécie, o biopoder cuida de processos como nascimentos e mortalidades, da saúde da população (doenças e epidemias, por exemplo), da longevidade. O biopoder é a gestão da vida como um todo; é a composição de técnicas de poder sobre o biológico que perpassa as discussões políticas. Foucault visa mostrar como, assim como a disciplina foi necessária na docilização do corpo produtivo fabril, o biopoder foi também muito importante para o desenvolvimento do capitalismo, pois “o investimento sobre o corpo vivo, sua valorização e a gestão distributiva de suas forças foram indispensáveis naquele momento” (Foucault, 1988, p. 154).

Portanto, a análise do surgimento de uma outra modalidade do poder, em que “o direito que é formulado como de vida e morte’ é, de fato, o direito de causar a morte e deixar viver” (1988, p. 148), torna possível pensar o estatuto de uma

experiência contemporânea que adquire o caráter de ‘traumática’, ou, nos termos de Blanchot, uma experiência face ao contexto do “desastre”. A consequência dos conceitos impactantes da obra de Foucault, através da avaliação do funcionamento das instituições como resultado de jogos de forças de poder imbricadas nas relações sociais (até a produção do que chamamos de intimidade) é a revelação do gerenciamento da liberdade das singularidades a serviço da manutenção do próprio poder. Foucault transformou a filosofia em um instrumento político de luta e revolução destas singularidades, para além do sujeito ou indivíduo, no contexto de desconstrução catastrófica:

A busca de estilos de existência tão diferentes uns dos outros como seja possível me parece um dos pontos graças aos quais a investigação contemporânea se pode inaugurar na Antiguidade em grupos singulares. A busca de uma forma de moral que seja aceitável para todos – no sentido de que todos devam submeter-se a ela – parece-me catastrófica. (Foucault, 1994, p. 706)

Foi assim que, sob o legado de Nietzsche e Blanchot, Foucault desenvolveu com Gilles Deleuze (2005) uma maneira de pensar o “devir” da linguagem e da construção de uma “biopolítica”, indissociada das forças do fora e da “diferença” em um “plano de imanência”. A ideia da diferença, que perpassa todos esses autores de maneiras peculiares, propõe a afirmação do traumático a partir da inspiração nietzschiana de que a busca do bem e do aperfeiçoamento moral - e, num sentido mais abrangente, toda a função educadora dos comportamentos, no qual se encontra o sentido originário da transcendência, da educação, da razão e da igualdade - é vista como uma história de crueldades. No prefácio da genealogia da moral, Nietzsche pergunta:

Sob que condições inventou o homem aqueles juízos de valor, bem e mal? E que valor têm eles mesmos? Obstruíram ou favoreceram até agora o prosperar da humanidade?... Nós necessitamos de uma crítica dos valores morais, é necessário uma vez colocar a pergunta sobre o valor desses valores – e por isso se necessita do conhecimento das condições e circunstâncias nas quais surgiram esses valores e nas quais se desenvolveram e modificaram (moral como consequência, como máscara, como sintoma, como tartufaria, como doença, como mal-entendido, mas também moral como causa, como remédio, como estímulo, como inibição, como veneno) como um conhecimento que não teve até agora e nem foi desejado. (Nietzsche, 1996, p.3)

A crítica sob a esteira da destruição não é, nem para Nietzsche, nem para Foucault ou Deleuze, mera compulsão de aniquilamento. Significa dizer que a afirmação de uma redução do pensamento ao *logos* é mortificante. É o que Nietzsche chama de “autoengano original do intelecto” (Nietzsche, 2000), que nos impede de reconhecer que o conhecimento e a produção de valores derivam da vontade de potência. A vontade de potência, de afirmação da vida enquanto poder de afecção se manifesta em todos os seus movimentos instintivos: é a afirmação da vida tal como ela se apresenta, é o desejo do acontecimento. A afirmação da vida é a aposta em sua potência de diferença e, fundamentalmente, no domínio das forças enquanto potência de resistência: enquanto potência de afetar e ser afetado por outras forças. A subjetivação, por sua vez, consiste na produção de interioridade, de um estilo de vida (subjetividade). A peculiaridade da força de afetar-se a si mesma a partir da dobra do Fora permite que possamos construir regras facultativas para o modo de nos conduzirmos no mundo. Para Foucault, ao embarcarmos numa interioridade exterior, singular, estaremos resistindo aos jogos de poder e saber hegemônicos.

É principalmente no fim da obra de Foucault que Deleuze vê a radicalização completa da desconstrução do sujeito e a afirmação da vontade de potência como força de criação e ultrapassagem do Homem. A partir das digressões sobre o poder tornado “poder sobre a vida”, a consequência do pensamento de Foucault teve como objetivo demonstrar, assim acredita Deleuze, que a desorganização dos corpos assujeitados revela o plano da vida liberado de sua restrição e decadente subjetividade. (Deleuze, 2005).

Em vez de percepções de um sujeito, Deleuze constrói os “perceptos” e os libera daquele que sente. Não sou “eu” quem sente, mas o “eu” é ultrapassado pela vida, é veículo de passagem da experiência. Neste sentido, torna-se possível pensar uma experiência que perpassa o encontro dos corpos, que causa diferença e criação através de sua destruição. Assim como diz Blanchot (1973), uma das mais seguras anotações de Deleuze diz respeito à positividade do processo de resistência, pois “jamais a reação de uma força contra outra é concebida como um elemento negativo” (Blanchot, 1973, p.11) Desse modo, Deleuze (2005, p. 111), a partir das ideias de Blanchot, visa forçar a linguagem até compreendê-la como uma “exterioridade” e, entende a subjetividade apenas como intimidade do exterior, como modo de exterioridade que se enverga em um processo de diferenciação:

A intimidade da força é exterioridade. A exterioridade assim afirmada não é a continuidade tranqüila temporal e espacial, continuidade cuja chave é dada pela lógica do logos – o discurso sem solução de continuidade. Exterioridade – tempo e espaço – é sempre exterior a si mesma. Não é correlativa, centro de correlações, mas estabelece a relação de uma ruptura que nos une. A diferença é a manutenção da externalidade, o exterior é a exposição da diferença, diferença e exterior designam a distância original - a origem que é a disjunção mesma e sempre cortada de si mesma. A disjunção, ali onde o tempo e o espaço se juntam separando-se, coincidência impossível, o desencontro que de antemão aparta de qualquer unidade. (Blanchot, 1973, p.10)

No plano de imanência, a natureza e a cultura são dobras da mesma matéria: a vida enquanto vontade de potência. De acordo com Deleuze, em *Mil Platôs* (1995), o conceito de plano de imanência eliminará a questão da transcendência e da gênese das estruturas originais do real: não há nenhuma estrutura mais do que há gênese. No plano de imanência, há apenas complexas redes de forças, relações, afetos e devires.

Para Deleuze (1995, p. 87-88), o plano de imanência é distinto do plano que chama de organização, concernente ao desenvolvimento das formas e à formação dos sujeitos. Ao contrário do plano de organização, ou plano da Lei, o plano de imanência ou de consistência não conhece senão relações de movimento e de repouso, de velocidade e de lentidão, entre elementos não formados, relativamente não formados, moléculas ou partículas levadas por fluxos. Tendo em vista que o processo de individuação não pode se dar sobre o modo de um sujeito ou uma coisa, este plano visa a constituição de um pensamento sobre as intensidades, sobre o que Deleuze conceitua como “hecceidades” ou “acontecimentos”. O tempo do acontecimento, entretanto, ultrapassa o tempo subjetivo: “As hecceidades são apenas graus de potência que se compõem, às quais correspondem um poder de afetar e ser afetado, afetos ativos e passivos, intensidades” (Deleuze, 1998, p.109).

O mundo das representações não é considerado como formas vazias que necessitam conteúdo, que esperam conectar-se a algo. As representações se tornam produções ativas em si, constantemente afetando e sendo afetadas por outros conceitos, representações, imagens, corpos. Na singularidade dos momentos, Deleuze vê a vida enquanto plenitude de sentido:

Uma vida está por todos os lugares, por todos os momentos que atravessam este ou aquele sujeito vivo e que medem tais objetos vividos: vida imanente trazendo os acontecimentos ou singularidades que apenas se atualizam nos sujeitos e nos objetos. (Deleuze, 1997, p. 8)

No texto “Imanência: uma vida” (1997), Deleuze escreve sobre como o conto de Dickens soube expressar “o que é uma vida”, sendo o artigo indefinido, aqui, um índice do transcendental. Um mau sujeito desprezado por todos, em seu momento de luta contra a morte desperta uma espécie de solicitude, de respeito e de amor ao menor sinal de vida do moribundo, fazendo com que todos se disponham a cuidar dele. No entanto, na medida em que volta à vida, ou seja, que quando a vida sai daquele instante indefinido no limiar da morte, instante impessoal, para manifestar-se como vida própria, a crueldade e a maldade voltam a afastar as pessoas. Dirá Deleuze:

A vida do indivíduo deu lugar a uma vida impessoal, e contudo singular, que resgata um puro acontecimento liberto dos acidentes da vida interior e exterior, quer dizer, da subjetividade e da objetividade do que ocorre. «Homo tantum» com o qual todos se compadecem e que atinge uma espécie de beatitude. É uma hecceidade, que já não é individuação, mas singularização: vida de pura imanência, neutra, para além do bem e do mal, porque só o sujeito que a encarnava no meio das coisas a tornava boa ou má. (Deleuze, 1995, p. 3)

O artigo indefinido, índice da impessoalidade e da virtualidade, é sublinhado por Deleuze, e distingue os termos transcendente e “transcendental”, na medida em que este último libera a virtualidade imanente ao acontecimento, sem referir-se à relação sujeito-objeto. Sendo que o virtual, em Deleuze, possui plena realidade: a realidade do virtual é como a de uma “tarefa a ser cumprida”, ou de “um problema a ser resolvido”, como um “conjunto de possibilidades”. Trata-se de um “empirismo transcendental” (Deleuze, 2005), de um ultrapassamento da questão da referência da representação ao afeto ou ao objeto, para retirar daí um *ethos*. Para Deleuze, a importância do conceito de plano de imanência está na possibilidade de fundar uma ética. E o que seria uma ética da imanência?

Nessa ética da imanência, não há referência ao julgamento do bem e do mal, de certo ou errado, como uma regra transcendente do modelo, de direito. Trata-se de um processo de avaliação e criação. Inspirado em Bergson e Nietzsche, Deleuze (1988) inscreve a diferença além de qualquer descrição moral. A diferença não é o diferente; não é relação; não é predicativa e nem propositiva. A diferença nunca é diferença entre dois indivíduos. Contra a diferença entre coisas ou entes determinados, Deleuze afirma a diferença em si: “a diferença interna à própria coisa”, o “diferenciar-se em si da coisa” (idem, p.68). A diferença é o fluir, o jogo de forças, mas, mais do que isso, a diferença é um elemento de transgressão.



Uma ética da transgressão, da subversão, da transvaloração, esta é a força do conceito de diferença em Deleuze. Talvez por isso Roudinesco (2004) diga que muitos autores consideram Deleuze, dentre os chamados “pensadores da diferença”, como aquele que foi mais longe em sua abordagem crítica, pois o elemento subversivo da diferença em Deleuze visa decompor as identidades, ou os organismos: antes de representar a realidade, as identidades seriam uma ilusão que ofusca a realidade das diferenças. A ética deleuziana consiste em aproximar-se da dimensão da vida como vontade de potência, como grau de potencialização ou despotencialização desta, o que implica em ultrapassar o campo do subjetivo até sua metamorfose em acontecimentos ou hecceidades.

### 2.3.2

#### **Todo corpo é um corpo social**

A partir do problema da morte do pensamento, a ética da imanência deleuziana apenas é possível através do encontro com a morte. Morte do pensamento enquanto representação, enquanto transcendência, morte do “eu” e de um “Deus” ou “supereu”. Sem referência, o plano de imanência apenas refere a si mesmo: como uma ferida, uma fissura, instaura a afirmação da vida como plano de diferenciação e atualização, que decompõe o que está composto e compõe o que está em decomposição; uma eterna abertura a ser preenchida por novas forças criativas. Como diz Deleuze (1995):

Uma ferida encarna-se ou atualiza-se num estado de coisas e num vivido; mas é ela mesma um puro virtual sobre o plano de imanência que nos impele numa vida. A minha ferida existia antes de mim... Não uma transcendência da ferida como atualidade superior, mas a sua imanência como virtualidade sempre no seio de um meio (campo ou plano). (Deleuze, 1995, p. 7)

Ao falar dos corpos como atualizações de acontecimentos, embora esteja parecendo se referir à realidade corpórea como oposta a um plano intensivo incorporal, Deleuze visa exatamente à subversão do corpo, à destruição do corpo enquanto organismo. Nem como um conjunto de ideias, nem enquanto um corpo que fala: para Deleuze, não há nada que esteja absolutamente atualizado. As entidades do domínio atual, identidades e corpos são uma tentativa de organização, fabricação de

uma máquina-organismo negadora da vida enquanto potência de afecção. A ética afirmativa deleuziana é, assim, indissociada de uma “política dos corpos”, a fim de liberar o corpo do organismo e abrir o plano de criação de novas composições corporais.

As composições e decomposições, no entanto, acontecem em um plano de imanência. Em sua filosofia dos afetos Deleuze (1968) afirma a influência recíproca dos corpos, não no campo da fala enquanto argumentação, busca da verdade ou significação, mas de uma ligação pela “expressão”: expressão em si.

Portanto, se para a criação no domínio dos corpos faz-se necessário a geração de um “senso comum”, em um sentido literal, de um campo de encontro, a conclusão é de que, para Deleuze, os corpos são indissociados de uma política dos encontros, e que **todo corpo** (ideia, singularidade e hecceidade), **é um corpo social**. Isso significa dizer que o julgamento moral aqui não é obtido através do “communis sensu” como em Kant<sup>6</sup>, em que os corpos são deduzidos com relação a uma hipotética comunidade universal da humanidade representacional, impossível, mas eles se expressam em conjunto com outro ou outros corpos.

### 2.3.3

#### Diferença e linguagem: a indeterminação das linhas de fuga

A filosofia da diferença proposta por Deleuze procura afirmar o poder subversivo das “ervas daninhas”, que nascem para fora dos sistemas centrados ou centralizações estruturais; essa “rede de autômatos finitos” é um sistema complexo em que não há referência a nenhuma ordem central. Mais do que a perversão da norma, que seria o mesmo-inverso desta, Deleuze aponta para linhas múltiplas que compõem o fluxo constante de desterritorialização e territorialização da vida. Em sua monografia de 1967 sobre o escritor Leopold von Sacher-Masoch, “*Masoquismo:*

---

<sup>6</sup> Kant, em “Crítica da Faculdade do Juízo”, afirma que “por sensus communis tem que se entender a noção de um sentido comunitário, isto é, de uma faculdade de julgamento, que na sua reflexão considera em pensamento (a priori) o modo de representação de todo o outro, como que para ater o seu juízo à inteira razão humana e assim escapar à ilusão que teria influência prejudicial sobre o juízo” (1992, p.196). Kant faz coincidir o conceito de “sentido comum” com a faculdade de juízo para, assim, buscar a regra universal. Para tanto, precisa abstrair aquilo que, no estado da representação, é matéria, isto é, sensação. Presta-se, pois, atenção apenas nas peculiaridades formais de seu estado de representação.

*uma interpretação de frieza e crueldade*”, Deleuze (1971) trabalha na reabilitação do fenômeno clínico "masoquismo" e contra a sua ligação conceptual ao "sadismo", entendido como equivalência no pensamento freudiano.

Deleuze pretende mostrar aqui a ideia de que uma possível transformação da unidade de masoquistas na unidade de sádicos se baseia na suposição lacaniana e freudiana de obter prazer pela falta, que pode ser conseguido através da recepção de dor - no caso do masoquista - ou causando dor - no caso do sádico. Contra esse modelo, exemplifica a possibilidade masoquista de eliminar a necessidade de transcendência através da suspensão do clímax sexual. Ao contrário do sádico de Sade, que quer o mundo regulamentado pela institucionalização universal da pena e da prostituição, o masoquista está de acordo com a sua dominação. Contra uma noção de desvio da estrutura, Deleuze propõe um pensamento que é capaz de afirmar a diferença e perguntar: “Isso é possível? Como é possível?”, a fim de reconhecer linhas de fuga, outras possibilidades de modos de ser e de configurações da sexualidade, do sentir, da expressão.

Nesse sentido, se Foucault pergunta sobre as condições de interesse (a quem interessa determinado assunto, a que serve?), Deleuze parece radicalizar: este dado ato político aponta a favor da vida, tida como prazer, como corporeidade imanente, como experiência de criação e diferença, ou contra ela? E ainda: como criar em meio a tudo isso?

Como diz Foucault, sobre o investimento da moral no campo da sexualidade:

(...) de que maneira, por que e sob que forma a atividade sexual foi constituída como campo moral? Por que esse cuidado ético? Por que esse cuidado ético tão insistente, apesar de variável em suas formas e em sua intensidade? Por que essa “problematização”? (Foucault, 1984, p.14).

Assim, podemos ver uma imagem ética, para além do bem e do mal, em Deleuze: o pensamento como um sistema rizomático, que não se refere a um sujeito. Antes, o pensamento o ultrapassa, passa por ele, ao mesmo tempo em que se converte em dobras e propõe desterritorializações. A imagem do pensamento é a afirmação da fragmentação.

A proposição de uma imagem “rizomática” do pensamento, no entanto, se é bem sucedida ao impedir a constituição de um sistema totalitário, não impede que linhas de fuga mortíferas prevaleçam, o que Deleuze chamou de "um processo

molecular em um buraco negro" (1998, p. 167). Sendo a filosofia o campo da “criação de conceitos” (Deleuze, 1997), cabe aqui retornar à questão do pensamento como imanente à vida, e à consequente indissociação de seu caráter político como um desafio contemporâneo de criação de um “campo comum” no terreno da experiência.

Para Deleuze, assim como para outros autores, compreender e problematizar as estruturas a partir de seu abalo parece seguir as exigências de um tempo que atravessa um contexto de “decadência”, em que estas estruturas já se encontram em processo de destruição. Ao considerar a esquizofrenia como encarnação dos “fragmentos” de uma estrutura social que institucionaliza e separa a loucura em vez de imputá-la a si mesma, Deleuze vai de encontro à idéia psicanalítica de inconsciente como estrutura de um sujeito, ao mesmo tempo em que procura afirmar a tentativa esquizofrênica de resistência à ordem estabelecida.

### 2.3.4

#### O Fora da experiência e a busca de vias de resistência

A psicanálise, nomeadamente a freudo-lacanianiana, ao reduzir o desejo ao complexo de Édipo (Deleuze e Guattari, 1976), reduz a noção de sujeito. Concebido como uma rede de significantes e significados, ele é reduzido à falta e à castração do desejo:

Pois é essa a verdadeira ideia do padre: a lei constituinte no cerne do desejo, o desejo constituído como falta, a santa castração, o sujeito fendido, a pulsão de morte, a estranha cultura da morte. E talvez seja assim a cada vez que se pensa o desejo como uma ponte entre um sujeito e um objeto: o sujeito do desejo só pode ser clivado, e o objeto, de antemão, perdido. (Deleuze e Guattari, 1976, p.106)

Ao propor o desejo como puro devir, forças da vida em jogo, Deleuze situa a esquizofrenia como experiência da radicalidade direta das "máquinas desejanças": é o indício do Fora como experiência, da invasão do Fora em um sujeito que foi formado para conter o mundo dentro de si. No esquizofrênico, a noção do real é índice de subversão, de imanência em relação à transcendência; por isso ele resiste ao enquadramento analítico. Ao colocar a tônica no real, diz Deleuze: “Quando se invoca uma transcendência, detemos um movimento para introduzir uma interpretação em vez de experimentar” (1988, p. 22).

A esquizofrenia mostra a loucura da transcendência e não a loucura de um sujeito: é um modo de vida nos limites de uma experiência fragmentária, fragmentada. São “máquinas desejanter” oriundas de linhas rizomáticas de um sistema socioeconômico capitalista em que a experiência é tornada impossível. Assim, o real de Deleuze não se identifica com o perceptível nem com o imperceptível: reside para lá de tudo isso nas relações entre as bordas e não entre essências.

O pensamento, tanto quanto o funcionamento das máquinas desejanter, é plano de superfície que contém rizomas, linhas que podem ser cartografadas. Nesta metodologia de análise e acompanhamento das composições e decomposições dos blocos, há uma aposta em linhas de fuga que atravessam e têm a possibilidade de modificar a configuração atual do corpo social e suas modalidades fascistas.

A partir do método arqueológico proposto por Foucault, Deleuze concentra sua análise da formação dos processos de subjetivação:

(...) os processos de subjetivação não têm nada a ver com a “vida privada”, mas designam a operação pela qual os indivíduos ou as comunidades se constituem como sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos... (Deleuze, 1992, p. 188)

Por isso, o trabalho de Foucault e Deleuze, apesar das diferenciações ao longo da produção de ambos, volta-se para o problema da liberdade como uma tarefa de resistência. Tarefa que, atribuída ao corpo social, “comum” apenas no sentido de que é marcado pela diferença, não se configura somente como uma questão ética, mas uma questão de estética da existência. Configura-se como a constituição e afirmação de novos modos de ser: “A crítica é o componente da estética da existência para levar tão longe quanto possível o trabalho da liberdade” (Foucault, 2000, p.348). Neste ponto, trata-se do empenho na produção de uma “vida bela”, no que ela tem de afinidade com a vontade de potência que a constitui:

(...) a exigência de austeridade implicada pela constituição desse sujeito senhor de si mesmo não se apresenta sob a forma de uma lei universal, à qual cada um e todos deveriam se submeter; mas, antes de tudo, como um princípio de estilização da conduta para aqueles que querem dar à sua existência a forma mais bela e melhor realizada possível. (Foucault, 1984, p. 218)

Considerado o último tema da obra de Foucault, “as técnicas de si” são definidas por ele como práticas que permitem aos indivíduos efetuarem, sozinhos ou com a ajuda de outros, “um certo número de operações sobre os corpos e suas almas, seus pensamentos, suas condutas, seus modos de ser; de transformarem-se a fim de atender um certo estado de felicidade, de pureza, de sabedoria, de perfeição ou de imortalidade” (Foucault, 1994, p.785). Assim, a união aos conceitos deleuzianos redobrava a força da noção de pensamento enquanto força ético-estética indissociada da arte.

A concepção do pensamento como indissociado dos modos de ser e como linhas de composição que o transmutam em palavra, em sonho, em ato e em música tem como movimento principal a criação enquanto diferença: criação de si e de outrem como diferença. Mas aquilo que é observável (“visível”) e as formas de enunciado (“dizível”) são formados por combinações próprias para cada estrato (“camadas sedimentares”), para cada formação histórica daquilo que se pode ver e dizer em uma determinada época. A função da análise proposta por Foucault é a de um arqueólogo: definir o que se pode ou não ver e dizer numa determinada contingência. Ou seja, definir os estratos próprios de cada época, assim como suas alterações e os momentos de mudança dos regimes.

Todavia, definir os enunciados e as visibilidades não parece simples, uma vez que nem os enunciados são diretamente legíveis nas palavras nem as visibilidades diretamente visíveis nas coisas. Logo, o trabalho também é de destruição: é preciso rachar as palavras e as coisas para delas extrair, respectivamente, os enunciados e as visibilidades. Não porque estejam escondidos, ou ocultos. Mas porque formam redes superficiais, conectadas em planos de afecção. O saber constitui, portanto, justamente os limites do que pode ser visto e do que pode ser dito, em cada época, e estas duas dimensões estão separadas por um vazio.

O movimento arqueológico, ou seja, a destruição da ligação entre as palavras e as coisas leva ao descobrimento de enunciados e visibilidades, de que “há um visível que tudo o que pode é ser visto, um enunciável que tudo o que pode é ser falado” (Deleuze, 1989, p. 74). A dimensão ético-estética da arqueologia visa revelar para habitar e destruir os limites que parecem ligar as palavras e as coisas.

Se para Foucault, as formas variáveis do saber (ver e dizer) são atualizações de diagramas de forças microfísicas virtuais não-dizíveis e não-visíveis, Deleuze

diferencia estes diagramas do que chama de linhas do Fora. Para Deleuze, os diagramas, embora sejam composições de forças móveis em devir, estão sempre presos no complexo Saber-Poder. As linhas do Fora estão à margem desse complexo.

No livro *Conversações* (1992), Deleuze afirma que o questionamento de Foucault (1993) se resume na pergunta: não há nada “além” do poder? (Deleuze, 1992, p. 135). Assim, o conceito de “Fora” é definido como uma tempestade de forças, o não-estratificado, o informe, um “espaço anterior”, espaço de singularidades que resiste ao poder. O “Fora” é sempre a abertura de um futuro.

Lembrando a ideia de “livro por vir”, de Blanchot (2005), o “Fora” constitui um real que, em vez de atual, é um real virtual. A realidade aí está presente, mas não sob o domínio das formas (real atual), e sim sob o domínio do indeterminado, do imprevisível, daquilo que Deleuze entende por “devir”. Por isso, é no domínio das forças do Fora que Deleuze situa a resistência ao poder, porque é a Vida que resiste, e não alguém. Forças de composição e decomposição de um corpo que é sempre social. Como afirma Deleuze, “um campo social mais resiste do que cria estratégias, e o pensamento do lado de fora é um pensamento de resistência” (Deleuze, 1991, p. 96). Mas como delimitar as linhas do Fora, se o Fora é definido exatamente como além do limite do saber? Apenas no confronto com a morte, talvez. Deleuze, em *Conversações*, fala dessa dificuldade de conceituação:

É difícil falar disso. Não é uma linha abstrata, embora ela não forme nenhum contorno. Não está no pensamento mais do que nas coisas, mas está em toda parte onde o pensamento enfrenta algo como a loucura e a vida, algo como a morte. Miller dizia que ela se encontra em qualquer molécula, nas fibras nervosas, nos fios da teia de aranha. Pode ser a terrível linha baleeira da qual nos fala Melville em *Moby Dick*, que é capaz de nos levar ou nos estrangular quando ela se desenrola. Pode ser a linha de um pintor, como as de Kandinsky, ou aquela que mata Van Gogh. Creio que cavalgamos tais linhas cada vez que pensamos com suficiente vertigem ou que vivemos com bastante força. Essas são as linhas que estão para além do saber (como elas seriam “conhecidas?”), e são nossas relações com essas linhas que estão para além das relações de poder (como diz Nietzsche, quem gostaria de chamar isso de “querer dominar?”). Você diz que elas já aparecem em toda a obra de Foucault? É verdade, é a linha do Fora. (Deleuze, 1992, p. 136-137)

Face à radicalização do biopoder, do combate de vida e morte que tal configuração provoca, Deleuze imputa à vida a potência de resistência. Em sua leitura do texto foucaultiano, ele questiona: “A força vinda do lado de fora – não é uma certa

ideia da Vida, um certo vitalismo, em que culmina o pensamento de Foucault? A vida não seria essa capacidade da força de resistir?” (Deleuze, 1991, p. 99).

A “força vinda do Fora” é força de catástrofe, de mudança, de criação indissociada de potência destrutiva. Não seria possível para o “eu” viver na linha do Fora: não se trata de uma escolha. A linha do fora é a Vida em sua máxima potência, mas “essa linha é mortal, violenta demais e demasiado rápida, arrastando-nos para uma atmosfera irrespirável” (Deleuze, 1998, p. 138).

Mas se essa linha é tão terrível, se advém a partir de sua dimensão de encontro com a morte, como torná-la vivível, praticável, pensável, ou seja, como fazer dela uma arte de viver? Aqui, Deleuze recorre à força do estudo de Foucault sobre as “técnicas de si”, ou seja, sobre os processos de subjetivação como dobras da linha do Fora:

Seria preciso ao mesmo tempo transpor a linha e torná-la visível, praticável, pensável. Fazer dela tanto quanto possível, e pelo tempo que for possível, uma arte de viver. Como se salvar, como se conservar enquanto se enfrenta a linha? É então que aparece um tema frequente em Foucault: é preciso conseguir dobrar a linha, para constituir uma zona vivível onde seja possível alojar-se, enfrentar, apoiar-se, respirar — em suma, pensar. Curvar a linha para conseguir viver sobre ela, com ela: questão de vida ou morte. A linha mesmo não para de se desdobrar a velocidades loucas, e nós, nós tentamos dobrar a linha, para constituir “os seres lentos que somos”, atingir o “olho do ciclone”, como diz Michaux: as duas coisas ao mesmo tempo. (Deleuze, 1992, p. 138)

Esta questão nada mais é do que a evolução da questão benjaminiana:<sup>7</sup> “Será possível a experiência?” Porque com Deleuze e Foucault, a “filosofia do porvir”, em sua tarefa de ir sempre além, acrescenta à questão o problema propriamente contemporâneo e, situando-o em uma dimensão de atitude, de um *ethos*, afirma o processo que se desenvolve nas práticas que se pretendem revolucionárias: “até onde desdobrar a linha sem cair num vazio irrespirável, na morte, e como dobrá-la sem no entanto perder contato com ela, constituindo um dentro imanente ao Fora, aplicável ao Fora? São ‘práticas’” (idem, p.140). Para habitar os limites do impensável e tornar o pensamento imanente à vida, faz-se necessário a constituições de novos modos de existência. Nesta tarefa ético-estética, a crítica proposta por esses dois autores inclui a questão da corporeidade da experiência e está presente no trabalho de Deleuze a respeito de Antonin Artaud: Como criar para si um “corpo-sem-órgãos”?

<sup>7</sup> Questão desenvolvida no Capítulo 1.



### 2.3.5

#### Um corpo (social) sem órgãos?

Para Gilles Deleuze e Félix Guattari (1995), os indivíduos ou grupos são atravessados por linhas, fusos e meridianos. Corpos cartográficos onde são delimitados e registrados territórios, sempre impermanentes, jogos de forças do Fora que ganham dobras e traçam linhas de fuga, de desterritorialização, também impermanentes, contingentes. As linhas de fuga são “uma questão de cartografia. Elas nos compõem, assim como compõem nosso mapa. Elas se transformam e podem mesmo penetrar uma na outra. Rizoma.” (idem, p.77)

No limite do impensável, Deleuze (2005) utiliza a noção de Corpo-Sem-Órgãos. Em sua teoria sobre o "Teatro da Crueldade", em *O Teatro e Seu Duplo* (1938), Artaud visava à espontaneidade para que os atores dessem luz aos gestos e vozes característicos do momento. Ato criativo de “crueldade”, destruição do corpo, Artaud pretendia ensinar como liberar as fissuras do corpo biológico dos processos disciplinares "para tornar-se um corpo sem órgãos", uma “máquina de guerra” em um movimento esquizofrênico de fragmentação corpórea a fim de fazer surgir novas expressões em devir. O CsO é, no dizer dos autores:

(...) não desejo, mas também desejo. Não é uma noção, um conceito, mas antes uma prática, um conjunto de práticas. Ao Corpo-sem-Órgãos não se chega, não se pode chegar, nunca se acaba de chegar a ele, é um limite. Diz-se: que é isto - CsO - mas já se está sobre ele - arrastando-se como um verme, tateando como um cego ou correndo como um louco, viajante e nômade da estepe. É sobre ele que dormimos, velamos, que lutamos, lutamos e somos vencidos, que procuramos nosso lugar, que descobrimos nossas felicidades inauditas e nossas quedas fabulosas, que penetramos e somos penetrados, que amamos (Deleuze e Guattari, 2005, p. 9).

Para pensar o desejo como processo que produz o campo de imanência através de agenciamentos e não como origem das necessidades e lugar dos prazeres, o CsO é um conjunto de práticas a fim de alcançar um limite sempre a ser ultrapassado. É neste corpo, tão paradoxalmente corpóreo e incorporeal, que a luta de resistência é travada. Este corpo, oriundo de variadas dobras das forças do Fora, não é individual, embora sofra individuações singulares. É definido, nas palavras de Artaud, como práticas de “geografia experimentada”.

Composto de forças de territorialização e desterritorialização mais ou menos absolutas, ele é o resultado de um rizoma de relações e encontros. Gerar um CsO, no entanto, requer dar passagem a um processo ativo de desterritorializações sempre em perigo de entregar-se à transcendência: como por exemplo as atividades de um masoquista ou o uso de drogas, que não são motivados por forças desejantes, mas por tentativas de territorialização de forças por demais velozes.

A noção de CsO faz parte das consequências da filosofia de Deleuze e Guattari e sua ideia de um pensamento não-transcendental, da luta contra o corpo enquanto organismo e da afirmação de uma estética do além-corpo. Essa estética de si, no entanto, não se confunde com algo a ser realizado pelo sujeito, mas aponta para duas características desse intento: o de ser um processo (tornar-se) e o de se dar a partir de uma multiplicidade, ou plano de imanência.

Esta noção de “tornar-se”, para Deleuze e Guattari, é considerada como “tornar-se menor” (1995, p. 50). Crítica aos conceitos humanistas, ela é uma aposta nas “linhas de fuga”: ao invés do homem-branco-consciente-ocidental, há de se encontrar devir-mulher, devir-animal, devir-louco. Trata-se de um nomadismo, processo de mudança dos modos de ser que ultrapassam e atravessam os órgãos fisiológicos e os “órgãos do Estado”: as estruturas sociais são, neste sentido, corpos orgânicos a serem invadidos por forças de resistência. Nas palavras de Artaud (1985), a proposta do “Corpo-Sem-Órgãos” é:

(...) um protesto contra a ideia separada que se faz da cultura, como se de um lado estivesse a cultura e, do outro, a vida; e como se a verdadeira cultura não fosse um meio apurado de compreender e de exercer a vida. (idem, p.18)

Nesse sentido, através da noção de “corpo sem órgãos”, Deleuze traz à tona uma perspectiva crítica em relação ao corpo social, invertendo a tese de que o organismo é anterior ao corpo. A proposta é a de um corpo social como experiência primeira, como experiência por excelência, como um corpo-sem-órgãos, corpo imanente à vida. O CsO visa à decomposição da semiótica mista que combina significância e subjetivação, encarados como procedimentos de comparação e apropriação que asseguram uma política de inclusão diferencial que ignora a alteridade e que define, segundo os autores, o racismo europeu. (Deleuze; Guattari 2005)

Da mesma forma, em *O Anti-Édipo* (Deleuze e Guattari, 1976), o “plano de imanência”, plano de resistência, excede a qualquer interiorização e invade as existências determinadas exigindo mudança, subsumindo as diferenças e distâncias entre o campo individual e o campo social. Como no comentário de Peixoto Junior:

Traçado esse plano de imanência e consistência onde se agenciam e “reagenciam” todas as interioridades, os territórios não mais se fecham em essências mutáveis e definitivas, mas passam a ser invadidos por fluxos de metamorfose provenientes de diferentes lugares, os quais implicam em experimentações que exigem novas configurações tanto para a subjetividade quanto para a comunidade. (Peixoto Junior, 2008, p.101)

Desta maneira, o campo das lutas sociais inclui as dimensões desejantes e afetivas, e torna possível pensar o enriquecimento das discussões no campo da clínica a partir de questões que dizem respeito ao plano da cultura. À cultura são trazidas as questões da afetividade e da produção desejante, e ao campo da Psicanálise, por exemplo, é trazida a dimensão ético-política da crítica da cultura como exigência de modificação nos campos teórico-práticos da clínica. Na medida em que o corpo social encontra-se a ponto de se apresentar como um corpo organicizado, o campo da Psicanálise deveria considerar cada vez mais a corporificação das questões dos “sujeitos”. No entanto, essa corporificação não é mais representativa, ou simbólica, ela parece ser de outra ordem.

Na tentativa de superação das dicotomias, no prefácio de *O Anti Édipo* (1976), ao comparar esta análise com as análises tradicionais marxistas e freudianas, Foucault atribui a Deleuze “o mérito (...) de contrapor-se a uma tendência majoritária (...) a tratar de forma radicalmente distinta o campo das lutas sociais e o domínio das produções desejantes.” (Peixoto Junior, 2008, p.100), através de uma filosofia que aposta em uma dimensão que escapa a qualquer captura pelas práticas de saber-poder. Este “Fora imanente”, ou “Fora dentro”, inclui o paradoxo da experiência no âmbito da questão da corporeidade e, a partir desta abertura, surgem saídas possíveis para um futuro também imanente ao presente.

A prática ético-estético-política de transformação de experiências traumáticas em novos modos de existir seria uma batalha que se basearia em uma noção de corpo que é, ao mesmo tempo, individual e social. Mais do que nunca, o domínio da experiência caracteriza-se pela temática do investimento no corpo, da realidade corpórea que é tão característica do traumático: uma defesa compensatória, que visa

tornar a dor algo inegável, dizível e visível, ao contrário do mundo de representações em falência.

Nas tentativas de controlar a vida em vez de potencializar suas forças afirmativas, Foucault (1984) demonstrou como o sistema capitalista gerou tecnologias capazes de disciplinar e mortificar os corpos, o que resultou em um domínio que captura as forças corporais em prol da alimentação do próprio sistema, em detrimento da vida que os compõe:

Operando um aprofundamento cada vez maior de suas zonas possíveis de intervenção e passando a atuar sobre tudo o que se refere à vida – não para potencializar suas forças afirmativas, mas para controlá-las e fixá-las em um território que facilitasse a gestão de suas virtualidades – o poder caminhou a passos largos para a sua forma mais avançada, a qual acabou por se configurar no biopoder tal como ele se apresenta na atualidade. (Peixoto Junior, 2008, p. 102)

A superfície vital do corpo, composta contingencialmente de forças imanentes do Fora através da porosidade e de microfissuras que a caracterizam, é passível de ser invadida por forças de transformações imprevisíveis. Mas, e quando o poder parece investir até as modalidades mais ínfimas e imperceptíveis? Forças minoritárias, porém altamente revolucionárias, as “linhas de fuga” são afirmações da diferença que escapam às tentativas de controle, de fixação e dos modelos de interioridade. No entanto, e quando essas linhas de fuga se transformam em um aparente “desejo de ser assim”, quando o processo traumático aparece, não como catástrofe externa, óbvia, mas em sua modalidade travestida de vida “comum” indiferenciada?

Trata-se de um processo em construção, ainda e sempre inacabado. Essas “linhas de fuga”, como nos alerta Deleuze (1988), sempre podem ser recapturadas pelo biopoder. A vida em seu poder de resistência sempre corre o risco de ser neutralizada por práticas de saber-poder vigentes que transformam modos de vida revolucionários em algo naturalizado, pré-estabelecido. Entretanto, ainda é no campo do biopoder que a batalha deve ser travada: seja quando “tudo pareça estar terrível”, ou “pareça estar terrivelmente bem”. Assim, as concepções de catástrofe e de trauma devem ser consideradas no sentido mais cotidiano e apostar na modificação das práticas que a produzem e as mantêm.

Ao se referir a Peter Pélbart (2003) e sua conclusão de que a vida, impossibilitada de ser definida em termos unicamente biológicos, passa a incluir a sinergia coletiva, Peixoto Junior (2008) comenta:

Nestes termos para além do biopoder sobre a vida, deparamo-nos com uma biopolítica entendida como potência da vida. Isso significa que, se o poder sobre a vida atingiu uma dimensão nunca vista anteriormente, é também nele que a potência da vida pode se revelar de maneira inédita. Aquilo mesmo que o poder investe - a vida - torna-se, precisamente, o território de ancoragem da resistência a ele, em uma reviravolta inevitável. (Peixoto Junior, 2008, p. 104)

Deleuze (2002) define um mundo abundante em “individuações impessoais”, ou “singulares pré-individuais”, caracterizando a afirmação de um pensamento que recusa tanto a percepção do sujeito como consciência, quanto a partir da perspectiva de um campo transcendental indiferenciado. No domínio do corpo, trata-se de tornar esse corpo eminentemente social, ou seja, de criar uma nova noção de corpo, nem individual ou social.

Essa diferenciação explicitada por Deleuze é de fundamental importância para que o conceito de experiência não se confunda com nenhum fundo transcendental, separado. Porque a noção de experiência, tal como analisamos aqui, é marcada pelo processo de diferenciação que advém do contexto cultural de catástrofe. A noção de experiência passa a ser, em determinado contexto histórico cultural do nosso mundo ocidental, impossível de ser tomada sem o impacto da crise da representação e do rompimento com a dimensão de compartilhamento da experiência: não se trata de retomar uma experiência anterior, passada ou metafísica, nem de buscar uma experiência futura e transcendente. Nesse sentido, recorreremos novamente a Peixoto Junior (2008):

De um lado, teríamos o pensamento metafísico determinando de forma natural o Ego supremo como aquele que caracteriza um Ser infinita e completamente determinado por seu conceito, necessariamente individuado, rejeitando o não-ser – relegado à irreabilidade – e delegando às individualidades finitas realidades radicalmente limitadas. Do outro, encontraríamos um pensamento transcendental que prefere a forma finita da pessoa, determinando esse Eu superior como elemento que opera a permutação Homem-Deus, com o qual o pensamento ocidental se contentou durante tanto tempo. Ambos os casos nos deparam apenas com singularidades aprisionadas no campo da representação, humana ou divina. (Peixoto Junior, 2008, p. 107)

Se o trauma contemporâneo rompe o paradigma da representação diante da catástrofe, é a noção de sujeito que, por depender da dominação de uma existência transcendental, é invadida por forças de metamorfose violentas. Deleuze esclarece o significado da “anarquia coroada” em Nietzsche: “nem Deus, nem homem” (Deleuze,

2002, p. 190 apud Peixoto Junior, 2008, p. 105). Com a morte de Deus e a morte também do homem deste tempo, através da abertura para o “Além-do-homem” (*Übermensch*) (Nietzsche, 2002) ou para novas formas de ser, a criação de uma nova noção de experiência exige prudência. O CsO não teria o poder de resistência, caso se tornasse um “algo a ser”, uma “decisão”, nem uma espécie de “suicídio”.

A morte da primazia do organismo sobre o corpo segue a tentativa de abertura do corpo através de furos, orifícios e porosidades que o tornam parte intrínseca do corpo social, em uma relação diferenciada da constituição de um “eu”. Assim, trata-se de uma nova dimensão da experiência que se faz singular e plural simultaneamente. Mas ela é, acima de tudo, imanente. Ela é futura justamente porque já é presente, no sentido de uma “experiência do porvir” que já é corpo. Essa experiência que ultrapassa a noção do corpo como organismo é tal qual nos afirma Deleuze: “uma” vida. Uma vida qualquer, não uma vida de “todos”: porque é a diferença em jogo nas forças da vida. As noções de “corpo social” e de “experiência comum” são, portanto, problemáticas.

Se a noção de CsO parece ser a construção de um plano “comum” (no sentido da diferença) e essa construção é fundamental para a criação de uma experiência contemporânea para o que há de “porvir” no contexto da catástrofe, qual seria o sentido da frase de Deleuze, “Como criar para si um CSO”? Ou seja, seria possível a criação, individualizada ou deliberada, de um corpo social?

Na afirmação de formas de existência capazes de resistir à mortificação, e diante da ideia da difícil e indispensável tarefa de produção de um “corpo social” (em que os afetos e o desejo não sejam aniquilados) Peixoto Junior (2008, p.111) traz um outro trecho de Peter Pélbart (2003) no qual este autor se refere a, talvez, a única alternativa que possa nos levar à construção de uma noção diferente de comunidade. A tentativa de “descobrirmos comunidade lá onde não se via comunidade, e não necessariamente reconhecer comunidade lá onde todos veem comunidade” (Pélbart, 2003, p.41). A nova noção de experiência deve, portanto, transgredir, superar a separação interno/externo e tornar o questionamento a respeito do individual ou coletivo irrelevante.

Retomando a questão, a perda da primazia da organicidade parece abrir o corpo individual e torná-lo um corpo eminentemente social. Na dimensão do corpo, torna-se possível pensar uma noção de “comum”, e assim definir uma corporeidade da

experiência enquanto fruto de relações de forças. Esta corporeidade do encontro parece engendrar, e em certo sentido definir, uma noção de experiência. Constituído de uma experiência diferenciada, em que os limites são instáveis e contingentes, o “Corpo sem Órgãos” remete à perda da experiência enquanto referência subjetiva. A condição catastrófica que mata o homem e Deus traz a abertura para uma noção de experiência paradoxal, que inclui o corpo em uma corporeidade-acontecimento problemática.

Nesse sentido, se a abertura ao paradoxo permite a afirmação da corporeidade da experiência enquanto possibilidade de criação e resistência, a impossibilidade de representar também pode provocar adoecimento em forma de investimento nos corpos. Ainda estamos diante de linhas de mortificação implícitas na noção de que, sem representação não há sentido, e de que o corpo encontra-se “desamparado”, desconectado da possibilidade de, ele mesmo, criar qualquer coisa.

Isto é, os modos de existir contemporâneos parecem padecer de um “excesso corporal”, embora haja ausência de corporeidade (enquanto experiência), a tal ponto em que é impossível qualquer controle de si. Como diz Joel Birman, essa “positivação do corpo, da ação e da sensação” é acompanhada da “negativização do pensamento e da temporalidade em relação ao espaço”. (Birman, 2005, p. 102).

Neste contexto atual, parece não se tratar apenas de criar um CsO, de liberar forças intensivas, mas de lidar com elas neste mesmo plano, de gerar uma prudência ainda mais eficaz, devido ao aumento da velocidade dos processos em jogo. As práticas precisam ser repensadas; os desafios clínicos parecem exigir uma dedicação a novas maneiras de compreender e atuar, de forma a criar, senão uma nova episteme, ao menos novas abordagens. Pois, se não se trata de uma questão de ‘saber’ a experiência, remetendo-nos aqui ao campo de significação (como nos alertaria Foucault), seria, então, uma questão de ‘sentir’?

Assim como outros psicanalistas contemporâneos, Joel Birman (2005) percebe uma oposição entre a concepção de subjetividade moderna e outra chamada pós-moderna, na atualidade. Segundo Birman, trata-se da confirmação de uma mudança no modelo da subjetividade moderna descrita por Freud, em termos clínicos. Isso parece conceder ao corpo um lugar fundamental, evidenciado pelo aumento de queixas corporais trazidas aos psicanalistas, terapeutas e médicos, e através do surgimento de saberes institucionalizados.

O corpo padece de um “certo excesso”, “de uma certa intensidade” que, segundo o autor, advém da precariedade dos instrumentos de simbolização que acaba exigindo uma “descarga sobre o corpo”, sob pena de transformar-se em compulsividade (idem, p. 104).

Conforme Deleuze, esse processo parece se referir a “linhas do Fora” como “linhas de fuga” por demais velozes. É como se os corpos *per se*, padecendo de extrema individualização, tornassem-se ‘super-orgânicos’: se antes o excesso era de um “eu”, agora parece estar em jogo um “excesso corporal”. Se antes parecia tratar-se de insensibilidade, agora parece se tratar de um excesso de sensibilidade.

Esse ponto parece bastante importante do ponto de vista da dimensão traumática da experiência. Ao contrário da forma de adoecimento histórico, descrito pela psicanálise clássica, em que há algo a ser simbolizado, ou mesmo do *acting-out*, essa descarga sobre o corpo se apresenta como uma “passagem rude, grosseira para o plano da ação” (idem, p.104) que se transforma em violência e compulsão na forma das toxicomanias que visam controlar esse excesso. O mecanismo se faz presente inclusive em toda forma de consumo que participa da compulsividade atual. Quando não é possível explodir pela ação completa, explode-se através do corpo.

Birman atribui à carência de simbolização uma “experiência permanente de perda de domínio de si”, uma experiência que chamou de “desposseção”, que tem como consequência o aparecimento da depressão como grande doença contemporânea. Este excesso de sensações características de todas as formas de adoecimento contemporâneo acompanha a falência do pensamento e o empobrecimento da linguagem:

Em todas as descrições patológicas características da contemporaneidade, há algo muito curioso: o pensamento é uma instância em falência, quer dizer, seja o panicado, que não consegue pensar no que acontece, seja o deprimido, que tem um pensamento reiterativo em que a possibilidade de simbolização é nula, seja o compulsivo que age, seja no psicossomático que não reflete, há sempre nessa discussão acerca da subjetividade contemporânea uma falência da ordem do pensamento; mais especificamente, uma falência da ordem do pensamento que tem como correlato o empobrecimento da linguagem. (Birman, 2005, p. 105)

De acordo com Birman, há uma mutação importante, que se define por uma perda do poder negativizante da linguagem; poder que definirá a linguagem para Lacan e Hegel. Isso nos leva a viver, nesta ênfase sobre o corpo individual, sobre a



ação e sobre as sensações, em uma espécie de “eterno instante” característica de uma “perda do potencial temporal”.

É neste ponto que Birman situa esses modos de existência contemporâneos em uma espécie de “trauma continuado”. Incapazes de antecipar nossas vivências, as figuras do mal-estar contemporâneo estariam centradas em formas de experiências traumáticas cumulativas. Ao contrário da subjetividade moderna, em que o mal-estar estaria centrado em uma experiência de dor solipsista em um indivíduo fechado em si próprio, fechado à alteridade, marcado pela oposição e pela conflitualidade, a subjetividade contemporânea caracteriza-se pela dor sem alteridade.

Se, para Deleuze, somos levados a habitar o limite do impensável - considerando a esquizofrenia como quebra que libera as linhas de fuga, as linhas de resistência e destruição, deixando-as a céu aberto, não seriam as corporificações do traumático na contemporaneidade uma tentativa de negação da dimensão do impensável, através de um aumento de velocidade dessas linhas? As questões clínicas ultrapassam cada vez mais os limites: trata-se não apenas de pensar esses limites, mas o que há além: a criação de modos de recuperar um domínio de si que não seja uma aposta contra o movimento de afirmação da vida.

Para isso, à clínica parece urgente repensar práticas no terreno da afecção, no terreno corpóreo, para evitar que as linhas de força liberadas pelo rompimento com as estruturas representativas tomem vias cada vez mais mortificantes. Como impedir que a criação de um CsO constitua um plano suicida uma vez que apenas a vida pode resistir a todos esses mecanismos de controle (cada vez mais corporais)? Seria possível “pensar” nessa constituição como uma atitude?

A crise ética em que nos encontramos na contemporaneidade é, para Birman, uma crise da concepção de alteridade. A dimensão ética da crise da representação insere o corpo em sua mortificação animalizada, em que o estatuto do “comum” adquire significado de indiferenciação, de **ausência de um outro**. A “vida nua”, na descrição de Giorgio Agamben (2002), passa a ser característica da vida mais hodierna. É nesse sentido que a vida cotidiana caracterizada como ‘experiência subjetiva’ confunde-se com a experiência traumática: o trauma acontece, não apenas em grandes tragédias, ou em situações extremas, mas faz parte da constituição dos modos de existência característicos da contemporaneidade. A catástrofe parece romper os limites e não deixar nem “eu” nem “outro”.

Se a contemporaneidade tornou possível pensar um “corpo sem órgãos”, diante da necessidade de uma nova noção de experiência e de um novo estatuto de “experiência comum”, é porque ela traz em sua experiência de catástrofe a possibilidade de habitar o limite, de descer aos infernos ou subir à superfície sem pele dos corpos mutilados pela violência. Aqui, onde a vida cotidiana se assemelha ao campo de guerra, onde o “estado de exceção” parece impedir qualquer possibilidade de constituição de um corpo social, será possível a criação de condições para uma nova noção de experiência que potencialize as forças da vida? Esta é uma questão que surge no contexto da “catástrofe da representação”, questão contemporânea por excelência. No âmbito do corpo, como recuperar a dimensão de corporeidade afirmando a experiência, em um contexto em que o corpo, embora inflado de excessos intensivos, está a serviço de forças predominantemente mortificantes?

Essa questão faz retornar a advertência de Blanchot sobre o “pensamento do desastre”:

O pensamento do desastre, se bem não extingue o pensamento, nos deixa sem cuidado ante as consequências que possa ter esse mesmo pensamento para nossa vida, afasta qualquer ideia de fracasso e de êxito, substitui o silêncio ordinário, aquele a que falta a palavra, por um silêncio distinto, distante, no qual o outro é o que se anuncia calando. (Blanchot, 1990, p.18)

Seria o “pensamento do impensável” resquício e consequência do desastre em que o silêncio caracterizado como ‘falta de palavra’ passa a ser um ‘excesso sem-limites’, em que a própria palavra “silêncio” torna-se, levada ao limite, inexistência?

No esteio da pergunta acima, Agamben já chama atenção nas primeiras páginas de *Homo Sacer* (2002) para aquilo que ele considerará o limite das investigações de Foucault: o fato de que não tenham levado em conta as análises de Hannah Arendt, desenvolvidas em *A Condição Humana* (1958), sobre o *homo laborans* e sobre a vida biológica como o que vem ocupar o centro da cena política moderna. Para Arendt (1958), o primado da vida natural em relação à ação política era a chave para a compreensão da decadência do espaço público na sociedade moderna. Quando o poder torna-se biopoder, a cultura torna-se também ausente de espaços sociais e passa a ser uma “cultura do corpo”. Mas, ausente de seu aspecto social, político, ético, esse corpo social não é cultura, ele não é, na realidade, social.

Seria um espectro do próprio desaparecimento do homem, ou seja, o “desastre” feito corpo?

Como em Blanchot, que, em sua análise sobre os fragmentos de Nietzsche, revela o questionamento que permanece em suspenso sobre o desaparecimento do homem:

O homem desaparece. É uma afirmação. Mas essa afirmação se desdobra imediatamente na pergunta, O homem desaparece? E o que nele desaparece, a desapareição que ele leva consigo é que o leva, libera o saber, libera a linguagem das formas, das estruturas ou das finalidades que definem o espaço de nossa cultura? (Blanchot, 1973, p.49)

Haveria, neste sentido, uma “linguagem do desastre” ou um habitat nos limites da linguagem em que a estrutura se destrói, na modernidade. Essa “liberação”, como coloca Blanchot, torna a angústia algo impensável, pois liberta a linguagem de sua referência humana. Com a vida biológica no centro da cena moderna, a destruição da linguagem torna a linguagem eminentemente biológica. Uma linguagem-corpo que habita os limites da linguagem a ultrapassa, também é passível de mortificação em forma de biopoder, na medida em que sua transmissibilidade é silenciada.

A impossibilidade do corpo social é revelada a partir da destruição de qualquer estrutura, linguística ou formal, pois a referência humana ou supra-humana, não aparece mais no âmbito representativo. O corpo biológico aparece então apenas como sintoma - não um sintoma como uma referência, mas como evidência de um “desastre”, nos termos de Blanchot. Desastre que torna o corpo social desconexo em existências incomunicáveis e nos faz questionar suas condições de possibilidade.

Retornando à questão inicial exposta no primeiro capítulo, se a exigência de representação, no contexto traumático, traz implicitamente sua impossibilidade, a construção de novas maneiras de pensar não acontece antes da construção de novas condições da capacidade de pensar. Diante disso, a construção de uma noção de “comum” no campo da cultura remete-nos à necessidade de um “nível transmissível” na linguagem, como início da criação de condições de possibilidade de existência, de alteridade e, por isso, da dimensão relacional no campo pré-linguístico. Mas, e quando o “comum” é enterrado no contexto da instituição da morte como única possibilidade de vida?

## 2.4

### **A politização da vida nua a partir de Foucault e Hannah Arendt: Agamben e as práticas totalitárias**

Remeter à noção de “comum” como possibilidade de um ‘corpo social’ enquanto laço político é algo nostálgico que parece acompanhar o próprio conceito. O conceito de “comunidade” parece ser uma condição de possibilidade do pensar na medida em que se conecta à dimensão da experiência, tornada coletiva, e remete a um retorno a uma convivialidade arcaica, em que o próprio problema do pensamento seria desconhecido. O “comum” como algo perdido é referido por Peter Pélbart (2003):

A cada momento de sua história ele (o Ocidente) se entrega a uma nostalgia de uma comunidade perdida, desaparecida, arcaica, deplorando a perda de uma familiaridade, de uma fraternidade, de uma convivialidade (Pélbart, 2003, p. 32).

No contexto da catástrofe, esse “sonho nostálgico” dá lugar a uma radicalidade. O “comum” não apenas é sentido como impossível, mas como indesejável. Qualquer proposta de constituição social que remeta a padronizações, a modulações do comportamento que excluam a dimensão da diferença, traz o retorno inviável ao projeto moderno de normatização dos indivíduos.

No tempo em que vivemos, o desafio parece ser exatamente habitar os limites, desafio que implica muitos perigos. Pois viver nos limites da existência significa que, como diz Pélbart, “mesmo quando tudo vinga, é o limite tênue que separa a construção do desmoronamento” (idem, 2003, p. 146).

A existência que habita o limite é inerente às modificações políticas que radicalizam cada vez mais o biopoder. Desde o surgimento do biopoder, conceituado por Foucault, as sociedades passaram por modificações que são caracterizadas por modulações flexíveis e aperfeiçoáveis dos mecanismos de poder.

As sociedades de controle – tal como aponta Deleuze (1992b) a respeito da “evolução” a partir das sociedades disciplinares, em que o corpo social era confinado em dispositivos como as escolas, fábricas, hospitais e prisões – continuam a engendrar seus mecanismos no dia a dia e na captura de nossas sensações e sentimentos mais íntimos. Para Pélbart, o biopoder envolve na verdade uma tecnologia de dupla face:

(...) por um lado as disciplinas, as regulações, a anátomo-política do corpo, por outro a biopolítica da população, a espécie, as performances do corpo, os processos da vida (...) Ao lado do sujeitamento dos corpos através das escolas, colégios, casernas, ateliês, surgem os problemas da natalidade, longevidade, saúde pública, habitação, imigração. Ainda separadas no início, a disciplinação dos corpos e a regulação da população acabam confluindo (Pélbart, 2003, p. 57).

Para Hardt & Negri (2001), as sociedades de controle são aquelas nas quais “mecanismos de comando se tornam cada vez mais ‘democráticos’, cada vez mais imanentes ao campo social, distribuídos por corpos e cérebros dos cidadãos” (idem, p.42). Esses mecanismos, atualmente comandados por um “Império” de potências internacionais (principalmente pelos Estados Unidos) faz pensar no “comum” tal como está em jogo no processo de globalização: utilizando termos como “liberdade” e “igualdade” este Império visa o estabelecimento de uma homogeneização, muito útil aos mecanismos de controle dos modos de existência, cada vez mais voltados ao consumo e à massificação.

No entanto, ao colonizar e interligar de maneira cada vez mais profunda um número maior de aspectos da vida, o Império estaria na realidade, segundo Negri, criando a possibilidade de um novo tipo de democracia. Convergindo numa comunidade globalmente interligada em redes, diferentes grupos e indivíduos podem associar-se em fluidas matrizes de resistência; deixando de constituir “massas” silenciosas e oprimidas, podem formar uma “multidão”, com o poder de forjar uma alternativa democrática à atual ordem mundial. Em relação à noção de “comum”, Negri (2004) aborda o campo das lutas e resistência biopolítica a partir do conceito de “multidão”.

Diferente da figura moderna de “povo”, que Negri (2004) identifica como uno, homogêneo, ele propõe como figura da coletividade contemporânea a “multidão”, que é múltipla, heterogênea: referindo-se à “multidão” como conjunto de forças, e não de indivíduos. Ao contrário da noção de conjunto social como uma soma de indivíduos, definidos pela separação em relação ao todo, Negri pensa a multidão como composta por múltiplas singularidades: “A singularidade é o homem que vive na relação com os outros, que se define na relação com o outro. Sem o outro ele não existe em si mesmo” (idem, p. 2).

Conceito que se refere à potência criativa dos indivíduos, à cooperação e aos desejos que propiciam resistência e transformação, numa era em que a soberania dos

Estados-nação entrou em xeque e a guerra tornou-se global, o conceito de multidão aposta em uma saída para a constituição de uma experiência de laço social que potencialize as forças da vida. É a multidão que trava as lutas biopolíticas, que resiste e produz independentemente da sua relação com o capital. O biopoder visa controlar a multidão e é nesse lugar que acontecerão as tensões, os embates e as produções de poder.

No entanto, a radicalidade da experiência atual nos coloca diante da dificuldade de aceitação de qualquer solução, embora a esperança tenha sempre acompanhado a busca de um “comum”. E esta radicalidade tem como ápice o surgimento dos campos de concentração, dos grandes estados totalitários, como analisa Agamben (2002). É através dos apontamentos de Hannah Arendt que é possível vivenciar o horror da “catástrofe” como precaução e como metodologia para a criação de novas formas de existir.

Para Agamben (2004), a limitação na obra de Foucault está em não haver considerado as análises de Hannah Arendt (1958) sobre o surgimento do poder totalitário. Através da arqueologia do saber, Foucault não chegou a investigar as áreas por excelência da biopolítica moderna: as consequências e as condições de surgimento dos campos de concentração. Caso tivesse levado em consideração as teses de Arendt, talvez Foucault tivesse conseguido o que a autora, em sua época, não conseguiu: pois Arendt, embora tenha compreendido que o primado da vida natural em relação à ação política era a chave para a compreensão da decadência do espaço público na sociedade moderna, não ligou este fato às análises posteriores que realizou sobre a vida nos campos de concentração.

A noção de “biopolítica” aparece no primeiro volume da *História da Sexualidade* (1976), que se intitula “A vontade de Saber”, publicado em 1976. Nessa obra, Foucault faz referência à passagem da Política de Aristóteles que define o homem como animal político (*zôion politikón*): “Durante milênios, o homem”, afirma Foucault, “permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivente e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal em cuja política está em questão a sua vida de ser vivente” (idem, p.134). Mas a radicalidade desse fato, que Arendt explicitou em seus trabalhos sobre o totalitarismo, não foi evidenciada por Foucault em suas hipóteses sobre o poder.

No horizonte dessas questões, herdadas tanto de Foucault quanto de Hannah Arendt, Agamben buscará investigar aquilo que, não mais nos termos apenas de Foucault (biopolítica), mas em seus próprios termos (politização da vida nua), constitui “o evento decisivo da modernidade, que assinala uma transformação radical das categorias político-filosóficas do pensamento clássico” (Agamben, 2004, p.3).

Agamben (2004) parte para o desenvolvimento desta questão referenciada por Foucault, para exprimir seu pensamento em *Homo Sacer*. A fim de cumprir essa lacuna que as análises foucaultianas do biopoder também não puderam preencher, Agamben busca investigar como a política torna-se “politização da vida nua”, em que “nazismo e fascismo, que haviam feito da decisão pela vida nua o critério político supremo, permanecerão desgraçadamente atuais”. (idem, p. 20)

É nessa precaução crítica de Agamben que pretendemos construir uma noção de experiência como singularidade, multiplicidade - tal como o conceito de multidão de Negri (2004) - que seja a condição de possibilidade para a potência da vida. No entanto, essas experiências, nos “limites do inexperienciável”, só podem reinventar-se impelidas pelo contexto contemporâneo do questionamento sobre o trauma:

Existem, portanto, certas experiências que não nos pertencem, que não podemos dizer (nossas), mas que, justamente por isso, porque são, precisamente, experiências do inexperienciável, constituem o limite último ao qual pode lançar-se a nossa experiência em sua tensão para a morte. (Agamben, 2005, p. 50)

É na experiência mesma com o traumático que se dá a invenção: é no contexto da vida nua que a criação é possível. O que nos aponta Agamben é o desafio diante de um contexto sócio-político que permite a deliberação da inexistência como modo de existência por um poder que pode decidir sobre a vida e a morte. O surgimento do “homo sacer”, figura que habita um limiar indefinível entre a vida e a morte, uma “pessoa que é simplesmente posta para fora da jurisdição humana sem ultrapassar a divina”, “uma vida humana matável e insacrificável”, aquela que constitui “o conteúdo primeiro do soberano” (idem, 2004, p. 91), verifica-se como modelo de inexistência contemporâneo.

É a impossibilidade de existência que cria um ser que habita o limiar e é essa impossibilidade que confrontamos ao pensar em práticas totalitárias. O “homo sacer” é “a figura originária da vida presa no bando soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a dimensão política” (idem, p. 91).

Não se trata da “simples vida natural” (a “*zoé*”, pela distinção grega em relação a *bios*) ou da simples “animalização do homem”, segundo Foucault, mas da “vida exposta à morte” (a vida nua ou vida sacra): “elemento do poder originário” (idem, p. 96). Para Agamben, o bando é remetido à própria exclusão do conjunto social que o caracterizava e “é deixado à mercê de quem o abandona, ao mesmo tempo excluído e incluído, dispensado e, simultaneamente, capturado.” (idem, p. 116). O que caracteriza aquilo que Agamben chama de “bando” é que ele carrega tanto a “insígnia da soberania” (que o “baniu”) quanto a “expulsão da comunidade”.

Segundo Agamben, é através da estrutura de “bando” que devemos, hoje, reconhecer a constituição do poder político e dos espaços públicos. Justamente por ter se tornado uma biopolítica, a política pode se constituir, a exemplo dos campos de concentração, uma “política totalitária”. Nesse sentido, o Estado, na radicalidade de sua atuação possível, transforma o “Estado de Direito” em um “Estado de Exceção”. Esse é definido como o horizonte de um “tudo se pode” por parte da autoridade, um poder sem limite, ao qual nada se excetua. Por contraditório que possa parecer, o estado de exceção funda-se na suspensão do inviolável, da intimidade corporal:

Esta estrutura de bando que devemos aprender a reconhecer nas relações políticas e nos espaços públicos em que ainda vivemos. Mais íntimo que toda interioridade e mais externo que toda estraneidade é, na cidade, o banimento da vida sacra. Ele é o *nómos* soberano que condiciona todas as normas, a espacialização originária que torna possível e governa toda localização e toda territorialização. E se, na modernidade, a vida se coloca sempre mais claramente no centro da política estatal (que se tornou, nos termos de Foucault, biopolítica), se, no nosso tempo, em um sentido particular realíssimo, todos os cidadãos apresentam-se virtualmente como *homines sacri*, isto somente é possível porque a relação de bando constituía desde a origem a estrutura própria do poder soberano. (Agamben, 2004, p. 117)

No reconhecimento da estrutura social como estrutura totalitária, Agamben atenta para a despolitização moderna e para a perda da liberdade de viver. Nós podemos pronunciar muitas palavras, mas podemos falar? Existe condição para a fala, que seria um fundo de compreensão que testemunhasse a existência de alguém?

Nos campos de concentração, quem está dentro morre e não pode testemunhar. A vida foi retirada de qualquer noção de comunidade, pois foi incluída no bando. Bando que constitui o reverso da própria comunidade, sua condição de existência. Ao citar a figura do Muçulmano nos campos, Agamben se refere à sua incapacidade de ação, à sua indiferença:



Tudo já lhe é tão indiferente, que não tenta fugir ao trabalho e às pancadas, nem procurar comida. Executa todas as ordens que recebe; é provável que, quando for enviado à morte, ele vá com essa mesma absoluta indiferença. (Agamben, 2004, p. 42).

Agamben refere-se ao muçulmano como “incomunicável”, porque “interiormente oco” (idem, p.41), pois este é o objetivo supremo do biopoder, sua origem e seu destino. A ambição suprema do biopoder é:

(...) realizar no corpo humano a separação absoluta do zoé e do biós, do muçulmano e da testemunha, do vivente e do falante. (...) Pois não é mais a vida, não é mais a morte, é a produção de uma sobrevivência modulável e virtualmente infinita que constitui a prestação decisiva do biopoder de nosso tempo. (Agamben, 2004 apud Pélibart, 2006, p. 15)

Nesse ponto, recorremos a Hannah Arendt na medida em que, segundo Francisco Ortega, a fenomenologia arendtiana e a genealogia foucaultiana “convergem na desconstrução da subjetividade e da tradição política ocidental, na procura de novas formas de subjetividade e ação”. Com o objetivo de diagnosticar o estatuto da experiência contemporânea, esses autores “visam a desenvolver estratégias ante a despolitização dos sistemas totalitários e da sociedade de massas (Arendt), ou ante as modernas práticas subjetivantes, disciplinas e biopoder (Foucault)” (Ortega, F., 2001, p. 84).

A análise de Arendt referente ao esvaziamento do coletivo como uma consequência do investimento na “vida natural do homem” tem como pontos importantes algumas modificações fundamentais com relação à descoberta do ponto arquimediano fora da terra e à dúvida cartesiana que marcou o ponto inicial de um processo de alienação do mundo que jamais se deteria e que fundaria uma cultura baseada no desespero. Este desespero, qualificado e observado como reação da filosofia frente à nova situação do mundo, foi exatamente aquilo que levou à dúvida que influenciaria sobremaneira a tradição filosófica moderna:

(...) a dúvida cartesiana que fundou a filosofia moderna — essa ‘escola de suspeita’, como Nietzsche a chamou alguma vez — e que levou à convicção que, ‘de agora em diante, a morada da alma só pode ser construída na sólida fundação do mais completo desespero. (Arendt, 1981, p. 273).

Por consequência da interiorização do sujeito, o esvaziamento do espaço político teve como contrapartida um maior investimento no interior dos corpos. O ceticismo corrosivo inserido pela dúvida cartesiana impede de pensar em termos universais e absolutos, ou seja, impede a “comunidade” do pensamento em termos de compreensão e até a discussão em termos políticos. Em vez da antiga dicotomia entre o céu e a terra, temos agora outra entre o homem e o universo, ou entre “a capacidade de compreensão humana e as leis universais que os homens podem descobrir e manusear sem jamais compreendê-las” (Arendt, 1981, p. 283). Nesse sentido, a crise para Arendt é, aqui, crise de representação:

As perguntas específicas devem receber respostas específicas; e se a série de crises que temos vivido desde o início do século pode nos ensinar alguma coisa é, penso, o simples fato de que não há padrões gerais a determinar infalivelmente nossos julgamentos, nem regras gerais a que subordinar os casos específicos com algum grau de certeza. (Arendt, 2004, p. 7).

Posteriormente, a partir das análises de Agamben (2004), cresce a importância dos relatos de Arendt sobre os campos e sobre o ponto de vista daqueles que protagonizaram massacres e foram julgados. À impossibilidade do comum, aqui, segue-se a lógica totalitária como resposta imediata ao desespero da incerteza e da perda do espaço político. O totalitarismo, como nos mostra Agamben, revela em seu ápice a estrutura mortificante da lógica política vigente, escondida nos meandros cotidianos da “politização da vida nua”.

O poder soberano potencializa o “comum” “igualitário” para aparentemente aplacar o desespero da população. Durante a Segunda Guerra Mundial, os partidários de Hitler acreditaram que o antissemitismo poderia ser o denominador comum capaz de unificar a Europa, no entanto, o terror já dominava. Em alguns Estados, o Holocausto foi devastador; na Romênia, até a SS ficou perplexa com os horrores provocados pela população. Os nazistas chegaram a intervir para salvar judeus da barbárie, em favor de um assassinato “civilizado”. A criação da chamada “Solução Final”<sup>8</sup>, embora não tenha acontecido em todos os lugares (Arendt, 2001, p.254), foi uma solução higiênica para apressar o extermínio.

---

<sup>8</sup> A “Solução Final” ou “Solução Final da Questão Judaica” (do alemão *Endlösung der Judenfrage*) refere-se ao plano nazista de genocídio sistemático contra a população judaica durante a Segunda Guerra Mundial. O termo foi criado por Adolf Eichmann, oficial alemão capturado, julgado e executado pelas autoridades israelenses em 1961-62. A implementação da Solução Final é considerado

Quando o Estado e suas leis são assassinos, poderá haver um julgamento individual? A permissão de matar significa muito mais que atos de uma consciência: são indícios de que a vida já havia sido perdida. Na análise sobre a questão dos judeus, Arendt lembra que esses nunca deixaram de representar a "nação dentro de outra nação" (Arendt, 2000, p.54). Relacionado à intolerância com relação a qualquer diferença, o ideal "comum" de uma nação unificada transforma-se em máquina de morte para aqueles que representavam os "visitantes indesejados". Antes do extermínio, medidas legais se incumbiam de retirar todo e qualquer direito à vida daqueles que iam aos campos de concentração. A afirmação da "igualdade" disseminada pela Revolução Francesa transformou o estrangeiro em algo demoníaco: "A sociedade, constantemente à espreita do estranho, do exótico, do perigoso, finalmente identifica o refinado com o monstruoso e se prontifica a admitir monstruosidades" (idem, p.104). A sociedade, naquele momento, estaria pronta a purificar-se do mal, reconhecendo abertamente os criminosos para publicamente cometer os crimes.

A construção de um "comum", nesse sentido, refere-se a um corpo social vazio, tomado por forças mortificantes. Paradoxalmente às imagens que conhecemos do exército alemão, "todos em um", na formação perfeita para o combate, vemos a ausência de qualquer existência política. Nas palavras de Hitler: "(nossos partidários) são uniformes não apenas nas ideias, mas até a expressão facial é quase igual. Vejam seus olhos [...] e ficarão sabendo como cem mil homens podem tornar-se um só" (idem, 2000, p.468). Segundo Arendt, o esvaziamento do campo político decorreu da atomização dos indivíduos, pois "O isolamento de indivíduos atomizados constitui a base para o domínio totalitário" (idem, p.457).

Este isolamento produz uma espantosa existência de "excesso-vazio de si", em que a culpa ou concernimento desaparecem, não devido a uma estruturação individual, mas devido à ausência das condições políticas de viver. Ao pensar nos crimes hediondos, os assassinos, de acordo com Arendt, ao invés de: "Que coisas horríveis eu fiz!", podiam dizer "Que coisas horríveis tive de ver na execução de meus deveres!" (Arendt, 2001, p.122).

---

um dos aspectos mais hediondos do Holocausto, resultado do pensamento nazista de que os judeus eram um problema na sociedade e por isto deveriam ser eliminados.

Eichmann, portanto, era um homem inegavelmente obediente. Longe de um ser assustadoramente monstruoso, seus relatos revelam uma pessoa vulgar. Para Arendt, a existência desse tipo de configuração social inaugura uma radicalidade na cultura, o ápice da alienação em relação à própria possibilidade de viver. "Se isso é banal e até engraçado, se nem com a maior boa vontade se extrai qualquer profundidade diabólica ou demoníaca de Eichmann, isso está longe de ser lugar-comum" (Arendt, 2001, p.311).

Para Arendt, o totalitarismo instaura um modelo de dominação inédito, que não pode ser compreendido pelos sistemas de pensamento anteriores e não pode ser julgado da maneira como os julgamentos tradicionais são. Isso porque o totalitarismo rompe com a própria noção de pensamento, através do rompimento das condições mínimas de viver. Esse evento histórico marca uma descontinuidade, uma ruptura na experiência moderna. No campo político, arruína todas as relações entre os homens, assim como a autocompulsão do pensamento ideológico destrói toda relação com a realidade. Nas palavras de Arendt:

A dominação como um fato estabelecido que, em seu ineditismo, não pode ser compreendido a partir das categorias usuais do político, e cujos "crimes" não podem ser julgados por padrões morais tradicionais ou punidos dentro do quadro de referência legal de nossa civilização, quebrou a continuidade da história ocidental. A ruptura em nossa tradição é agora um fato acabado. Não é o resultado da escolha deliberada de ninguém, nem sujeita a decisão ulterior. (Arendt, 1972, p.54)

Diferente dos massacres de guerra, em que a morte pertence àqueles que sepultam seu passado como resultado de lutas, mesmo que injustas, Arendt designa o Holocausto com a magnífica expressão de "massacre administrativo" (2001, p.311), em que todas as instituições de um Estado estão articuladas no empenho comum e orgulhoso de oferecer um massacre higiênico. Os judeus não eram inimigos, eram "estranhos". Processos e petições correm para que o direito de matar seja exercido, mas, além disso, para que o estrangeiro possa ser banido e possa levar com ele a insígnia do poder que o banuiu.

O caráter novo e assustador desse empreendimento, segundo Arendt, não é a negação da liberdade ou a afirmação de que a liberdade não é boa nem necessária para o homem. É a exigência de sacrifício da liberdade dos homens para o desenvolvimento histórico, cujo processo só pode ser impedido pelo homem quando este age e se move em liberdade (Arendt, 1999, p. 51). Além da função econômica, os

campos de concentração tinham como objetivo eliminar os aspectos humano, político e moral, e tornar as vítimas parte de todo o processo.

A relativização do mal é diluída na lógica da discussão legislativa e da perícia científica. Para além da banalização do mal ou da violência, trata-se mesmo, talvez, de duvidar se a Solução Final mereceria a caracterização de “violência”, porque a violência é uma força afetiva, destrutiva, irruptiva, mesmo que precise ser dosada na economia da vida; mas a “politização da vida nua” é, em si, algo notoriamente espantoso.

Sobre as “figuras do mal”, a modernidade já enunciava sua face decepcionante. Enquanto a perversão é subversão da própria regra, e se mantém como tal, o mal em jogo no totalitarismo deve ser considerado de outra maneira, já que, quando o mal é a regra, é instituído, instaura-se outra operação.

Em meio à experiência catastrófica de Auschwitz, poderemos ainda educar as crianças a serem obedientes? A desconfiança na estrutura acaba por se confirmar quando ela, arbitrariamente, toma a vida em troca de nada.

Quando a lógica totalitária adquire os moldes do consumo de forma avassaladora, a vida “comum” se transforma em campo marcado pelo “consumo do outro”, por uma alteridade engolida, e o imperativo é sentir-se cheio, pleno de excessos.

O corpo social, assim como o corpo dos indivíduos, encontra-se repleto de intensidades, sensações que devem pulsar o tempo todo. Estranho corpo que pulsa sem ninguém estar ali, tantas angústias e ansiedades, para quê? O desespero citado por Arendt torna-se compulsão “comum” a serviço de forças mortificantes.

Enquanto pensamos sobre a experiência catastrófica, vemos explodir aqui e lá conflitos de todos os gêneros: guerras civis, guerras no contexto do tráfico, guerras por riquezas internacionais. Porém, nenhuma dessas guerras é a mesma depois de Auschwitz, já que podemos estar infelizes, não porque algo ocorreu, mas justamente por estarmos apenas “cumprindo nossos deveres”.

Neste ponto, ouvimos ecoar a questão sobre a construção de um “comum” como um som frio e longínquo, sob o fundo de descrédito e de alguma irritação. A desesperança que advém do desespero, segundo Arendt. Um desespero que tornou-se, sob inspiração de Auschwitz, o único “comum” possível.

A construção de um “comum” deve advir exatamente da ausência de conteúdo, de regras ou deveres, em um confronto aberto e corajoso com a alteridade. Com seu direito ao ódio, à raiva, ao medo e ao desejo, os limites devem surgir de estruturas diversas, contingentes, no âmbito do “comum” relacional, com sua eterna exigência de pequenas e sempre situacionais regulações. A questão do “comum”, no sentido em que coloca o problema da construção de suas condições de possibilidade, parece excluir qualquer dimensão que não seja afetiva. Antonio Negri (2009), ao pensar a questão da biopolítica em debate sobre a guerra que envolveu o presidente americano George W. Bush, fala do amor em seu caráter impessoal, insistente, contraditório e criativo:

O amor é uma força de cooperação, de solidariedade. A grande força humana que constrói civilização. E a civilização não é a força da violência, mas sobretudo do amor e da solidariedade. São conceitos totalmente laicos, próprios. Não há um a priori, transcendental: são realmente formas de vida, como as pessoas se organizam, constituem sua sociedade e se juntam. Não é o amor cristão, nem burguês: é o amor enquanto força imanente e ontológica, quer dizer, construída do ser. (Negri, A., 2009)

A dimensão amorosa, sob o contexto da catástrofe, adquire um sentido único, contemporâneo, que merece ser afirmado em sua novidade, porque o amor a que se refere Negri não é um amor pulsional, pois o contexto em que este conceito fez sentido parece ter desistido de pulsar.

Será possível falar de amor em tempos de “catástrofe”? Resistente à ingenuidade do termo, o cotidiano das relações parece carecer de algo ainda mais fundamental, porque, se não é possível um amor sem outrem, como fazer surgir uma dimensão de alteridade onde não existe amor?

A oscilação entre a profunda descrença e o surgimento surpreendente da força de sobrevivência aparece como pêndulo triste e repetitivo. Mas não seria esta oscilação inerente à experiência catastrófica? Não seria este o início de uma insistência que, depressiva, maníaca ou “somatoforme”, não nos permite esquecer que, em algum lugar, estamos vivos? Se a filosofia não pode perguntar, em tempos de catástrofe, porque suas palavras caíram no silêncio, no ridículo ou na impropriedade, qual seria então a função do pensamento nos limites do impensável?

Retomamos neste ponto a singular contribuição de Arendt que, sob a influência do conceito de *thaumadzein* de Platão (espanto maravilhado frente a tudo o que é como é), insere a dimensão ética e política na filosofia. Dimensão essa que

advém, não do cumprimento dos deveres ou da responsabilidade social, mas da afecção mais insistente e incômoda, “pois do que o filósofo mais sofre é de espanto, pois não há outro início para a filosofia senão o espanto” (Aristóteles, Teeteto, 155d, apud Arendt, 1993, p.67). Para Platão, “esse espanto não tem nenhuma ligação com a busca da imortalidade” (Arendt, 1993). *Thaumadzein* é um pathos, é algo de que se sofre e, portanto, difere do *doxadzein*, ou da formação de opinião sobre alguma coisa. O espanto não pode ser expresso em palavras, e jamais se liga a qualquer coisa. O espanto, portanto, advém do campo da experiência da filosofia; pois o que diferencia o filósofo e as demais pessoas não é um saber sobre o espanto, mas o fato de ele não poder deixar de ser afetado pelo espanto.

A recusa em relação à experiência do espanto, por sua vez, é expressa nos termos de *doxazein*, ou seja, na formação de opiniões a respeito de questões sobre as quais os homens não podem ter opinião, porque os padrões comuns e normalmente aceitos do senso comum aí não se aplicam. A recusa ao espanto é uma recusa à novidade: seja através da perda do sentido na *doxa* ou na procura por algo já conhecido na tradição.

O pensamento que surge do espanto, esta é a dádiva da filosofia. Mas, para Arendt, o espanto não pode encerrar-se em si mesmo. Em *Origens do totalitarismo*, Arendt (2000) chama a atenção para o perigo da solidão organizada como princípio que pode destruir toda forma de vida humana em comum. A reflexão do filósofo só faz sentido, só adquire existência, se isso for partilhado com outros homens: o problema da vida, essencial para Arendt, apenas faz sentido enquanto vida política.

Nesse sentido, segundo Arendt, para que uma filosofia seja ativa e não contemplativa, faz-se necessário que o objeto do espanto (*thaumadzein*) seja a pluralidade do homem, da qual surge, em toda a sua grandeza e miséria, o domínio que inclui todos os assuntos humanos.

#### 2.4.1

#### **Dizer e pensar como figuras do impossível: infância e linguagem catastrófica**

Agamben (2007) mantém a problemática da discussão sobre o estatuto da experiência contemporânea em Foucault sob o paradigma do totalitarismo de Hannah

Arendt, na medida em que as consequências dramáticas da “implicação da vida nua na esfera política” – e esta é uma das teses centrais de *Homo Sacer* – “constitui o núcleo originário – ainda que encoberto – do poder soberano”. O que mais interessa em Agamben é, portanto, o ponto de intersecção entre as técnicas de individualização subjetivas e procedimentos totalizantes objetivos. A noção de experiência que está, assim, neste ponto de intersecção e é definida através dele.

Considerar que a modernidade biológica da sociedade entende o homem como espécie e como simples corpo vivente (a animalização do homem), requer mais do que afirmar a existência política do homem. Requer, com Agamben (2004), melhor compreender a distinção entre “*bios*” e “*zoé*”, ou a “vida qualificada” e a “vida nua”. A partir das contribuições de Arendt, a busca por um “exercício do pensamento político” inclui a necessidade de pensar a política através da experiência, e um convite ao *selbstdenken* (“pensar por si”, como uma aposta na dimensão da criação no próprio pensamento), a fim de considerar a impossibilidade de manter dissociadas tecnologias subjetivas e técnicas políticas.

Isto implica, portanto, a oportunidade de tomar a noção de democracia como um sistema que está além da organização institucional e representativa. A indissociabilidade das duas tecnologias instaura a retomada de uma operação metafísica, pois, segundo Agamben:

A dupla categorial fundamental da política ocidental não é aquela amigo-inimigo, mas vida nua-existência política, zoé-bíos, exclusão-inclusão. A política existe porque o homem é o vivente que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva. (...) O estado de exceção, no qual a vida nua era, ao mesmo tempo, excluída e capturada pelo ordenamento, constituía, na verdade, em seu apartamento, o fundamento oculto sobre o qual repousava o inteiro sistema. (Agamben, 2007, p. 17).

Quando as fronteiras adquirem o estatuto de indeterminadas, a vida nua passa a habitar as cidades. A vida do homem passa a ser sujeito e objeto do ordenamento político e dos conflitos em relação a esse mesmo ordenamento, ordem de exceção que põe em questão a vida nua do cidadão: novo corpo biopolítico da humanidade. A biopolítica do totalitarismo moderno e da sociedade de consumo responde à questão de politização da vida: a vida humana está incluída na vida dos animais, assim como sua linguagem, sob forma de exceção.



Nesse ponto é que a tese foucaultiana deve ser considerada, na medida em que a experiência contemporânea inclui essa operação metafísica da geração de uma zona de indistinção que está a serviço da mortificação. No dizer de Agamben:

A tese foucaultiana deverá ser corrigida ou, pelo menos, integrada, no sentido de que aquilo que caracteriza a política moderna não é tanto a inclusão da *zoé* na *pólis*, em si antiquíssima, nem simplesmente o fato de que a vida como tal venha a ser um objeto eminente dos cálculos e das previsões do poder estatal; decisivo é, sobretudo, o fato de que, lado a lado com o processo pelo qual a exceção se torna em todos os lugares a regra, o espaço da vida nua, situado originariamente à margem do ordenamento, vem progressivamente a coincidir com o espaço político, e exclusão e inclusão, externo e interno, *bíos* e *zoé*, direito e fato entram em uma zona de irreduzível indistinção. (idem, 2004, p. 16)

A questão sobre a existência da linguagem no ser vivo e a questão de como a vida nua habita a *polis* se correspondem. Agamben esclarece que, na contemporaneidade, a estrutura do *logos* tolhe e conserva no vivo a própria voz. “A política existe porque o homem é o vivo que, na linguagem, separa e opõe a si a própria vida nua e, ao mesmo tempo, se mantém em relação com ela numa exclusão inclusiva.” (Agamben, 2004, p. 34)

Esta dimensão da experiência limiar entre o ser vivo e o *logos* implica, em seu contexto de catástrofe, a perda da dimensão política, da possibilidade mesma de uma vida em “comum” no sentido de um pensamento capaz de ser modificado. A partir das reflexões de Walter Benjamin, Agamben (2004) conclui que a criação de uma nova política inclui a constatação da impossibilidade de um retorno ao passado irrecuperável, e a necessidade de invenção advinda da própria realidade atual.

Se, de acordo com Arendt (1958, p. 184), o pensamento se insere justamente na lacuna que se abre entre o passado e o futuro e é nesta fissura que devemos nos instalar, teria essa experiência catastrófica, portanto, linguagem?

Quando perguntada, nos anos de 1960, pela televisão alemã, sobre o que restava da Europa pré-hitlerista, Hannah Arendt respondeu: "A língua materna" (Agamben, 2008, p. 159). No entanto, se partimos de que "o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a eles deve permanecer ligado, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação" (Arendt, 1972, p. 41), o que fazer quando a morte dissipa a possibilidade mesma do dizível?

É sob essa questão que Agamben faz ecoar as palavras de Walter Benjamin, no que diz respeito à atenção aos restos da história, aos cacos perdidos. Na esteira

desse pensamento político e dando continuidade ao projeto *Homo Sacer*, em “*O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*”, Agamben (2008), numa reapropriação do conceito de “tempo-de-agora”, de Walter Benjamin, procura dizer algo sobre o indizível a partir dos restos dos campos de concentração. O resto, não como o que sobra ou como o que permanece como um dever de memória, mas como um hiato, uma lacuna que se instaura na língua do testemunho em oposição às classificações do arquivo, pois aquilo que não é enunciado, que não é passível de ser arquivado, é a própria língua pela qual a testemunha manifesta sua incapacidade de falar. O resto é, para Agamben, constituído das tensões que tornam a língua viva e que encarnam a figura daquele que foi destituído da capacidade de falar.

O único que estava presente, e que poderia nos relatar sua experiência, está morto. O Muçulmano, não-homem dos campos de concentração, sem rosto, sem ação, o paradoxo implícito na questão não-existência é, por ser politização da vida nua, a própria refutação de qualquer metafísica, pois é, ao mesmo tempo, a evidência de destruição dos contornos do dizer e a verdade da fala.

O indizível, portanto, é a própria linguagem possível em tempos de catástrofe. Mas o muçulmano, ou “quem fala”, não sobreviveu. Quando o espaço político contemporâneo não é mais a cidade, a *polis* erguida pela racionalidade da lei e da norma, mas o campo de concentração, marcado pela anomia, o cidadão dá lugar ao *Homo Sacer*, o muçulmano surge como figura da impossibilidade do testemunho: não como figura da história, mas como Messias: “aquele que sobreviverá”.

O conceito de sobrevivente é fundamental no pensamento político de Agamben, pois os sobreviventes são uma herança de um contexto sem temporalidade. Como diz Primo Levi, prisioneiro em Auschwitz e que Agamben (2008) recupera em sua obra, as “verdadeiras testemunhas” foram aqueles que estavam presentes até o fim: os sobreviventes apenas podem falar por proximidade. A sobrevivência está calcada na própria impossibilidade de testemunho.

Assim, para Agamben, o testemunho está no plano da linguagem, não como impossibilidade de dizer, mas como uma relação entre dizível e indizível na fissura afirmativa que divide essas duas instâncias. A partir dessa fissura, dessa cisão característica, surge a linguagem da testemunha, a linguagem possível na experiência traumática. Esse limiar, esse limite tênue, é o habitat da testemunha e a fonte de sua “linguagem não-dizível”.

Seria a mesma linguagem do pequeno “Hurbinek”, criança de que Primo Levi fala em seu relato sobre os campos de extermínios. Seu nome, incerto, foi dado pelos prisioneiros de Auschwitz que assim o chamavam, diz Levi, talvez por parecer com alguns dos incompreensíveis balbucios que soltava. Hurbinek, além de incapaz de falar, era paralítico. Hurbinek manifestava-se através de indícios de uma linguagem “mutilada e obscura” (Levi, 1994 apud Agamben, 2000, p.38), resquício indizível dos restos dos campos. A falta de linguagem de Hurbinek, “fazia-se sentir no seu olhar”: “era um olhar selvagem e humano, ao mesmo tempo; aliás, maduro e julgador, que ninguém entre nós sabia confrontar, tamanha era a sua carga de força e de pena” (Levi, 1994). Nos seus últimos dias de vida, pois morreria logo após a liberação de Auschwitz, em agonia, os prisioneiros ouviram Hurbinek pronunciar incessantemente algo que parecia o som de uma palavra, algo como ‘mass-klo’, ou ‘mistisklo’, que, como descreve Levi:

Não, não era desde logo uma mensagem, nem uma revelação: pode ser que tenha sido seu nome, se é que alguma vez tenha tido algum; pode (segundo uma de nossas hipóteses) ser que quisesse dizer “comer” ou “pão”; ou talvez “carne”, dito numa língua de alguns sobreviventes Boemioss, como sustentava com bons argumentos um de nós que conhecia esta língua... Hurbinek, o sem nome, cujo músculo do antebraço levava a marca a marca da tatuagem de Auschwitz; Hurbinek morreu nos primeiros dias de março de 1945, livre mas não redimido. Nada resta dele: testemunha por meio dessas minhas palavras. (Levi, 1994, p.22-23)

A não linguagem de Hurbinek refere-se ao que Benjamin chamou de “experiência do choque”, da mudez, da impossibilidade de falar após as trincheiras (Benjamin, 1994, p. 115): é o indizível testemunho. No entanto, torna-se dizível nas palavras de Levi a partir do espanto que leva a considerar, não as experiências individuais, sua piedade ou importância, mas a história dos campos de extermínio como “sinistro sinal de perigo” (Levi, 1994). Agamben, por sua vez, questiona: “Mas por que indizível? Por que conferir ao extermínio o prestígio da mística?”. Ao lembrar que Juan Crisóstomo, em “A Incompreensibilidade de Deus”, caracteriza a divindade como indizível, inenarrável e indescritível, e exalta que os anjos o “adoram em silêncio”, Agamben (2008, p.31) esclarece: sustentar o traumático não significa, desse modo, adorá-lo ou privilegiá-lo com o silêncio. O indizível é a própria fissura da qual surge a linguagem, pois a testemunha ocupa este lugar e deixa falar o espanto.

A não-linguagem de Hurbinek, que potencializa o poder de afecção, não seria, neste sentido paradoxal, uma linguagem messiânica? Pois, o que nos mostrará Agamben (2007) é que, quando o estado de coisas permite a existência do Messias, ou daquele que subverte o poder sob sua vontade, que instaura a indistinção entre a “transgressão da lei e sua execução”, torna-se possível também, diante da destruição da estrutura do dizível, a expressão pura da subversão da própria linguagem. Neste sentido, a fala da testemunha subverte e “destrói” a linguagem, a fim de libertar seus restos.

A linguagem da testemunha, paradoxalmente, parece cumprir o anúncio benjaminiano, citado por Agamben, de que “só a puríssima eliminação do indizível na linguagem pode conduzir (a) isto que se recusa à palavra (Benjamin apud Agamben, 2004, p. 58). Ela evidencia, na concepção de Arendt, um esforço para compreender, não no sentido de reconciliação com o passado, mas porque isto pressupõe “que nosso combate é um combate pela liberdade” (Arendt, 2002, p. 68). A linguagem da testemunha é, portanto, uma “outra linguagem”, uma linguagem sob a potência do não-dizível.

É desse modo que o termo “corporeidade da experiência” deve ser entendido: não como referência ao corpo investido de biopoder, mas como experiência de vida em seu poder de afecção. Pois sendo a vida nua esvaziada de sentido, em cujo “corpo natural está em questão a sua própria política”, recuperar o sentido da experiência como indissociada de seu aspecto político parece ser a fundação de uma nova experiência. Trata-se da transformação em um corpo vivente, de um mero instrumento (corpo) de um simbólico esvaziado na vida nua e na letargia da ação.

Agamben nos aponta para a linguagem da infância como o lugar transcendental da história e do mundo humano. Porque em nossa experiência aparecem as significações; somos seres que revelamos o além da linguagem, justamente porque podemos expressar a potência do não-dizível. O ser humano não é sempre falante, idêntico à própria linguagem, como os animais. Ele é, assim, um infante, um sem-identidade, o que constitui a possibilidade da autenticidade do ser humano. A aposta na linguagem da infância, portanto, é a aposta em uma “outra” linguagem, que inclui em si a dimensão da alteridade para a construção de uma nova política. Uma outra “polis”, não como o “comum” da igualdade, da razão, da compreensão (logos) e da fala, mas como a pluralidade não-identitária, aberta à

criação, que precisa ser posta em questão para a construção da “tarefa infantil da humanidade que vem”(Agamben, 2008,p.28). É também nesse sentido que compreendemos o que nos disse Arendt, para quem a arte e a criação são inerentes ao processo do pensamento: "é sempre na letra morta que o 'espírito vivo' deve sobreviver" (2000, p.182).

No próximo capítulo, abordaremos a questão da experiência traumática a partir de conceitos formulados por Blanchot e Bataille e Derrida, no plano da cultura e conceitos clínicos formulados por Ferenczi, Balint e Winnicott.

Tomando como referência algumas hipóteses desses autores, investigaremos definições e reflexões sobre o trauma a partir de suas práticas políticas e clínicas para a afirmação da necessidade de modificações técnicas e conceituais no campo da técnica psicanalítica. Esperamos, assim, apresentar uma noção de experiência que demonstre a interseção entre as dimensões de clínica, ética e política, através das consequências do traumático na corporeidade da constituição subjetiva.

### 3

## O estatuto da experiência traumática: articulações entre clínica e cultura

A partir da leitura de Agamben (Agamben, 2004), o contexto do trauma de Auschwitz insere uma cisão na cultura que corresponde às dificuldades encontradas no âmbito das experiências subjetivas. A reflexão, no entanto, não prossegue apenas no contexto do Holocausto e transforma-se em um convite para a pesquisa e para a revisão das práticas daqueles que lidam com a temática em outras áreas. Neste sentido, a tarefa clínica urgente é a de deixar-se tocar pelas provocações e permitir as ressonâncias dessa análise da cultura em nosso campo de saber. Mais ainda, trata-se de produzir modificações na noção de experiência, assim como ela é definida por Deleuze como “ponto de intersecção” entre o seu caráter político e seu caráter de “dobra subjetiva”.<sup>9</sup> Em correspondência às análises de Hannah Arendt, Foucault e Deleuze, expostas no segundo capítulo, seguimos sob a inspiração de Agamben quando nos aponta para o retorno à infância enquanto limite de linguagem e linguagem do limite.

Neste capítulo, pretendemos abordar a dimensão da experiência traumática em dois pontos: primeiramente, como momento cultural de catástrofe da representação que marca o sujeito de maneira específica, instaurando uma relação consigo e com o outro de forma “traumática”. Em segundo lugar, a compreensão do estatuto do trauma dá-se através do estudo de alguns conceitos formulados por Ferenczi, Balint e Winnicott, que evidenciam algumas consequências clínicas das modificações no contexto cultural causadoras de “fissuras” e “falhas” na estrutura subjetiva. Posteriormente, através desses mesmos conceitos oriundos da clínica psicanalítica, buscaremos pensar de que maneira essas “fissuras” que caracterizam o “trauma” apontam para a dimensão criativa da existência. Tomando como referência a clínica sensível dos pensadores em questão, visamos apontar como a “clínica do traumático”

---

<sup>9</sup> Ver no capítulo 2 a referência ao conceito de “dobra”. Deleuze serviu-se da metáfora da “dobra” a fim de abordar o processo de subjetivação. Diz Deleuze: “A dobra, neste caso, pode ser caracterizada como o ponto de inflexão através do qual constitui um determinado tipo de relação consigo; o modo pelo qual se produz um Dentro do Fora” (Deleuze, 1986, p. 104). A noção de dobra não é, portanto, independente do campo social: a produção de um certo tipo de relação consigo e com o mundo é coextensiva às forças que atravessam e constituem um determinado arranjo do tecido social.

traz formulações importantes sobre o acesso à concepção de experiência enquanto corporeidade e criação de novas relações consigo e com o outro. As articulações teóricas deste capítulo visam, assim, pensar o estatuto do traumático como, ao mesmo tempo, crise e possibilidade de reinvenção no campo híbrido da produção de subjetividades.

### 3.1

#### **A linguagem começante em Blanchot e a experiência impossível de Bataille**

A discussão sobre a experiência inicia-se sob a precaução inspirada por Agamben (2005) de que todo discurso a seu respeito deve “partir da constatação de que (a experiência) não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (p.22). A expropriação da experiência é, de início, sua própria definição no contexto de catástrofe, e sua problemática é a busca do fundamento de toda e qualquer possibilidade de existência no mundo de hoje.

A experiência, portanto, não é uma atitude, uma decisão, algo que devemos buscar. A afirmação de que a experiência está perdida vai de encontro à experiência como perdição de si, como rompimento com qualquer noção subjetiva. A experiência é uma herança perdida e, da maneira como a entendemos, o retorno à tradição é impossível; sua perda, irrevogável.

Neste sentido é que Agamben nos aponta para o fato de que um pensamento sobre a experiência apenas faz sentido em sua dimensão de inexistência, de fissura, de mudez. Mas, justamente porque o indizível caracteriza o resto, o traço humano que marca nele a fronteira entre a linguagem e sua impossibilidade, Agamben situa neste limiar uma possibilidade de retorno: não no sentido cronológico, ou de um retorno à tradição, mas na medida em que remete a um arcaico atemporal em nós, uma origem sempre presente e ao mesmo tempo infável. O retorno a uma infância da linguagem.

A linguagem da experiência é infantil, mas, diferentemente do retorno a uma fase do desenvolvimento, o infantil é entendido como ausência de voz – *en-fant* – que não significa uma falta, mas sim uma condição do dizer expressa no limite de sua impossibilidade. É a evidência da criação da subjetividade, seu material “primitivo”, imanente à própria linguagem:

(...) a infância que aqui está em questão, não pode ser simplesmente algo que precede cronologicamente a linguagem e que, a uma certa altura, cessa de existir para versar-se na palavra; não é um paraíso que, em um determinado momento, abandonamos para sempre a fim de falar, mas coexiste originalmente com a linguagem, constitui-se aliás ela mesma na expropriação que dela efetua, produzindo a cada vez o homem como sujeito. (Agamben, 2005, p. 59)

A infância é uma pureza na linguagem, sua origem sem início, é “pura língua”: é, em si, ahistórica” (2005, p. 64). A ideia de infância, tal como propomos aqui, é análoga à noção de experiência. É a razão do interesse pela infância, porque ela é o aspecto “comum” que nos caracteriza.

Da mesma forma, o interesse pela infância na clínica pode ser entendido sob esse olhar. A clínica psicanalítica nasce em um contexto de catástrofe, de rompimento da estrutura da linguagem na cultura que leva o sujeito ao “sofrimento de si”. É o contato com a experiência “traumática” na cultura que impele a clínica a debruçar-se sobre o desconhecido processo do sofrimento psíquico. Nesse sentido, torna-se possível considerar a hipótese de que o interesse pelo processo de constituição subjetiva no surgimento da Psicanálise seria uma tentativa de “recomeço” através da busca pelo “infantil” – a fim de permitir o acesso a um “campo da experiência” criativo e a reescrita da história <sup>10</sup>.

Reconhecendo que o processo de criação está presente em um dado momento cronológico da vida de um indivíduo, em que ele consegue se inserir em códigos preestabelecidos, a abordagem do trauma neste trabalho procura lançar um outro olhar sobre a experiência. Procura investigar a experiência sob um ponto de vista impessoal, na perspectiva de que sua definição advém do ponto em que ela se une, em limiar, com uma experiência além do humano. O trauma é inserido em um contexto trágico de rompimento desses limites, expondo o sujeito à tarefa urgente de reinvenção, quando não o encerra em formas de sofrimento que apenas revelam paralisantes paisagens de impossibilidade. Uma vez que a dimensão traumática se

---

<sup>10</sup> Esta afirmação visa justificar o interesse pela Psicanálise e o modo de abordagem dessa área do saber no presente trabalho. Diante das reflexões de W. Benjamin, consideramos o contexto de surgimento da Psicanálise como momento histórico de “catástrofe” e que, conseqüentemente, este saber traz em si a possibilidade de abertura ao novo. Em *Passagens*, Benjamin (1927/ 1940) faz uma análise dos elementos fundamentais que constituem a essência da modernidade, através do olhar lírico de Baudelaire (*As Flores do Mal*, 1957/2010). Para Benjamin, a modernidade se traduz como um paradoxo: rompe com todas as formas tradicionais de relacionamento e interação dos homens entre si e com a natureza, mas abre a possibilidade de renovar e reconstruir.



abre, fazem-se necessárias novas maneiras de acessá-la, compreendê-la e transformá-la para que, através de modulações e sintonias com essa forma sutil de não comunicação, ou seja, com esse campo “infantil”, “começante”, possamos pensar o surgimento de novas modalidades de existir.

É através desse ponto da experiência que, como nos diz Agamben (2005), inspirado em Benveniste, acontece a constituição do sujeito e o encontro com sua dimensão criativa, mas, também, transgressora. Porque, nessa interseção entre o individual e a cultura, o político se confunde com o pessoal, o que, na verdade, torna essas duas categorias desnecessárias. A subjetividade é, assim, fruto de uma linguagem limiar e paradoxal, porque advinda da não linguagem:

Esta subjetividade, quer a coloquemos em fenomenologia, quer em psicologia, nada mais é que o emergir no ser, de uma propriedade fundamental da linguagem. É “ego” aquele que diz “ego”. É este o fundamento da subjetividade que se determina através do estatuto linguístico da pessoa... A linguagem é organizada de modo a permitir a cada locutor apropriar-se da inteira língua designando-se como eu. (Benveniste, 2005, apud Agamben, 2005, p. 56)

No entanto, a linguagem não se confunde com uma estrutura universal e constante. Ela é a evidência da experiência, seu resto a-histórico que permite a sua inscrição sempre falha, incompleta. Ela permite estruturações sempre mutáveis, porque é constituída em um meio “comum” – constituída não no sentido de um passado, mas de um atravessamento constante, insistente. O nascimento de um ser se faz como um acontecimento que se transmuta em linguagem, que institui um meio, um limiar quase habitável, um porvir sempre presente. É necessário o estabelecimento de algo para que a linguagem se dê e é em função de que o falar e o ser falado não estão determinados a priori que se abre um espaço, o espaço da experiência.

Portanto, para Agamben (2005), o ser humano é fundamentalmente experiência; sua construção, sempre inconclusa, dá-se na medida em que está aberto e disponível a sair da condição de não falante para condição de falante, de transformar língua em discurso, de designar-se como “eu”, de ser sujeito, de construir cultura. É um ser aberto à fissura, à perda e, na possibilidade de perder-se, está, paradoxalmente, a afirmação de sua liberdade. A abertura própria à experiência está no fato de que sua humanidade se inscreve em uma descontinuidade que leva consigo sua herança e transforma o descontínuo em continuidade. (Derrida, 1967, p.377)

A característica do homem é sua infância: o indizível sempre maior em sua linguagem, elo de conexão primeiro, constituinte e fundamental em tudo aquilo que nele se inscreve. Caminhar em direção à infância, (re)encontrarmo-nos com nossa própria condição infantil é, no pensamento de Agamben, afirmar o rompimento da noção de sujeito como estrutura, é apostar em seu caráter indefinidamente infante. Porque infante é todo aquele que está aprendendo a falar, que está se constituindo como sujeito da linguagem ao dizer “eu”, permitindo-se a experiência (Agamben, 2005).

A infância é, assim, o que resta do trauma. É a dimensão sobrevivente ao traumático, sua ferida ou êxtase inesquecível. Pensamos que, talvez por isso, quando há um interesse pela recuperação da “experiência” no contexto clínica, o trauma seja a evidência mais aparente.

Ao considerarmos aqui a experiência como experiência do “fora”, retomamos Blanchot (2008), embora de outra forma, agora em suas considerações sobre o tema da “comunidade”. Pois, para ele, a experiência-limite também “representa para o pensamento uma nova origem” (p.310).

Blanchot, ao referir-se a Derrida, aborda a questão da comunidade como uma “comunidade sem comunidade”, ou comunidade da “desligação social”, ou ainda, uma comunidade do silêncio, da solidão e da distância infinita. Ao falar da literatura, as palavras de Blanchot (1997) remetem também à questão da experiência que “negando a noite (...) reconstrói o dia com fatalidade; afirmando a noite, encontra a noite como impossibilidade da noite. Essa é sua descoberta.” (p.316).

A noção de comunidade é, aqui, subvertida, transgredida, e revela-se provocadora do ponto de vista da tradição que pensava a construção de um “comum” advindo de ideias de igualdade e existência coletiva em comunhão de valores. No contexto da catástrofe, a comunidade apenas pode ser considerada a partir de sua ausência, enquanto potencial de impossibilidade. Se, para Blanchot, a escritura é, paradoxalmente, esterilidade e impossibilidade de escrever, o mesmo ocorre com relação ao dizer.

Segundo Blanchot (1987), a comunidade é a abertura a um outro. Ela é a narrativa que apenas se justifica pelo estabelecimento improvável de uma “intimidade em luta”, de uma relação marcada por uma diferença insuperável, “desgarrada por momentos irreconciliáveis e inseparáveis” (p.263). O surgimento da comunidade

acontece diante da necessidade intrínseca de “debruçar-se” sobre um outro em meio à evidência de externalidade própria ao pensamento; a comunidade é uma “paixão de acolhimento”. Neste sentido, a literatura é espaço de criação em que a experiência revela uma característica política ao mesmo tempo em que acontece na intimidade; ela se revela como uma relação no limiar, uma revelação de abertura que “introduz um outro irreduzível” (idem).

Ao referir-se à “comunidade literária”, Blanchot afirma que o escritor não possui uma existência independente do leitor. A experiência é definida exatamente por esse limiar que, simultaneamente, os une e os separa. Mas a impessoalidade transparente do leitor é única e insubstituível: é a diferença feita “sombra”, e o leitor é como um “dublê”. O leitor ou a alteridade expressa na escrita é o único elemento capaz de “abrir a obra”.

A linguagem entendida como escritura, como realização ahistórica na construção da história, consiste, segundo Blanchot (1980), em uma tarefa de “passividade”. A experiência revela-se como “tornar-se um sem eu” (*um moi sans moi*), como “subjetividade sem sujeito” que a torna possível, mesmo para o leitor (tornado impessoal). O fato de que a escrita transforme o escritor em um “insone do dia”, a *fadigae* - que Blanchot descreve como o ato de “escrever mesmo quando escrever não é mais possível”, sem entrever nenhum descanso - como consequência, cria um abismo entre escritor e leitor que o autor chamará de “relação de terceiro gênero”: uma relação paradoxal que, separando, cria o vínculo, baseado na interrupção de qualquer união, fusão e unidade. (Barthes, R., 1987, p. 30 apud Blanchot, 1980).

A *fadigae* seria análoga ao efeito causado pela prontidão das pessoas perante o agonizante homem mau à beira da morte, para Deleuze<sup>11</sup>. Porque, à medida que o limite do cansaço é alcançado, habitar esse limite causa um estranhamento. Em um dado momento, a “consciência” de que há um estrangeiro na linguagem e fora dela faz-se notada: é a narrativa (ou a escritura, como a chama Blanchot) que rouba a cena, que se torna primeira e transforma a alteridade em algo intrínseco a ela.

Esse fora da linguagem, esse espaçamento entre os fluxos narrativos, é tido por Blanchot (1987) como indício de que a noção de comunidade não é apropriada nem à comunicação nem à fusão. Ela não é nem um intermediário, nem um

<sup>11</sup> Sobre a passagem citada, ver G. Deleuze, “*Imanência: Uma vida*”, no capítulo 2.

movimento que funde os elementos, pois, para o autor, “o poder da comunicação deve perder-se no que o poeta transmite” (p.129). O “comum”, aqui, apenas pode ser entendido como uma voz, múltipla e una; a voz como resquício de linguagem e experiência. O “comum” é um abismo, pois no dizer de Blanchot (2008): “Somente a linguagem tem condições de afirmar o abismo existente entre eu e outro e, ao mesmo tempo, de ultrapassar o inultrapassável sem aboli-lo ou diminuí-lo.” (p.89).

Blanchot (1980), abordando a escritura do desastre, refere-se a essa relação entre leitor e escritor como uma espécie de “amizade” ao que passa “sem deixar rastros”, “apelo em morrer em comum com a separação”. Ou seja, uma “amizade à morte”, à ruptura e vazio que nos separa no contexto do desastre. E esse encontro com a morte, com a impossibilidade que ela coloca em jogo - abismo que nos une e separa - é o que Blanchot vê como a experiência de uma infância da palavra, de uma “palavra começante”.

Assim como a noção de “infância” em Agamben, a palavra começante é, em Blanchot (1987), a origem que traz, em seu eterno começo, a estranheza da língua original. É a infância da palavra. Não no sentido de uma grande origem, mas de um acanhado e contínuo começo. Uma palavra que seria capaz de fazer a ligação entre o silêncio que a habita e o exterior, uma palavra primeira, desconhecida. A palavra começante parece corresponder ao que o próprio Blanchot chama de “canto”:

(...) esta palavra futura, impessoal e sempre por vir em que, na decisão de uma linguagem começante, é-nos, todavia, falado intimamente disso que se trata no destino que nos é o mais próximo e o mais imediato. É, por excelência, o canto do ressentimento, da promessa e do despertar — não que ele cante o que será amanhã, nem que nele um futuro, alegre ou triste, nos seja revelado com precisão — mas, ele liga firmemente, no espaço que tem um pressentimento, a palavra do impulso, e pelo impulso da palavra, retém firmemente o advento de um horizonte apenas mais largo, a afirmação de um dia primeiro.” (Blanchot, 1987, p. 23)

A palavra começante, como ícone do impossível na palavra, como o esforço de levar a linguagem ao seu limite, nos remete ao pensamento de Georges Bataille (1992) sobre a experiência, pois a busca batalliana, no contexto do desastre, caracteriza-se justamente como a inquietação causada pelo extremo do possível, constituída na vontade do impossível ou na experiência-limite.

Para Bataille, (1992) a experiência, tal como aparece na poesia, coloca-se em relação com uma forma de pensar ainda desconhecida, transgressora, que se depara

com os estreitos vínculos de interdependência da linguagem e da interdição. Essa experiência do impossível, presente na própria linguagem, é a insígnia de alteridade enquanto interdição. No entanto, a experiência-limite de Bataille apenas é entendida como um esforço constante, escandaloso, de ir além do limite. Como nos esclarece Peixoto Junior (2008):

(...) interdição e transgressão afirmam-se constantemente uma por meio da outra: a interdição é o que ocasiona, causa e provoca a transgressão, e esta, portanto, é o complemento esperado e inevitável que mantém a própria interdição. Ultrapassa mantendo: eis o escândalo. (Peixoto Junior, 2008, p. 28)

A experiência é o limite da interdição, do outro, e ao mesmo a ultrapassagem desse limite: constante e violento limiar. Dessa forma, Bataille insere a violência na dimensão da própria experiência; para além da maestria da consciência, “por mais longe que se aventure, em última instância, uma violência cega sempre se apodera do “sujeito” da experiência” (idem, p. 31).

Por isso é que, de acordo com Bataille, a experiência arranca o sujeito de si e o ultrapassa. O sujeito não é nada além de “elemento a serviço da experiência” (idem).

A catástrofe que rompe os processos representativos inscreve, no pensamento de Bataille, o tema de uma violência necessária que ultrapassa o sujeito através do rompimento dos seus limites ou da eterna tensão apaixonada que aparece em forma de angústia e solidão. O limiar tensional entre o encontro com a interdição e sua transgressão transborda de afetos. E é justamente através desses afetos que alcançamos, segundo Bataille, uma espécie de “comunicação” (diferente da comunicação como mediação), presente no que ele chama de “acontecimento literário”.

Portanto, a noção de experiência em Bataille (1992) escapa a qualquer doxa, a qualquer busca, ordenação cognitiva ou conhecimento. São os afetos apaixonados - como o riso, o choro, o sacrifício, a morte e o horror - os elementos mais próximos do limiar, a evidência de seu ultrapassamento. Esse limiar refere-se à abertura violenta à alteridade no próprio pensamento. Como diz Jean-Luc Nancy (1993, p. 154), a experiência remete a um “compromisso” envolvido em “estar com o outro”.

O compromisso, todavia, é a consequência do caráter disruptivo da experiência que, por advir do exterior (*dehors*, Blanchot, 1987), invade e constitui um

limiar tensional, que faz limite e é percebido com o “interior” ou a “singularidade” (Deleuze & Guattari, 1995).

O estabelecimento desta “comunicação”, para Bataille (1979), é uma dádiva rara. Há uma especificidade característica da comunicação advinda da experiência-limite, porque ela implica uma operação que transgride os limites do sujeito até esfacelá-lo. A violência com que o sujeito é tomado pela experiência e passa a ser inscrito por ela diferencia-se dos momentos em que ele se apropria dela. Nesse último caso, a experiência é vivida como uma “perda” e seus restos se mantêm até que a angústia e a solidão venham exigir seu retorno. Para Bataille:

Nós diferenciamos os momentos nos quais a sorte nos carrega e, divinamente, nos clareia dos raios furtivos da comunicação, e estes momentos de desgraça nos quais o pensamento da soberania apodera-se como um bem. (Bataille, 1979, p. 306)

A operação que Bataille chama de “comunicação” é paradoxal devido ao fato de que ela apenas acontece no impossível. Uma espécie de “aura” parece envolvê-la e distanciá-la; no entanto, ela é imanente à própria linguagem.

Bataille refere-se à experiência como “soberana”, ou seja, uma comunicação que se estabelece em uma “comunidade do impossível”. Essa comunicação é caracterizada como “forte”, e se distingue de outra “frágil” ou servil – aquela baseada na representatividade a partir códigos pré-estabelecidos. “A comunicação forte é primeira, é um dado simples, aparência suprema da existência, que se revela a nós na multiplicidade das consciências e na sua comunicabilidade” (Bataille, 1979, p. 312). Ela é, na verdade, uma comunicação “impossível”, porque limiar, e apenas acontece quando de uma “perda de si”.

Fruto de um excesso, a experiência soberana de comunicação é equivalente ao que Jean-Claude Renard (1987) chama de “aniquilamento de toda a noção de ser através do êxtase”, e que se aproxima de uma “operação de efervescência coletiva, de irredutibilidade do sagrado, do mito da existência”. Para além da economia de si, o excesso dá acesso à vida sagrada ao proporcionar ao ser um mergulho em um estado de graça turbulento da comunicação soberana. Ao considerar o misticismo em Bataille, Renard o esclarece como avesso ao misticismo comum, entendido como um “mistério de Deus”; é justamente a negação deste mistério, sua transgressão.

É assim que Bataille integra a angústia, o medo, o riso e as demais paixões às condições de possibilidade da experiência traumática e, de maneira transgressora, afirma a vida no seu limiar com a morte, ao mesmo tempo em que a ultrapassa a morte. É uma noção de experiência no contexto da sobrevivência. Por isso a relevância de suas palavras sobre a experiência, porque nelas há uma ousadia quase obscena, de transformação da dor em acontecimento. É na angústia, ou melhor, na alteridade que pode surgir em torno dela, que Bataille aposta no esquecimento de si:

Se não soubéssemos dramatizar a experiência interior, não poderíamos sair de nós mesmos. Viveríamos isolados e esmagados. Mas uma espécie de ruptura - na angústia - nos deixa no limite das lágrimas: então, nos perdemos, nos esquecemos de nós mesmos e nos comunicamos com um além imperceptível. (Bataille, 1992, p. 23)

Nos limites do impensável, a comunicação, como experiência, **apenas pode ser vivida**. A diferenciação eu-outro conhecida na experiência é sentida na linguagem, mas não em uma linguagem “frágil”. Se Bataille, assim nos parece, tange o extremo da parte intransponível da experiência soberana através do excesso, e nunca pela falta, a linguagem da comunicação apenas faz sentido no limiar de uma outra linguagem, uma linguagem da sobrevivência.

Essa “outra linguagem” parece ligar-se a uma espécie de “comunhão soberana” que é capaz de se conectar à dimensão ontológica da vida e implica em um estado de graça por parte daqueles que a experimentam. Um momento de soberania que os separa do servilismo e da subordinação: “A soberania é, essencialmente, a recusa de receber os limites que a crença da morte obriga a respeitar para, normalmente, assegurar, na paz laboriosa, a vida dos indivíduos” (Bataille, 1976, p. 269)

Derrida (2009) compara a “experiência interior”, referida por Bataille, com o *coup de dés* do poema aberto mallarmeano: uma fissura e um endereçamento a um outro implacável e desconhecido. O jogo da morte, inerente à vida, é exatamente o campo indeterminado da experiência-limite onde, se de um lado há resquícios de comunicação, de outro há esquecimento e vazio. A soberania vinculada à noção de “experiência interior” batalliana confunde-se com o momento de alteração absoluta do “eu, em que forças violentas estão em jogo”. Ao invés da “soberania” fascista característica da lógica totalitária, Bataille ironicamente remete a uma “soberania da experiência” como momento raro em que a vida invade a linguagem e leva consigo a

subjetividade interiorizada. Em tempos de perda da experiência, temos aí a aposta de que, *talvez*, haja a possibilidade de uma comunidade - “comunidade da morte”, a favor da vida.

Assim como a comunicação no limiar do impossível, *talvez* seja viável considerar a expressão de uma linguagem que tem como característica o rompimento com a predominância da própria linguagem. De forma que possível entender, como no dizer de Blanchot (1987, p. 32), “o pensamento como uma fala pura”, sendo a experiência o ponto “comum” que se transmuta em alteridade na própria fala-limite. Ao contrário de uma fala representacional, fala “bruta, utilitária e imediata” (idem) - a que Blanchot se refere como algo “longínquo, velado ou absolutamente estranho que faz se passar por habitual” - a fala que aqui está em jogo nos “distancia da realidade e a faz desaparecer”: essa, sim, remete à fissura de nossa experiência atual, traumática, porque impossível, sempre no limiar da descrença e da esperança que a caracterizam.

Ao converter a soberania totalitária referida por Agamben (2004) em soberania da experiência, Bataille confere autoridade a ela na mesma medida em que retira a autoridade do sujeito. Permite, então, pensar o traumático, a violência, a ruptura, como ruptura de si e ascensão à esfera do acontecimento. De acordo com Durançon (1976, p.111), Bataille deixa a “violência sem voz”; é a demonstração de que há sempre uma linguagem latente que quer transgredir, mas, sem voz, não consegue expor sua violência. Para isso, ela usa a “voz do mundo” por onde puder passar e, por onde passa, transgride. Bataille aposta no que ressona da linguagem.

Ao remeter a um “desconhecido na linguagem”, à sua “parte maldita”, Bataille confere, nos limites da impossibilidade, uma possibilidade de que, *talvez*, alguma comunicação possa se dar: na medida em que esta linguagem é independente da língua, e é composta de ondas, contágios, fluxos tanto linguísticos como não linguísticos. Essa possibilidade só poderia coexistir com uma ideia transgressora de comunidade; pois, caso a frágil comunicação entre os indivíduos (enquanto mediação) continue a ser o paradigma da experiência, apenas sofreremos diversas metamorfoses de angústia e perda, sem, no entanto, poder ultrapassá-la. A comunicação assim compreendida apenas tem como consequência “a inatividade da obra social, econômica, técnica, institucional.” (Nancy, 2000, p. 79). A respeito de um novo paradigma da comunicação baseada na experiência e, portanto, não representacional, faz-se necessário um afastamento da língua, tal como descreve Nancy:



Para vir do fora, para responder a este fora e para responder sobre ele, é necessário que a incisão deva alguma coisa ao acaso, à surpresa e ao kairós, o momento favorável cujo favor consiste em se oferecer somente àquele que se expõe ao fora e que, por consequência de lá veio para não mais querer seu querer-dizer: a deixar esse desejo ser tocado a favor de um excesso possível. Mas para se deixar abrir a este favor, a sua raridade, é necessário um afastamento da língua. É necessário ter sido conduzido para longe da língua: o lugar onde a linguagem mesma já sabe – já sabe sempre, o lugar onde ela se forma, o lugar onde se esboça um ser que se submeta aos sentidos, um ser suscetível aos sentidos – que ela não tenha nada disso a dizer em definitivo, nada que não dissimule de alguma maneira um nada de significação, e que por esse nada toque a coisa mesma, a coisa em si, quero dizer a coisa fora e a coisa do fora. (Nancy, 2001, p. 176)

Considerando a dimensão de compartilhamento deste “nada de significação”, uma vez todo discurso a respeito da experiência deve “partir da constatação de que (a experiência) não é mais algo que ainda nos seja dado fazer” (p.22) – assim como nos alerta Agamben (2005), conforme nos referimos no início do capítulo, talvez seja possível pensar um percurso aberto ao “fora”, como escreve Nancy (idem). Percurso que implica em “querer dizer” e “poder escutar”, mas, principalmente, a partir de Bataille, querer “negar” a linguagem, querer transgredir, torná-la indizível. Indizível como ele a entendia por um “algo mais de aspecto sensível, sensorial”: ícone do impossível. Porque se faz necessário soltar os “gritos da linguagem”, seus sons, intervalos, soluços, no que esses têm uma capacidade de ressonância (como sonoridade nela mesma, na própria amplificação da linguagem). Seria, como quer Agamben (2004), um retorno à infância, à condição de começo da não linguagem sempre “começante” para Blanchot. Assim, *talvez*, algo possa ser transmitido.

A respeito dessa incerteza explícita pelo uso do “talvez”, Agamben<sup>12</sup> (1986) aponta bem a força dessa suspensão ao comentar o problema do paradoxo da soberania em Bataille como uma limitação do pensamento do autor. Pensar, não a razão, a potência e a força, mas a paixão seria o equivalente a passar de um polo de “atividade” para outro de “passividade”.

“Em que medida o pensamento da paixão pode libertar-se tanto do ato quanto da potência? A paixão do sujeito está verdadeiramente além da subjetividade pura

<sup>12</sup> Esta questão refere-se ao seminário sobre George Bataille, realizado na Itália, no início de 1986 e organizado pelo Centro Cultural francês de Roma, sob a curadoria de Jacqueline Risset com a colaboração de Marina Gailletti e Annamaria Laserra. Durante o seminário, Agamben anteciperia várias questões do livro *Homo Sacer*. O evento resulta na publicação, em 1987, do livro *Georges Bataille: il político e il sacro*. (Agamben, « G. Bataille e il paradosso della sovranità » In: Risset (org.). Napoli: Liguori Editore, 1987, p. 115-119, apud Agamben, 2005, “A exceção e o excesso, Agamben e Bataille”, Revista da UFSC, OUTRA TRAVESSIA, N.5, Florianópolis, Santa Catarina, Brasil)

como potência de si? E qual comunidade se deixa pensar a partir disso, que não seja simplesmente uma comunidade negativa?” (Agamben, 1986, p.92). Estas questões, colocadas por Agamben, devem, sob as dificuldades que ainda enfrentamos e estamos longe solucionar, ficar absolutamente abertas. Para ele, a proposta de uma comunidade humana livre de pressupostos e sem mais sujeitos soberanos ainda deve manter-se suspensa. Mais ainda, a possibilidade mesma desta suspensão, através da irresolução, é exatamente o que caracteriza o momento em que vivemos.

A menção aqui ao “talvez”, medida de contingência característica da incerteza, do “jogo de dados” da experiência de Bataille, faz referência ao perigo desse percurso. Perigo próprio à iminente chegada de um novo tipo de “filósofo”, referido como pensador do “perigoso talvez”, como nos diz Ortega (1998) quanto cita Nietzsche (1886/1992). Esses filósofos, “capazes de aceitar a contradição e a convivência de valores incompatíveis com o pensamento” (p.1), como Bataille e Derrida, encerram na própria experiência contemporânea a potência da catástrofe enfrentando sua dimensão de acontecimento e impossibilidade. E, se ainda não podemos apontar soluções, resta-nos apenas compartilhar, no esteio desses autores da catástrofe, o espanto que impede qualquer conforto.

### 3.2

#### **Experiência e catástrofe em Derrida: o tempo do traumático como abertura à alteridade**

No livro *De que amanhã?* (Derrida & Roudinesco, 2004), a oportuna pergunta de Vitor Hugo: “De que amanhã se trata?”, formulada em um de seus poemas de “Cantos do Crepúsculo”, serve como ponto de partida para a discussão de problemas extremamente urgentes. Conforme citado pelos autores, Vitor Hugo refere-se ao atual “estado de crepúsculo” vivido nas ideias, coisas, sociedades e indivíduos, e questiona: “De que natureza é esse crepúsculo, o que virá depois?”.

Compreender a experiência traumática é a herança a partir da qual o contemporâneo vê-se obrigado a debruçar-se. Herança renegada, temida, vazia, que nos faz questionar como e por onde começar, quando os destroços provocam uma descrença profunda em toda a capacidade humana de construir vida ao redor de si. As imagens da guerra, nas fotos do Holocausto, são o retrato do pensamento tal como o

recebemos na modernidade: pedaços por toda parte, pedaços de nós e de pessoas amadas. O totalitarismo e suas ramificações silenciosas estão ainda presentes como ameaça assustadora da nossa própria destruição.

Essas, nos parecem, são as imagens através das quais os “autores da catástrofe” (tais como Hannah Arendt, Bataille, Derrida) pensam; são heranças inconfundíveis que recebemos a partir da leitura de suas obras. E, ao mencionar o tema da “herança”, lembramos-nos de alguns conceitos de Jaques Derrida quando intentamos nos debruçar sobre a questão da experiência.

Para Derrida (2009), a repetição traumática é uma energia produtiva, porque deriva da negação, da própria impossibilidade de preencher a ausência que caracteriza nosso tempo. Como o que produzimos é completamente interligado com o contexto em que brotam nossos sentimentos e ideias, o tempo do traumático, desta maneira, apenas pode ser entendido no ponto “comum” entre o que chamamos “trauma de vida” e o que chamamos “catástrofe” do ponto de vista político.

Desse modo, o pensamento de Derrida é poderosa ferramenta para abordar o tema do traumático. Porque, ao contrário de Deleuze (1988), que reconhecia a repetição em Derrida, mas a via como uma forma primária positiva e afirmativa, Derrida parece querer evidenciar e fazer ecoar a repetição em seu aspecto negativo<sup>13</sup>; para daí, sim, poder afirmar o traumático como indizível, como impossível, e construir um pensamento nas fronteiras do impensável. O que pretendemos dizer é que, talvez pela própria experiência do autor, Derrida parece mais vivamente preocupado em manter a natureza problemática do trauma, evitando sua resolução.<sup>14</sup>

“Filósofos da diferença”, tais como os consideramos, Derrida e Bataille nos oferecem as ferramentas intensivas necessárias para abordar o limite quando este aparece como um abismo de desespero (no dizer de Hannah Arendt (1987)). É desse ponto de vista que Roudinesco (2004) fala de Derrida, no sentido em que seu

---

<sup>13</sup> O termo “negativo” não deve ser entendido, aqui, em oposição à “positivo”. Derrida deseja exatamente romper com esses dualismos. O autor definia o termo “negativo”, mais propriamente como sinônimo de crítico.

<sup>14</sup> Filho de família judia, Derrida ingressou na Escola Normal Superior de Paris, em 1950. Durante a infância, na Argélia, sofreu com a repressão contra os judeus. Foi expulso do colégio por causa da redução das cotas para judeus (de 14 para 7%). Essa discriminação o marcou profundamente e sua lembrança é recorrente em suas obras. A família mudou-se para a França em 1949, vivendo aí desde então. Em 1981, fundou a associação “Jan Hus” para auxiliar intelectuais dissidentes da Tchecoslováquia. Chegou a ser preso em Praga, após um seminário clandestino, mas foi libertado graças à intervenção de François Mitterrand.

pensamento origina-se do *thaumadzein* (Arendt, 1987), do espanto do filósofo assolado por um estranhamento que o impele ao político.

Para Derrida (2009), o único potencial “universalizável” é a *différance* pensada para além de qualquer limite, mas, fundamentalmente, como uma referência à alteridade:

O que o motivo da *différance* tem de universalizável em vista das diferenças é que ele permite pensar o processo de diferenciação para além de qualquer espécie de limites: quer se tratem de limites culturais, nacionais linguísticos ou mesmo humanos. Existe a *différance* desde que exista um rastro vivo, uma relação vida/morte ou presença/ausência... Há, portanto, aí, claramente uma potência de universalização. Depois a *différance* não é uma distinção, uma essência ou uma oposição, mas um movimento de espaçamento, um “devir-espaço” do tempo, um “devir-tempo” do espaço, uma referência à alteridade, uma heterogeneidade que não é primeiramente oposicional. Daí uma certa inscrição do mesmo, que não é o idêntico, como *différance*. (Idem, p. 106)

A alteridade, dessa maneira, se instaura a partir de um “devir-espaço” do tempo, e de um devir-tempo do espaço, ou a partir da desconstrução da própria temporalidade e espacialidade tal como a entendemos. É dessa forma que o conceito de “desconstrução” de Derrida tem lugar, porque, ao propor uma “destruição da linguagem”, conduz à crítica das estruturas que são atribuídas a ela. As oposições contidas na linguagem são instáveis, mutuamente dependentes e historicamente contingentes e pensá-las sobre este ponto de vista requer uma “meditação sobre a questão da relação do significado com o significante” (Derrida, 1973, p.107). Esta “meditação” requer ainda a destruição de um “etnocentrismo que vigora no âmbito da metafísica” que visa o “abalo da ontologia e da metafísica da presença (do ser como presença)” (idem, p.108).

O “tempo do traumático”, sobre esse ponto de vista, é um devir, uma indeterminação, uma *différance*, um *coup de dés*. Derrida (1973) nos permite pensar, a partir da destruição da experiência atual de espaço e tempo, em uma indeterminação contida nos rastros, o resto de nossa temporalidade destruída: o rastro é um hiato, uma não presença, “o que não se deixa resumir na simplicidade de um presente” (idem, p.81), pois o jogo da *différance* envolve uma cadeia de sínteses que impedem, em um certo momento, que “um elemento simples esteja presente em si mesmo e remeta apenas a si mesmo” (Derrida, 2001). A fissura está inserida tanto na experiência quanto na linguagem:

Nada, nem nos elementos nem no sistema, está jamais, em qualquer lugar, simplesmente presente ou simplesmente ausente. Não existe, por toda parte, a não ser diferenças e rastros de rastros. (Derrida, 2001, p.32)

O rastro não é nem um “em si”, nem uma “origem” entendida como essência. No discurso, cada “em si” traz o rastro de todos os outros termos. É um resto de outros restos, como um processo de diferenciação que impede a referência.

A impossibilidade do pensamento como um sistema faz com que, em qualquer plano, empírico ou ideal, não seja encontrada a relação de estrutura significante/significado, pois ambos carregam um o rastro do outro, em uma relação indeterminada e interdependente, em que “um não pode ser pensado sem que o outro já não esteja pressuposto” (idem, p.33). O rastro é como um ponto de intersecção que inclui o paradoxo da *différance*. Ponto indeterminado, nem empírico nem metafísico, mas ponto em que ambos são possíveis como diferença.

Por isso, pensar a experiência, para Derrida, é uma operação “crítica”. O ponto que constitui a experiência, não é um “sentir”. Como não há um rastro puro ou qualquer sentido a priori desvinculado ou vinculado às “vicissitudes e constrangimentos empíricos que se expressariam na voz”, torna-se impossível conferir o privilégio oferecido pela tradição linguística à audição e à visão. Aliás, trata-se de desconstruir uma dada compreensão da linguagem como universo de sentido estruturalmente imprescindível para qualquer dimensão da expressão da vida. Assim, o pensamento não vem do “querer dizer algo”, ele não se refere à linguagem em termos de origem, nem deriva desta. Caso possamos chamá-lo ainda “pensamento”, tal como ele é entendido na tradição filosófica, o conceito deve ser pensado como uma crítica ao logocentrismo:

O vazio substantivado de uma idealidade altamente derivada, o efeito de uma *différance* de forças, a autonomia ilusória de um discurso ou de uma consciência cuja hipótese deve ser desconstruída, cuja “causalidade” deve ser analisada, etc. Primeiramente. Em segundo lugar a frase se lê assim: se existe o pensamento ... aquilo que se continuará chamando pensamento e que designará, por exemplo, a desconstrução do logocentrismo, nada quer dizer, não procede mais, em última instância, do “querer-dizer”. Em todo lugar em que ele opera, “o pensamento” nada quer dizer. (Derrida, Posições, 2001, p.56)

Qualquer referência ao logocentrismo e seu funcionamento dialético, é criticada a partir da recusa à dicotomia. No campo da experiência no contexto da

“catástrofe”, assim como no âmbito do pensamento e da linguagem, o desafio é de superação das dicotomias presença/ausência do ser ou de algo. A alteridade, imanente ao processo da *différance*, rompe com a dupla possibilidade metafísica da presença e ausência, possibilitando abordá-la como um jogo de diferenças que impede, inclusive, que haja qualquer conhecimento sobre o que se passa.

Se essa experiência não pode ser definida por referência a um “corpo” físico, como uma “coisa” perceptível, como “corpo mapeado pela linguagem”, haveria uma topologia, ou, mais ainda, um tempo da experiência? No contexto da catástrofe da representação, o “tempo do traumático” deve ser abordado como um tempo atravessado, recusado, transgredido pela diferença. Esse tempo seria marcado por uma alteridade radical que transforma qualquer noção de tempo e espaço em devir-tempo e devir-espaço. Seria mais próximo a uma “temporalização” e “espaçamento” como processos em andamento, inconclusos.

Derrida mencionará esta “temporalização” ou “temporização”, marcada pela noção de alteridade e diversa de uma interpretação dialética hegeliana, aproximando-a de uma espécie de “inconsciente”. Diverso de um inconsciente marcado pela representação ou referente a ela, este inconsciente, pura alteridade, não possui conteúdos.

O inconsciente não é, como sabemos, uma presença em si mesmo oculta, virtual e potencial. Ele diferencia/difere de si mesmo (*Il se diffère*), o que sem dúvida significa que é tecido de diferenças e também que emite ou delega representantes, mas que não há modo de um delegado “existir”, estar presente, ser “ele mesmo” em algum lugar, muito menos de tornar-se consciente. Nesse sentido, o 'inconsciente' não pode ser absolutamente classificado como “coisa”, assim como uma consciência virtual oculta. Essa alteridade radical com respeito a todo modo de presença possível pode ser vista nos efeitos irreduzíveis da ação diferida... Na alteridade do 'inconsciente', estamos lidando não com uma série de presentes modificados - presentes que são passados ou estão ainda por vir - mas com um 'passado' que nunca esteve e nunca estará presente, e cujo futuro nunca será sua produção ou reprodução na forma de presença (Derrida, 1972, p. 152).

Da mesma maneira, o conceito de “rastro”, como aquilo que resta da experiência, não pode ser entendido como um conteúdo ou como algo que “já foi passado”. Ele não é um “resto” como uma parte ou como o que “se refere a”. Através dos rastros da experiência é impossível de se encontrar uma origem ou uma referência, apenas rastros de rastros, que nada retêm. Da mesma forma, o rastro não abre um futuro, mas apenas um vir-a-ser sem referência:

Entramos em relação com um passado que não foi nunca presente; e cujo “por vir” futuro não será nunca a produção ou a reprodução na forma da presença. O conceito de rastro é, pois, incomensurável com o de retenção, de vir-a-ser-passado daquilo que foi presente. (Derrida, 2009, p.53)

A novidade se inscreve em uma “temporalização” como um devir. O sentido do que Derrida parece querer dizer é que, para “pensar de outro modo”, não basta deslocar o pensamento a partir de um dado. Faz-se necessário construir um novo “agora”, sem representação ou algo a que este tempo remeta. Este tempo não é nem mais verdadeiro nem presente:

Não tem mais que ser verdadeiro e presente, para o qual o sentido e o valor da verdade do presente são postos em questão como jamais nenhum momento intra-filosófico o pôde fazer, como não o pôde sobretudo o ceticismo e tudo o que com ele faz sistema. (Derrida, 1972, p.64)

Para além de uma negatividade dialética, Derrida (1972) estabelece uma *différance*, uma alteridade primeira à existência, e visa a abalar o “conceito vulgar de tempo”. Uma *différance* que “não tem sentido”, nem “é”, pode ser pensada como uma “experiência pura”, porque o “o agora não é uma parte, ou seja, o tempo não é composto de agoras”. Segundo Derrida (idem, p. 79) o tempo é “puro sensível, sensível insensível, sensível-não sensível, quer dizer: sem nenhum conteúdo exterior/sem nenhum conteúdo empírico.”<sup>15</sup>.

A experiência, a-temporal, é entendida a partir da linguagem, tanto escrita quanto falada, apenas, como denuncia Derrida, porque o “logocentrismo” e o “phonocentrismo” (a linguagem como representação) foram estabelecidos hierarquicamente e arbitrariamente na história do pensamento. Por isso, a linguagem não carrega, para o autor, qualquer verdade: o significante não pode ser relacionado ao significado como uma correspondência direta. O que há são rastros ou “a possibilidade comum a todos os sistemas de significação” sem qualquer noção de origem ou presença de algo. Ou seja, “não há nada fora do texto” (Derrida, 1973, p. 52), e não há sentido em procurar além da linguagem representada para encontrar alguma ausência, presença ou rastro.

---

<sup>15</sup> A respeito deste tema, mais esclarecimentos no artigo “Derrida’s Deconstruction of Logocentrism: Implications for Trauma Studies” de Julie Elaine Goodspeed-Chadwick Ed. Spring, 2006.

Quando a noção de experiência, sob o contexto traumático, é violentamente impedida de ter acesso ao sistema linguístico, pois impede qualquer referência ao “que se passou” (o acontecimento passou a ser inumano, sem acesso, impossível), a criação de um novo pensamento sobre a experiência configura-se com uma urgência ética. Urgência que coloca em questão a própria existência. Deste modo, como a desconstrução derridiana pode oferecer caminhos para abordar o traumático?

A maneira de considerar os rastros, que rompe e desconstrói qualquer autoritarismo por parte do sistema representativo, permite pensar o trauma ou a experiência traumática de uma pessoa ou grupo como uma recusa ao encerramento, à definição, como nos afirma Goodspeed-Chadwick (2006): “Não há nenhuma autoridade significativa (ou significada) para o termo “mulher” ou “Afro- Americano”, ou “vítima de estupro” que pode de forma acurada capturar a ideia ou a experiência do termo...” (p.2) Tornar a experiência capturável apenas em sua efemeridade e nunca em sua essência, impedir a definição de qualquer coisa ou ser para liberar a experiência que a todos pertence, essa parece ser a tarefa de Derrida. A partir da operação de desconstrução, tudo o que sabemos sobre indivíduos em termos de texto ou discurso, é instável, e a transformação sempre possível.

A afirmação do indizível como um paradigma de impossibilidade a partir do traumático, ou seja, da existência de um impossível de falar ou entender a partir da representação é, nesse sentido, insígnia da violência do enclausuramento do sentido. O campo de jogos de forças contemporâneas faz com que seja possível afirmar: “isto não pode ser dito”, justamente para impedir qualquer testemunho a respeito:

Existe também a ilegibilidade decorrente da violência da falência, exclusão, a história como um todo sendo um campo conflituoso de forças onde existe a questão de tornar ilegível,excludente por forças dominantes não só pela marginalização, mas também pela anulação das vítimas de forma a fazê-lo de tal maneira que não deixe nenhum registro que se possa testemunhar ou prova de que de fato foram vítimas... (Derrida, 2001 apud Goodspeed-Chadwick, 2009, p.4)

A recusa a um sistema reconhecível vitimiza mais ainda através da exclusão, e é a clausura que, através de ramificações representativas, constrói um limite artificial que deve ser rompido. A delimitação insere uma organização por relações, dicotomias, e gera mundos a partir dos quais certos mecanismos, percepções e sensibilidades são acionados e outros não. Disso não deriva, por consequência, que não possamos considerar a existência de vítimas apenas porque não conseguimos



representá-las. A vitimização é exatamente essa delimitação, é uma operação de exclusão de alguns envolvidos através da escolha hierárquica de outros. Neste sentido é que a desconstrução proposta por Derrida permite considerar a problematização dos termos binários, como, por exemplo, “trauma-saúde”, a fim de desconstruí-los e possibilitar a abertura a novas inscrições:

No caso das vítimas, suas condições podem não ser reconhecidas como tais em um sistema que vitimiza por exclusão. É importante ter em mente esta suposição, pois é errado considerar que não existem vítimas quando estas por vezes são incapazes de ser representadas pelas razões citadas por Derrida. Embora a desconstrução não possa ir além do sistema de significação, pode ser usado para estudar as distinções e binários e como eles funcionam. Como tal, o estudo de binários, cláusulas controvertidas e lógica logocêntrica devem ser parte integrante de estudos de trauma. Afinal, "trauma" em si é um (trauma / saúde) binário, um termo questionado (quem legitimamente sofre de trauma?), e parte da lógica logocêntrica (uma hierarquia de trauma existente). Certamente o "trauma" como um termo de representação, um sinal de um sinal, precisa ser analisado antes que possa ser aplicado. (idem, p.5)

Nesse ponto, pretendemos explicitar a diferença implicada aqui no conceito de “experiência traumática”. Para além do trauma entendido como sistema hierárquico, submetido a um “sistema de significações”, a experiência deve então ser definida não como experiência de algo, de alguém ou de algum tempo-espço determinado, mas justamente como desconstrução completa desse sentido. O indizível entendido como impossibilidade de pensar ou dizer algo é insígnia de catástrofe tal como nós entendemos; é uma recusa à possibilidade do novo, e uma tentativa de impedimento de qualquer testemunho, de qualquer modo de “considerar de outra forma”. O uso da palavra “considerar”, aqui, visa, exatamente, a evitar definir a experiência como um “querer (fazer, pensar)”, como qualquer tarefa.

Derrida nos permite pensar portanto o “tempo do traumático” como uma noção de experiência sem conteúdo, um indizível que é interior à *différance* (que é sua própria definição), e que é a partir dele que qualquer coisa pode ser dita.

O trauma, não entendido como presença ou ausência de representação, é um “espaçamento” a partir do qual a violência e o autoritarismo da representação instalaram-se historicamente como impossibilidade. O trauma, ao invés de algo sofrido por alguém, é justamente a violência, a definição que remete a uma verdade e diz: “faço de você uma vítima, e isto significa para você que nada é possível dizer sobre isto”.

Derrida propõe que todo sistema estrutural seja considerado como arbitrário, um rompimento com quaisquer garantias metafísicas ou critérios fixos que se impõem como verdade. A experiência é composta, não por conteúdos, mas pela alteridade: paradoxalmente insubordinada à tentativa de sua apreensão pelo pensamento, enquanto se estende para esse próprio pensamento. Isso possibilita um processo permanente de atravessamentos e mudanças chamado de “desconstrução”, ou seja, a revelação do fundo arbitrário das dicotomias a fim de liberar a experiência como *différance*. Campo de sentido não determinado pela relação entre significante e significado, a experiência entendida dessa maneira requer a desconstrução da linguagem enquanto sistema representacional que é sustentado como uma verdade.

A desconstrução da linguagem, necessária para Derrida, caminha no sentido de dismantelar e expor essas estruturas binárias (trauma-saúde, vítima-algoz, representação - não representação) e abri-las a uma fissura de indeterminação que é entendida como *différance*, pura possibilidade, e não impossibilidade de transmissão como na esfera da linguagem.

Pensar o traumático em um contexto de catástrofe, então, torna o conceito de “experiência traumática” não somente ligado à guerra ou àqueles que viveram “reconhecidos eventos traumáticos”, mas possibilita considerar o traumático como insígnia de uma época que, apropriando-se do indizível, tornou-o idêntico à impossibilidade a fim de encerrar sua história (ou determiná-la como única possível) e de tornar o silêncio algo inócuo – única alternativa das vítimas que não ousam falar a respeito do trauma e única possibilidade disponível para elas de recusar o sistema de representação vigente.

É nesse ponto que o aspecto poderoso do pensamento de Derrida é justamente recusar o sistema de representações como única maneira de comunicação, através da implantação da recusa na própria linguagem. A partir do conceito de *différance*, a impossibilidade (da experiência) é apenas a de ser expressa pela linguagem como representação.

A catástrofe, entendida como trauma subjetivo, precisa ser desnaturalizada. Ao contrário de uma natureza que cria uma “não natureza” (evento exterior que divide o interior), a catástrofe deve ser entendida como uma operação dentro da própria representação, hierarquicamente ligada à experiência e determinando-a, dicotomizando-a, a fim de delimitar um meio de exclusão:

A Natureza é afetada – de fora – por uma viravolta que a modifica em seu interior, a desnaturaliza e a obriga a se separar de si mesma. Natureza se desnaturalizando, se separando de si mesma, naturalmente juntando seu interior e seu exterior, é catástrofe, o evento natural que ultrapassa a natureza, ou a monstrosidade, um natural devir dentro da natureza. (Derrida, 1973, p. 41 apud Goodspeed-Chadwick, 2009, p.4)

A “monstrosidade”, longe de pertencer à experiência de um sujeito, de sua interpretação de um texto ou fala, é própria à operação em si de interiorizar a experiência, de tentar ou negar sua representação a partir do sujeito. Como coloca Goodspeed-Chadwick, o rompimento dos limites entre interior e exterior implicados na experiência traumática denuncia o fato de que as estruturas binárias (dicotomias) são violentamente impostas e, quando quebradas, mostram sua indeterminação e sua interdependência:

Quando uma dicotomia se quebra, a monstrosidade externa deve ser entendida como parte do que define e constitui o interior, resultando no que alguns consideram ser uma catástrofe. Esta situação vem à tona claramente em estudos sobre o trauma. (idem)

Dar conta do trauma, na esfera subjetiva interior é, afirmativamente, impossível. Isso significa que a questão do trauma não pode ser compreendida sem o seu contexto e as determinações representativas que o compõem e a “desconstrução” que revela a arbitrariedade da experiência.

O tempo do traumático não é, portanto, um tempo interiorizado, um tempo de uma consciência ou inconsciência “traumatizada”. O que é traumático é inferir ao subjetivo a responsabilidade do que lhe aconteceu; impossibilitado por sua própria limitação, torna-se improdutivo. Em uma tarefa eterna e impossível, retorna ao mesmo, à representação pseudo-originária, mas chega apenas à própria impossibilidade.

O conceito de *différance* impede a fixação da subjetividade através de termos referentes a ela. Assim, arbitrária e livre, a vida excede à representação e, ao fazê-lo, opera uma desconstrução. Derrida (2004) resiste aos movimentos identitários, como os movimentos feministas ou quaisquer outros movimentos de minorias, no que eles trazem características identitárias e/ou vitimizadas. Apesar de admitir algumas alianças, sua preocupação é exatamente garantir a não fixação dos termos que

excluem o movimento de alteridade inserido no próprio pensamento, sob o risco de cair no comunitarismo ou no Estado-nacionalismo.

A noção de experiência para Derrida, tal como entendemos neste trabalho, portanto, é indissociada de uma implicação política com relação à própria liberdade do pensamento. Além disso, a desconstrução da linguagem abre a noção da experiência e é útil à intervenção política em várias áreas, pois as desconstruções das dicotomias são:

(...) também eficazes ou ativas (como se diz) intervenções políticas e institucionais que transformam contextos, sem limitarem-se a afirmações teóricas, embora eles também devam produzir tais declarações. (Derrida, 1986, p.155).

Quando a noção de experiência se corporifica de forma a determinar e limitar, (quando, por exemplo, ser “mulher” significa confrontar-se com um corpo marcado por escrituras e signos culturais que historicamente materializam impossibilidades, obediências e definições em formas de referências), ela se torna um texto que precisa ser desconstruído. Desconstrução que leva a “corporificação” a tornar-se “corporeidade”, ou seja, que a impossibilidade se abra à *différance* e transforme a corporificação em experiência, em possibilidade de corporificar-se, sem conteúdo: apenas rastros corpóreos e incorpóreos como dimensão de liberdade.

Em vez do questionamento sobre como o trauma acontece e por que, Derrida permite pensar o trauma como imposição de um contexto. Permite, como consequência, oferecer a “desconstrução” desse contexto, para que o sistema que inclui e exclui elementos possa, a partir de seus rastros, dar voz àqueles que permanecem no silêncio. Essa voz, portanto, não fala dentro do mesmo sistema: a voz do outro é pura *différance*, é pura alteridade, é *coup de dés*.

A desconstrução, no contexto do traumático, permite questionar como a violência adquire forma, como ela se corporifica em sistemas dicotômicos, a fim de liberar a transmissibilidade própria à experiência. A partir da impossibilidade de transmissão através de códigos, ou de sistemas, essa noção de experiência visa enfrentar a dimensão de violência do contexto contemporâneo diante das atuais determinações (ou impossibilidades) a que estamos submetidos.

Portanto, o tempo do traumático é, para nós, um tempo de violência da representação e manifesta a consequência do encerramento da vida em sistemas

determinados. Portanto, a desconstrução do trauma deve liberar a experiência de seu caráter traumático, ou seja, oferecer um testemunho que torne possível devolver a voz à experiência. Voz que fala em um outro ‘agora’, tempo-alteridade que gera abertura.

Esse tempo do “agora”, na desconstrução proposta por Derrida, não pode ser entendido como alternativa à noção de temporalidade como uma presença do tempo, nem como sua ausência. Não significa pensar o presente tal como ele se relaciona com o passado e o futuro, mas pensar o tempo como “rastros do rastro”, que inscreve e revela ao mesmo tempo o próprio apagamento.

O tempo é exatamente essa *différance* que permite pensar a alteridade como uma heterogeneidade não oposicional, um limiar, um “entre” que se manifesta como um “espaçamento” – devir-tempo, devir espaço que acolhe e contorna qualquer oposição ou diferenciação. Esse é o tempo da experiência, experiência entendida como *différance*, transmissível porque é a própria alteridade. Porque há *différance* toda vez que há vida, que há traço, uma relação vida-morte ou presença-ausência, para além de qualquer espécie de limites (Derrida; Roudinesco, 2004, p. 33).

A alteridade, para Derrida, é o tempo da experiência, tempo que o traumático revela em sua total potência de desconstrução e indeterminação, que rompe com qualquer tentativa de remeter a “si mesmo”: a dor do trauma é, aqui, impossibilidade de tornar a experiência subjetiva. É o efeito da redução da complexidade da vida a uma estrutura que, forjada como um interior, sangra, abre, fissura, e é capturada por um sistema ou código a ponto de encerrá-la e defini-la neste ponto. A desconstrução destes códigos faz-se necessária a fim de ultrapassar a estrutura, e revelar seu desmantelamento, sua farsa e sua monstruosidade para, a partir daí, permitir o testemunho de sua condição.

A fim de pensar os efeitos da desconstrução dos códigos representativos da linguagem e a possibilidade de ultrapassar esses efeitos no âmbito da constituição subjetiva, percorreremos no próximo tópico alguns conceitos clínicos da Psicanálise. Com o intuito de construir uma noção de “experiência traumática” que seja ao mesmo tempo individual e coletiva, a noção de “trauma” na clínica permite desvendar as consequências, no âmbito subjetivo, de alterações ambientais desfavoráveis para a constituição de modos de vida criativos.

### 3.3

#### Trauma e clínica da experiência

##### 3.3.1

##### Ferenczi, o desmentido e a busca do Infantil

A importância do estudo do trauma em Ferenczi está na consideração dos fatores exógenos que modificam a constituição subjetiva e exigem novas configurações de relações consigo e para com o outro. Esta concepção, portanto, insere a dimensão de alteridade de forças externas ao “eu”, e é condição para que surjam modos de ser condizentes com a espontaneidade e a dimensão criativa da vida.

A noção traumática que gostaríamos de tomar como referência traz, além da dimensão de frustração necessária ao “amadurecimento” (ou seja, às modificações qualitativas e quantitativas das relações do sujeito), diz respeito ao segundo momento do trauma: o momento traumático por excelência, ou o “desmentido”. Perante a exigência de trabalho psíquico sentida após algum acontecimento que tenha abalado a constituição subjetiva até o limite das representações possíveis, o sujeito busca nas suas relações de confiança algum sentido, o testemunho do fato. No entanto, este fato não recebe nenhum reconhecimento, ficando o sujeito suspenso, como se estivesse fora de qualquer código humano reconhecível, tendo como consequência a identificação do sujeito com o agressor, uma prematuração patológica e/ou a perda da espontaneidade e da capacidade de expressão afetiva.

Nota-se que o traumático, para Ferenczi, não é definido apenas por algum evento disruptivo para o sujeito, mas pelo não reconhecimento de sua existência afetiva, capaz de estar ciente do que lhe acontece e de apropriar-se da perspectiva mais ampla que diferencia e reconhece o valor da vida como um todo, incluindo a sua própria vida. O efeito devastador do desmentido está no rompimento dos laços que liga o sujeito aos outros.

Para Ferenczi, o infantil é experiência por excelência: é a dimensão de criação sempre presente, é a não representação enquanto possibilidade, é a ligação afetiva em sua plena capacidade de expressão. Neste sentido é que entendemos a afirmação de Ferenczi: “*Grattez l’adulte et vous y trouverez l’enfant*” (“Raspem o adulto e por baixo dele encontrarão a criança”) (Ferenczi, 1909, p. 98, grifado no original).

Assim, o infantil comporta o medo, a dor e todo o sofrimento inerentes à vida e sua dimensão de impotência perante as forças que o atravessam; é a-histórico no sentido em que atravessa o tempo e o espaço em forma de devir. Mas o desmentido é algo eminentemente cultural e relacional que exclui e separa, que instaura o silêncio na medida em que diz: “nada tenho a ver com o que você diz e, por isso, não compreendo”. O desmentido é devastador, pois como nos aponta Ferenczi (1924), o sujeito emerge das relações, mesmo antes de existir. Ao contrário da concepção psicanalítica freudiana, Ferenczi nega explicitamente o conceito de narcisismo primário e defende que há relações de objeto, ainda que “primitivos”, desde o surgimento do sujeito.

Em “Thalassa: ensaio sobre a teoria da sexualidade” (1924), Ferenczi propõe a possibilidade de que a ontogênese guarde os resquícios daquilo que foi a herança filogenética e de todos os processos de catástrofes e traumatismos pelos quais passou a vida, até se chegar à espécie humana. De acordo com Freud, em “Thalassa”, Ferenczi afirma que as “características daquilo que é psíquico conservam vestígios de antigas modificações da substância corporal” (Freud, 1933, p. 278). A noção de catástrofe como processo de constituição da vida traz consigo a concepção da experiência como atemporal, como o atravessamento que insere continuidade e interligação entre todos os fatores “biológicos” e que ultrapassa a vivência daquele que a experimenta. Neste texto,

Ferenczi propõe uma relação íntima entre filogênese e ontogênese; a vida intrauterina, o nascimento, a relação sexual e todas as etapas do desenvolvimento estariam reeditando as catástrofes da filogênese e, como consequência, as modificações que as mesmas provocaram no corpo e no comportamento da espécie ao longo do processo evolutivo. De acordo com Pinheiro (1995, p.69) “Ferenczi se refere aos traumas como sendo, na maior parte das vezes, estruturantes e remete-os a uma cadeia filogenética pré-inscrita, na qual, além de inevitáveis, são necessários.” A abordagem da catástrofe, deste ponto de vista, pretendia expandir o alcance da teoria psicanalítica e compreender as relações entre corpo e mente que Ferenczi, segundo Reis (2004):

(...) voltara sua atenção desde o início de seu trabalho como psicanalista. Seu interesse recaí primordialmente sobre os processos de metamorfose subjetiva que o ser humano percorre de modo singular para se tornar parte de uma ordem coletiva, constituída de inúmeras dimensões psíquicas e corporais (Reis, 2004, p. 59).

Em “A adaptação da família à criança” (1928), Ferenczi reavalia a concepção do trauma do nascimento proposta por Otto Rank e da qual ele também se ocupou a investigar. O parto, em vez de traumático, é reconsiderado como o “triunfo da vida” e diferenciado de situações que podem ser consideradas traumáticas, “mais difíceis de eliminar” e que dizem respeito “ao ingresso da criança na sociedade de seus semelhantes”. Ferenczi se refere ao fato de que, neste momento, “o instinto dos pais parece com muita frequência a falhar”: “Quero referir-me ao trauma do desmame, do treinamento do asseio pessoal, da supressão dos “maus hábitos” e, finalmente, o mais importante de todos, a passagem da criança à vida adulta.” (Ferenczi, 1928, p. 5). O despreparo da civilização, quanto a este âmbito, “seria a causa dos traumas mais graves na infância”.

Em “A criança mal acolhida e sua pulsão de morte” (1929), Ferenczi mostra como o traumático está ligado à falha do ambiente em “acolher à criança”, ou seja, tratando-as como “hóspedes não bem-vindos na família” (Ferenczi, 1929). A interligação dos fatores envolvidos na etiologia da doença e nas relações internas e externas, traz à luz a visão ferencziana sempre irredutível, sempre corporificada dos processos vitais, interligação rompida sob a insígnia do traumático.

Todavia, é no trabalho intitulado “Confusão de Língua entre os adultos e a criança” (1933), que Ferenczi parece evidenciar a grande fissura geracional que observa em sua época, e o “perigo” que ela comporta: o de invocar a predisposição e a constituição em detrimento dos fatores externos (idem, p. 97). Impelido por dificuldades e fracassos clínicos em relação a seus analisandos que, mesmo nos casos em que melhoras eram notadas, queixavam-se de estados de angústia e pesadelos, Ferenczi revê suas posições teórico-práticas e formula sua concepção sobre o traumático.

A atitude dos pacientes diante dos seus equívocos e falhas chama a atenção: ao contrário de ódio e revolta, seus pacientes apresentavam-se dóceis e confusos. Havia certa dificuldade de expressão de críticas em relação ao terapeuta por parte desses pacientes que pareciam não se sentirem no direito de fazê-lo. Ferenczi (1933, p.98) percebe uma tendência de identificação por demais atenta à dimensão afetiva sutil, e acrescenta surpresa:



Não sei se o reconhecem na nossa voz, na escolha das nossas palavras, ou de alguma outra maneira. Seja como for, adivinham, de um modo quase extra-lúcido, os pensamentos e as emoções do analista (Ferenczi, 1933, p.101).

Para Ferenczi (1933) o traumático é a perda do infantil, na medida em que o adulto, perdendo o acesso ao infantil em si, responde à linguagem terna da criança com uma linguagem passional. Ocorre, nesse sentido, a sedução ou a agressão por parte do adulto que instaura na criança uma impossibilidade de dizer ou atuar sobre o que lhe acontece, devido ao não-acesso ao que lhe acontece. Mesmo ao procurar esclarecer o fato, a criança não encontra meios de tornar o ocorrido transmissível; a exigência de ternura e verdade infantis (Sabourin, 1988) recebem uma resposta “impossível”, que agride e retira o seu direito ao testemunho. O que lhe resta, então, são a passividade e a confusão: a criança incorpora o sentimento de culpa do adulto juntamente com a agressão e divide-se dentro de si mesma. Ferenczi afirma que:

O protótipo de toda confusão é estar ‘perdido’ quanto à confiabilidade de uma pessoa ou de uma situação. Estar perdido é: ter-se enganado; alguém, por sua atitude ou suas palavras, fez “cintilar” uma certa relação afetiva. (Ferenczi, 1985/1990, p. 84).

Inocente e culpada, sem a possibilidade de confiar em seus próprios afetos e sentidos, a criança vê, diante de si, um adulto atormentado pelo remorso e pela vergonha que nega veementemente o que aconteceu (Ferenczi, 1933). Para Ferenczi, “o choque é o equivalente à aniquilação do sentimento de si, da capacidade de resistir, agir e pensar com vistas à defesa do Si mesmo” (Ferenczi, 1920/1922, p. 109). A clivagem, nesse caso, consiste em uma separação em duas partes que não mantêm contato entre si. (Pinheiro, 1995, p. 83). Neste ponto, o desmentido instaura o traumático dentro do sujeito que parece perder toda sua dimensão infantil:

A criança que sofreu uma agressão sexual pode, de súbito, sob a pressão da urgência traumática, manifestar todas as emoções de um adulto maduro, as faculdades potenciais para o casamento, a paternidade, a maternidade, faculdades virtualmente pré-formadas nela. Nesse caso, pode-se falar simplesmente, para opô-la à regressão de que falamos de hábito, de progressão traumática (patológica) ou de prematuração (patológica). Pensa-se nos frutos que ficam maduros e saborosos depressa demais, quando o bico de um pássaro os fere, e na maturidade apressada de um fruto bichado (Ferenczi, 1933, p. 104, grifado no original).

O traumático instaura a desconfiança e a decepção nas relações, ponto de ancoragem da constituição subjetiva. Em “Reflexões sobre o trauma” (1992), Ferenczi descreve o trauma como um choque violento, uma comoção psíquica que leva o sujeito a uma espécie de “psicose passageira”, ruptura com a realidade que visa defender o sujeito da angústia (Ferenczi, 1992, p. 64-65) A reação imediata ao trauma é descrito como uma “agonia psíquica e física que acarreta uma dor incompreensível e insuportável” (1931/1992, p. 79). A própria palavra *Erschütterung* – comoção psíquica – deriva de *Schut*, que significa “restos” ou “destroços”. A comoção psíquica implica em uma experiência que leva o sujeito “ao desmoronamento, à perda de sua forma própria e à aceitação fácil e sem resistência de uma forma outorgada, ‘à maneira de um saco de farinha’” (Ferenczi, 1932/1992, p. 109).

O que torna o trauma patogênico é, para Ferenczi, a negação do acontecido, a ausência de sinceridade que provoca um rompimento radical com relação à própria percepção do evento:

O pior é realmente a negação, a afirmação de que não aconteceu nada, (...) ou até mesmo ser espancado e repreendido (...); é isso, sobretudo, o que torna o traumatismo patogênico. (...) esses choques graves são superados, sem amnésia nem sequelas neuróticas, se a mãe estiver presente, com toda a sua compreensão, sua ternura e, o que é mais raro, uma total sinceridade. (Ferenczi, 1992/1931, p. 79-80)

O traumático aqui, em vez de evidenciar um desencontro entre o mundo infantil e o adulto em termos literais ou inerentes à condição humana, é a revelação de uma relação “perdida” com a dimensão infantil da existência presente na configuração cultural de modos de ser e sentir de um dado contexto. O desmentido elege o “indizível” como trauma constitutivo, quando na realidade o indizível é dimensão trágica que exige testemunho. O testemunho nada mais é que a dimensão de alteridade da experiência sempre aberta à criação, mas não pretende a significação, nem nenhuma representação possível: pois a dor traumática é “sem conteúdo de representação” e “inatingível pela consciência” (1985/1990, p. 64). Como diz Ferenczi, uma das consequências do trauma é que “nenhum traço mnêmico subsistirá dessas impressões, mesmo no inconsciente, de sorte que as origens da comoção são inacessíveis pela memória” (1932/1992, p. 113). Uma clínica dos destroços, dos fragmentos, é a proposta da análise ferencziana. Mas a que restos Ferenczi se refere?

À experiência em sua dimensão de corporeidade, pois o que resta do traumático são marcas: corporais, excluídas do sistema da memória, que reapareceriam na cena analítica como manifestações neocatárticas ou símbolos mnésicos corporais. Advindas das chamadas “forças órficas” (expressão utilizada por paciente de Ferenczi para se referir aos instintos vitais organizadores (Ferenczi, 1932) lutam pela sobrevivência, e são capazes de criar ( a despeito da sacrifício de uma parte de si) “uma espécie de psique artificial” que “sabe tudo mas nada sente” (Ferenczi, 1985/1990, p. 77) para cuidar dos restos. A criação de um “eu” artificial, dócil e guardião, é a função de sobrevivência que mantém intactas a espontaneidade e a esperança que ressurgem assim que o ambiente proporcione relações confiáveis, e que o trauma possa se transformar em testemunho a partir de novas configurações afetivas. Nesse sentido, Reis (2004) destaca que:

O sentir desprovido de sentido não pode se expressar a não ser por alterações orgânicas, sensações, gestos e atos repetitivos. Por outro lado, o puro saber não tem colorido nem sentido afetivo permanecendo numa esfera de abstração e de esvaziamento do eu. (Reis, p. 68)

Apesar do reconhecimento da função econômica que a clivagem tem para o sujeito (Knobloch, 1998, p.71), Ferenczi direciona sua prática clínica no sentido de refazimento e da abertura do sujeito a esta dimensão criativa. Pois o sujeito perde qualquer possibilidade de prazer real, perde qualquer conexão com a experiência. Ao contrário de uma abordagem que confere ao desmentido o trunfo da interpretação sobre o real, e da exigência de representação (a interpretação é o fator traumatizante), pensamos o desmentido como uma falha na malha das relações afetivas engendradas por certa configuração cultural moderna.

O aumento dos “casos difíceis” e resistentes à técnica descritos por Ferenczi na atualidade exigem ainda mais rigor na revisão das teorias e práticas clínicas do nosso tempo: não devido a fatores constitucionais ou fisiológicos apenas, mas porque tornou-se urgente pensar as condições de existência em nossa cultura sob pena de permanecermos dentro de nós mesmos, em clivagens psíquicas cada vez menos diferenciáveis dos padrões esperados de “normalidade”.

O retorno ao infantil, a partir dos conceitos de Ferenczi, parece configurar-se em uma aposta na dimensão de corporeidade, muitas vezes de difícil acesso devido à clivagem que mascara o traumático e confere ao corpo um lugar de compulsões mais

ou menos “aceitáveis” na convivência social cotidiana. Nesse sentido é que Luis Cláudio Figueiredo (2002) sublinha a importância do conceito de “regressão” no pensamento ferenciano. Ao referir-se ao traumático como “consequência da ausência de regressão”, ou seja, conforme a interpretação que propomos nesse presente trabalho, ausência de contato com o infantil: com a dimensão puramente afetiva, primeira, da experiência:

Quando o adulto pode assumir e acolher o sofrimento da criança, o traumático pode ser, ao menos parcialmente, aliviado e liquidado porque o movimento de regressão pode se desenvolver na medida das necessidades. Caso contrário, quando o adulto é levado a desmentir o sofrimento e a desqualificar esta dor, recusando sua existência ou sua razão de ser, negando sua legitimidade e ocultando suas fontes, quando “há uma ausência de esperança de qualquer ajuda exterior” (Ferenczi, 1932, p. 39), não há outro destino para o trauma além dele mesmo (uma ruptura inesperada) e de seus efeitos mais automáticos: a fragmentação e as defesas baseadas em clivagens e petrificações. Ora, quando é a violência do próprio adulto a fonte do traumatismo, evidentemente, ele não poderá funcionar, simultaneamente, como ambiente regressivo, devendo necessariamente desmentir a própria ocorrência do episódio traumático. Ele será, assim, a personificação mesma da impossibilidade da regressão e da absoluta solidão desamparada do traumatizado. (Figueiredo, 2002, p.12)

A aposta na dimensão “infantil” requer a aproximação desta modalidade de “existência primitiva”, em “uma condição pré-objetal e pré-subjetiva que se realiza em estados de regressão *thalássica*” e desperta forças organizadoras da vida (Figueiredo, 2002, p.2). Os novos tempos parecem exigir uma atitude de renúncia ao saber, ao fazer e ao pensar para dar lugar ao cuidado, à espontaneidade, à criação e ao afeto. Mas, diante da auto-crítica constante observadas na prática clínica de Ferenczi, isso também requer a abertura a uma outra clínica: a que leve em conta uma nova dimensão de sensibilidade, não menos rigorosa.

### 3.3.2

#### **Balint: falha básica, amor primário e criação**

Assim como Ferenczi, a clínica dos pacientes difíceis levou Michael Balint a repensar seu aparato teórico-prático sob o ponto de vista do traumático e as consequências clínicas das relações iniciais mal estabelecidas. Balint, perante a evidência de desorganização psíquica de seus pacientes, cria conceitos que ilustram a

situação em que eles se encontram, e volta seu interesse para o infantil ou para o que seria a origem dos processos de subjetivação.

Herdeiro da tradição ferencziana, Balint apresenta o trauma como falhas na constituição subjetiva a partir dos primeiros vínculos do sujeito com o seu entorno. Nesse sentido, interessa-nos compreender essa abordagem porque ela torna possível pensar o traumático no ponto de intersecção entre o surgimento do sujeito e as relações que o envolvem, ao mesmo tempo em que deixa aberta a janela para a criação de novas formas de ser quando essas relações se estabelecem de maneira satisfatória. Encontramos, em Balint, tentativas de compreensão do trauma e de reformulação inventiva sob a perspectiva das relações sempre passíveis de reconstrução. A noção de constituição do sujeito, portanto, é indissociada da constituição da alteridade.

De acordo com Balint (1985), as condições para a emergência subjetiva acontecem no contexto de uma experiência com o outro que ele chamou de “amor primário”. Na perspectiva balintiana, nos primórdios da experiência do bebê com os seus objetos de amor forma-se uma “mescla harmoniosa interpenetrante” (Balint, 1993, p.60), uma “substância” caracterizada como uma “alteridade primordial que é percebida, embora não representada como imagem ou ideia de um objeto” (Costa, 2003, p.5). E essa substância é a própria realidade. Nessa zona de intercâmbio os limites não estão definidos, o que caracteriza o amor primário como uma “continuidade” diferente de uma suposta homogeneidade. Os termos “bebê” e “mãe” tornam-se elementos dessa substância e são figurações aproximadas, pois este momento “inicial” representa apenas as condições de existência para que haja a emergência do sujeito e do objeto:

(...) nesse estágio de desenvolvimento ainda não existem objetos, apesar de já existir um indivíduo, que é rodeado, quase flutua, em substâncias sem fronteiras definidas; as substâncias e o indivíduo se interpenetram, ou seja, vivem uma mistura harmoniosa (Balint, 1959, p.67).

O “amor primário” supõe uma interação harmônica “na qual a transitividade dos elementos da equação não anula a diferenciação entre eles” (Costa, 2003). Balint, através desse conceito, faz recair a ênfase nos aspectos qualitativos, sensíveis e sensoriais, da experiência. São cheiros, sons, toques, fragmentos de sensações que compõem um “ambiente” marcado por uma profunda “sintonia” na qual “o que é bom

para um é agradável para o outro” (Balint, 1985, p. 85). Não existem, portanto, esforços ou tentativas de poder, nem uma relação com a alteridade propriamente dita, mas uma “*unio mystica*” com o objeto (Balint, 1993, p. 67) em que as condições de emergência do sujeito são estabelecidas. No entanto, essa mística não pode ser compreendida como uma fusão indiferenciada, e o surgimento do sujeito não pode ser descrito em termos puramente “ativos” ou “passivos”; a questão mente-corpo é deslocada pela superação desta dicotomia. Nas palavras de Costa (2003):

No modelo balintiano, existe, desde o início, uma ação recíproca entre o sujeito e o ambiente. A questão mente-corpo é, assim, tratada de um ângulo diverso do da teoria freudiana ou de outras teorias psicológicas que descrevem a gênese do sujeito, sobretudo, como um processo reativo do organismo corpóreo aos estímulos externos. O núcleo primário da subjetividade nem se encontra no solipsismo psicológico do narcisismo primário, nem na atuação de elementos exteriores sobre corpos amorfos e inertes, mas nos espaços de interação ativa entre o indivíduo e o ambiente. (Costa, 2003, p.6)

As condições de emergência do sujeito são marcadas por demandas ao meio-ambiente de cuidado e devotamento incondicionais. Apesar de Balint (1993) descrever as demandas como derivadas da exigência de um ego (“Preciso ser amado e cuidado em tudo por todos e só no que me interessa, sem que ninguém possa exigir qualquer esforço ou compensação por isso”, (Balint, *idem*, p. 64), as descrições referem-se a representações apenas aproximadas para indicar uma experiência definida por uma transmissibilidade absoluta. Condição de vida, o “amor primário” é o caldo referente ao “primitivo” em nós, ao eminentemente “infantil” - se entendermos esse termo como equivalente ao âmbito criativo da experiência. Como aponta Balint, o amor primário permanece como esperança ao longo de toda a vida, na tentativa de “estabelecer – ou provavelmente restabelecer, – uma harmonia evolvente com o entorno, para poder amar em paz” (Balint, 1993, p. 59).

As demandas desse estado são caracterizadas por uma relatividade espaço-corporal, expressas pela “tendência a agarrar-se” (Balint, 1965, p. 83) aos objetos por parte do sujeito, a partir da distância corporal que é estabelecida entre eles. Há, assim, uma “busca por proximidade” que impele o sujeito ao contato com o que está à sua volta. Na sensação de segurança buscada pelo sujeito, a alteridade se estabelece como um “meio certo”, como um acolhimento capaz de conferir ao corpo uma delimitação

básica marcada por uma modulação afetiva constante - muito diferente dos limites pulsionais que entrarão em cena em outros momentos.

No decorrer deste processo, as falhas na adaptação do ambiente trazem descontinuidade e oferecem resistência ao sujeito, constituindo o que Balint define como o surgimento do “objeto”; esse processo passa a conferir ao mundo “limites claros, resistentes e passíveis de representação” (Balint, 1959). Objeto é o que se apresenta como objeção ou resistência à ação individual, ou, no dizer de Balint, como um “obstáculo no caminho da ação, um objeto resistente que deve ser transposto” (Balint, 1959, p.60). O objeto, dessa maneira, surge juntamente com a ação, e com ela as noções de tempo e espaço adquirem novas graduações e complexidades.

O termo “falha”, utilizado por Balint, é definido como “súbita irregularidade na estrutura total, uma irregularidade que, em circunstâncias normais, estaria escondida, mas se houver pressões ou forças, pode levar a uma ruptura” (Balint, 1993, p.19). Ou seja, no mundo de ajustes sutis da experiência de “amor primário”, as falhas do ambiente podem levar a rompimentos significativos que impedem o sujeito de manter-se seguro em relação ao seu entorno. Nesse contexto experiencial, o traumático em Balint é relatado por seus pacientes como uma “mistura de sofrimento profundo, falta de menor vontade de luta e uma inabalável determinação de avançar” (Balint, 1993, p. 16-17), juntamente com uma constante referência à morte. Esses pacientes demandavam um tipo de cuidado específico e uma sensibilidade extrema às possíveis falhas por parte do analista. Ao contrário de conflito, eles apresentavam sentimentos profundos de abandono, negligência e inadequação. É essa consequência clínica de algo que rompe a confiança do sujeito em seu meio que Balint chama de “falha básica”: falha, por ser definida como tal, e “básica” no sentido de um acontecimento que se dá antes do surgimento das demandas pulsionais oriundas do complexo de Édipo. Esta experiência diz respeito a um nível fundamental em que a falha desarticula amplamente os arranjos responsáveis pela constituição subjetiva.

Diante de toda falha, o ego, em defesa, passa a desempenhar o movimento de reconquista da unificação com o outro, característica do estado de “amor primário”. O ego utiliza as pulsões a fim de reparar as falhas, como um mecanismo de recuperação daquilo que o ambiente não ofereceu ou ofereceu de modo inadequado. Esta é a função de todo o aparato pulsional, tendo em vista que “a finalidade última de todo impulso libidinal é, pois, a preservação ou restauração da harmonia original” (1993, p.

67). Ao tornar-se “adulto”, o amor adquire matizes de conquista, exigindo complexas adaptações em relação ao objeto e constantes reinvenções de modo a adquirir a sintonia e o bem-estar “aprendidos” no período do “amor primário”. Essas adaptações, todavia, delimitam o “amor adulto” não como um produto natural da evolução psíquica, mas como uma solução de compromisso entre o desejo de ternura da criança e as necessidades sexuais genitais adultas, “compromisso arbitrariamente criado e incentivado por nossa cultura” (Costa, 1998, p.118 apud Peixoto Junior, 2008, p.46). Assim, o amor “adulto” adquire caráter de invenção nas infinitas configurações possíveis, revelando o seu caráter contingente e eminentemente relacional.

A alteridade é, então, estabelecida desde os “primórdios” do surgimento do indivíduo e o acompanha, expressa na capacidade de tolerância e de espera necessárias ao amor genital. Essa relação “contínua” estabelecida com seu entorno irá amparar o sujeito a partir da constituição da esperança, de uma crença confiante e não suspeitosa em relação ao objeto, uma espécie de expectativa de reencontro com o objeto da mistura primordial vida afora (Figueiredo, 2007).

Embora Balint tenha compreendido a “falha básica” como um mecanismo primitivo na constituição da subjetividade – e tenha conferido a ela o estatuto de uma “área da mente” – juntamente com o amor primário e a criação, não podemos deixar de enfatizar o fato de que o conceito surge da experiência clínica com pacientes que sofriam de graves falhas na constituição subjetiva. Quando a “criança” é atingida de forma traumática, a “falha básica” estabelece feridas passíveis de cicatrização, mas que não podem ser suprimidas (Peixoto Junior, 2008). Essas feridas constituem-se como pontos de infiltração que exigem reparos, pois são carregadas de uma angústia avassaladora e de apelos desesperados por cicatrização.

Diante da exigência de reparos e sem encontrar meios de cicatrizar as falhas que ocorrem na instauração do princípio de realidade (Balint, 1959), Balint descreve duas modalidades defensivas, metáforas de tentativas de restauração de reconstituição subjetiva a partir do evento traumático: a ocnofilia e o filobatismo. Ambas são soluções narcísicas a fim de restaurar a segurança perdida nas relações primárias com os objetos. A ideia é a de que se o indivíduo não é amado o suficiente pelo mundo, deve amar e gratificar a si próprio (Balint, 1965).



Nessas modalidades relacionais, a ilusão da segurança é conseguida por meio da apropriação do provável experiência característica do momento da falha: em vez de o ambiente (a mãe) se afastar e negar o contato, ou aproximar-se de forma excessiva, é o indivíduo que passa a adotar essa atitude como defesa. Conforme descreve Balint, “enquanto o mundo ocnofílico é estruturado pela proximidade física e o toque, o mundo filobático é estruturado pela distância prudente e pela visão” (Balint, 1959, p.34). Diante do rompimento em relação aos objetos primordiais, modos de funcionamento subjetivos são engendrados em resposta e na proporção do impacto traumático.

No entanto, esses mecanismos não recuperam a segurança, pois a compreensão da realidade e a percepção de mundo mostram-se equívocos para ambos os modos de funcionamento. Além disso, o ódio gerado no psiquismo do sujeito porque suas necessidades foram frustradas por aqueles objetos dos quais é dependente, torna difícil o estabelecimento de relações satisfatórias (Balint, 1965). Essas posições, caso se tornem extremas, podem levar a modos patológicos de funcionamento subjetivo. Como polos dicotômicos, enquanto os ocnófilos insistem em depositar uma confiança injustificada e exagerada no poder e na função dos objetos como fonte de segurança e proteção, os filobatas desenvolvem “confiança cega” em suas habilidades para lidar com os riscos dos espaços vazios, o que os leva a subestimar a existência de perigos reais.

Ao contrário da experiência do amor primário, em que a dicotomia entre distância e proximidade não é considerada em prol da constituição de uma alteridade permeável, interpenetrável, os mecanismos patológicos descritos por Balint parecem metaforizar as modalidades de relação mais comuns diante do traumático na atualidade: a desconsideração do caráter híbrido da experiência através de uma “rigidez estrutural”. A solução narcísica que instaura a estrutura baseada nessas duas modalidades de ser (ocnofílica e filobática), longe de ser primária, é consecutiva à catástrofe. (Ricaud, 2000, p.134, apud. Peixoto Junior, 2008, p. 44).

Neste momento, gostaríamos de apostar na compreensão da dimensão do “amor primário” como a dimensão da experiência por excelência enquanto campo de sintonia e transmissibilidade, pois o “amor primário” não se constitui apenas como uma fase no desenvolvimento do indivíduo, mas como campo inventivo em meio ao estabelecimento de relações perpetuadas durante toda a infância prolongada deste

eterno “embrião” humano. (Balint, 1947/1985, p. 134 apud Peixoto Junior, 2008, p. 45) Nesse sentido é que o trabalho clínico de Balint remete ao retorno ao infantil de seus pacientes, através do acesso à “criança dentro do paciente” (Balint, 1993, p. 82),

Mesmo diante das possíveis patologias observadas por Balint a partir da ocnofilia e do filobatismo, o caráter defensivo desses modos de sobrevivência não exclui a capacidade inventiva da constituição subjetiva. É a manutenção da confiança que chama a atenção do autor, mesmo que desviada para defesas profundamente narcísicas. De acordo com Balint (1993), uma falha básica talvez possa apenas ser preenchida desde que os ingredientes que estejam faltando possam ser encontrados na experiência clínica e, ainda assim, apenas na quantidade suficiente para preenchê-la e poder cicatrizá-la.

A proposta terapêutica balintiana constitui-se, por um lado, como um investimento na restauração da abertura ao outro e na capacidade humana de recomeçar e, por outro, no desenvolvimento de um constante aprimoramento técnico a fim de transformar sua própria influência terapêutica em um ambiente favorável à cicatrização de feridas tão amplamente avassaladoras. De acordo com Balint (1993), “a finalidade é que o paciente possa se tornar capaz de encontrar-se, aceitar-se e continuar por si mesmo” (p.165). A importante contribuição balintiana quanto a esfera do traumático diz respeito à sua crença no “poder cicatrizante da relação” (Balint, 1993, p.147), que está presente em toda e qualquer constituição subjetiva. É a partir de sua experiência clínica que Balint resolve “fazer da “confiança” um fato psicológico independente dos mecanismos empregados para alcançá-lo.” (Costa, 2003, p.3) Como demonstra Freire Costa:

Em outros termos, Balint atribui à confiança experimentada pelos dois tipos psicológicos básicos o valor de instrumento pelo qual os objetos externos ou internos são capturados na dinâmica da interação harmônica. O primeiro [ocnofílico] vive a ilusão de que sua segurança é garantida pelo contato com os objetos, enquanto o segundo [filobata] vive a ilusão de não precisar dos mesmos, pois confia em seus próprios recursos. (Costa, 2003, p.4)

A confiança, tanto em si quanto nos objetos, passa a ser, então, o meio espontâneo para o restabelecimento do amor primário. A busca de construção de um ambiente fidedigno permite a ocupação deste “lugar” pelo terapeuta, lugar com as características daquele ocupado pelo “objeto-substância” ou pré-objeto. É neste sentido que Balint insere o conceito de “novo começo” (1993). A confiança passa a

ser considerada a base da experiência de criatividade: abertura ao “infantil”, ao começo sempre possível, inserido na dimensão relacional. Ainda referindo-nos à oportuna interpretação de Costa (2003), torna-se possível aproximar a noção de “amor primário”, a partir da “confiança”, da noção de experiência aqui definida como “criatividade”:

Balint afirma que a atividade psíquica do sujeito, normal ou patológica, não exprime a busca de um objeto para sempre perdido, mas a de um “estado mental” passível de ser atingido, mesmo que de modo parcial, pontual ou fugaz. (...) A criatividade é o conjunto de elementos afetivos, ativos e representacionais que permite ao indivíduo recuperar a situação “unipessoal”, anterior ao surgimento de objetos externos. Nessa “área de criação”, o indivíduo pode experimentar a interação com os objetos–substância, característica do amor primário ou mistura harmoniosa. (Costa, 2003, p.5)

O traumático, para Balint, passa a ser passível de cicatrização, não pelo esquecimento da “falha ambiental”, mas pela abertura em relação à alteridade criativa própria da experiência que constitui o sujeito. Em vez de um momento ao amadurecimento do indivíduo, a experiência passa a ser um veículo de reconstituição sempre presente pela manutenção de seu caráter de confiança nesta mesma reconstrução. Mesmo que de forma aparentemente “perdida”, a confiança abre uma “fissura” na própria estrutura defensiva, conservando o caráter de esperança e criatividade que a caracteriza. Aliás, é a própria experiência criativa que engendra a estrutura, a fim de permitir a sua constituição a partir do ambiente que encontra. Nas palavras de Balint:

(...) (a criatividade) pode exigir, como um primeiro passo, um retraimento regressivo dos objetos considerados muito desagradáveis e frustrantes, para a mistura harmoniosa dos estados anteriores, seguida por uma tentativa de criar algo melhor, mais amistoso, mais compreensível e, acima de tudo, mais consistente e harmonioso do que demonstraram ser os objetos reais. (Balint, 1993, p.63)

A tarefa inventiva da experiência clínica está implícita também no processo regressivo observado em análise. O impulso para confiar cria um “espaço de interação com os objetos, no qual unidade e alteridade, eu e outro, individualidade e dualidade, coexistem sem ruptura, mas também sem fusão” (Costa, 2003). Esse “espaço”, quando ocupado pela corporeidade afetiva do analista, capaz de estar presente como um ambiente atento e receptivo, favorece o acesso à experiência criativa. Na relação

terapêutica, o estabelecimento de uma situação favorável torna exposta a contingência afetiva que gerou a falha, possibilitando sua repetição e conseqüente reconfiguração.

Esta reconstrução, no entanto, não se confunde com uma simples “ressignificação” interpretativa, tão conhecida na tradição psicanalítica. O traumático exige uma outra linguagem; o processo criativo dá-se por elementos prioritariamente afetivos, no estabelecimento de uma transmissibilidade. Daí a importância do fenômeno da regressão na análise, que os clínicos mais sensíveis à esfera traumática (tais como Balint, Ferenczi e Winnicott) estabeleceram como fonte de conhecimento e oportunidade de restauração perante as catástrofes no âmbito da constituição relacional subjetiva. A partir deste fenômeno, abre-se um campo de atuação sensível por parte do analista que deve comportar-se como o ambiente do “amor primário”. O analista, nesse caso, deve transformar-se em “substância”:

A substância, o analista, não deve resistir, deve consentir, não deve dar origem a muito atrito, deve aceitar e transportar o paciente durante um certo tempo, deve provar ser ou menos indestrutível, não deve insistir em manter limites nítidos, permitindo o desenvolvimento de uma espécie de mistura entre o paciente e ele próprio (Balint, 1993, p. 134).

A regressão, entretanto, não é privilégio da situação analítica. É um fenômeno presente na própria capacidade de reconstituição subjetiva. Está presente mais notoriamente nos processos de recuperação de doenças e crises físico-psíquicas. Mais que isso, o fenômeno regressivo é a evidência da insistência vivaz da experiência em cada processo relacional. No âmbito da experiência, a relação não se estabelece a partir de um outro corpóreo, mas este outro oferece uma oportunidade para o acesso à própria reconstituição: é o espaço intersubjetivo que adquire corporeidade a partir do encontro entre analista/analizando. Desse modo, a partir do estabelecimento de uma forma transmissível de contato possibilitada pela regressão ao “infantil”, a vivência do paciente, antes ausente de corporeidade e alteridade, passa a adquirir contorno na inter-relação com o analista. Balint nos permite, a partir das reflexões sobre a regressão, pensar como o conjunto de defesas do paciente impede a experiência de corporeidade, e como o encontro analítico pode inserir a dimensão de corporeidade na experiência que surge entre ambos.

A partir deste breve percurso através dos conceitos de “falha básica” e “amor primário” propostos por Balint, procurou-se definir a noção de experiência tal como a

desenvolvemos nos primeiro e segundo capítulos. Mesmo cientes da complexidade de suas definições, estes conceitos nos levam a concluir que, para Balint, o traumático caracteriza-se pela consequência no âmbito subjetivo da discrepância entre as necessidades biopsíquicas de um indivíduo e o cuidado material, psicológico ou afetivo disponibilizados pelo entorno no decorrer de fases precoces de subjetivação. Como é possível pensar o “amor primário” fora do tempo-espaço do desenvolvimento físico a fim de tomá-lo como experiência de corporeidade<sup>16</sup>, talvez seja possível considerar que existem outros momentos em que a constituição subjetiva possa sofrer tal abalo, como por exemplo, em estados de fragilidade presentes na violência extrema, na guerra e mesmo em momentos afetivos desorganizadores e imprevisíveis. Em todos esses casos, a negligência, confusão ou enlouquecimento por parte do ambiente é sempre a marca do que é capaz de impedir o sujeito de existir, e é somente a partir desse “fora” que qualquer reconfiguração poderá surgir.

### 3.3.3

#### Winnicott e a (im)possibilidade de *continuar vivendo*

Contemporâneo de Balint, Donald Winnicott identificava na teoria balintiana muito de suas intuições clínicas advindas da prática. Seus textos parecem ser “à prova” de intelectualizações prejudiciais e, propositalmente, Winnicott não sistematizou uma metapsicologia teórica na maneira acadêmica usual de sua época. Também não explicitou nenhum tipo de interesse em referir inspirações teóricas fora do seu campo de atuação e praticamente restringiu suas citações e referências aos autores da psicanálise; esteve próximo das teorias darwinianas e afastado da filosofia europeia (Phillips, 1988, p.11). Para René Clément, a teoria de Winnicott é “uma metapsicologia suave (*douce*), dificilmente recuperável no nível do prurido teórico” e que “dificilmente se deixa perturbar por considerações metafísicas” (Clément, 1993, apud Lins, 1998, p.55). Os apontamentos clínicos, no entanto, revelam conceitos fundamentais e extremamente originais tanto no conteúdo como na forma que foram

---

<sup>16</sup> Nesse ponto, faz-se necessário o esclarecimento da diferenciação entre “desenvolvimento físico do indivíduo”, ou noção de “corpo” conforme o senso comum e “corporeidade da experiência”. A noção de experiência, conforme defendemos no decorrer do trabalho, não deve ser condicionada ao desenvolvimento infantil do corpo físico, mas refere-se a uma noção relacional, que adquire corporeidade porque é capaz de investir o corpo com o sentimento de que ele é “real”, de que ele “existe” – sentimento ignorado por pacientes sob graves consequências traumáticas.

explicitados. A fim de delimitar a explanação sobre seus conceitos e para alcançar o objetivo proposto neste trabalho, ater-nos-emos à questão do trauma e aos conceitos que, aqui, nos são úteis na definição do traumático e de certa noção da experiência que leve em conta a dimensão de corporeidade do encontro analítico.

Embora Balint tenha precedido Winnicott na ênfase dada à problemática da confiança (*trust*), esta questão não se faz menos presente em seus escritos. A confiança é a base do que Winnicott (1990) chamou de “continuidade de ser” (p.334), ou a ideia fundamental implícita na capacidade do bebê de “seguir vivendo”. Manifestação de forças vitais, a continuidade de ser é o fundo que perpassa e conduz o desenvolvimento saudável do indivíduo. Winnicott refere-se aos primórdios do surgimento da subjetividade como um estado contínuo que se inicia antes mesmo do surgimento de um “bebê”: “No início, antes que cada indivíduo crie o mundo novamente, existe um simples estado de ser, e uma consciência (*awareness*) incipiente da continuidade do ser e da continuidade de existir no tempo” (ano, p. 157). Assim, Winnicott expressa com clareza sua principal contribuição clínica, a de demonstrar que a importância de viver, manter-se vivo e desperto, deve ser o grande objetivo na Psicanálise e fora dela. Sua proposta teórico-prática é a de, principalmente, reencontrar o “aspecto criativo da experiência.” (Winnicott, 1963, p. 180).

Como é importante ressaltar, a característica processual de todos os conceitos winnicottianos requer sempre a ponderação sobre as interligações e mútuas dependências entre eles. A constituição do “bebê”, portanto, é um processo que se inicia sem o próprio. A famosa frase de Winnicott: “no início, não há algo que possamos chamar de bebê” (1964) refere-se à interdependência da constituição subjetiva com o ambiente. Diante da dependência total, ambiente e bebê devem ser entendidos como um único processo vivo:

Se a dependência realmente significa dependência, então a história de um bebê individualmente não pode ser escrita apenas em termos do bebê. Tem de ser escrita também em termos da provisão ambiental que atende a dependência ou que nisso fracassa. (Winnicott, 1971, p.102).

O ambiente atua na medida em que o bebê demanda. Essa dança primordial para “continuar vivendo” deve contar com a adaptação perfeita por parte do ambiente.

Isso acontece no sentido de fazer cumprir, no desenvolvimento do processo, o outro fator fundamental subsequente, a criação do objeto.

Para Winnicott, a criação do objeto não pode ser promovida por um sujeito que não está lá. No complexo processo de constituição, a mãe inicialmente é um conjunto, é o próprio ambiente em forma de “pedaços da técnica do cuidar, rostos vistos e sons ouvidos e cheiros cheirados são apenas gradualmente reunidos e transformados em um único ser” (2000, p. 224). Ao prover as necessidades do bebê, a mãe deve ser “suficientemente boa”, e se configura como um “ambiente facilitador” para a “continuidade de ser” que deve moderar as “falhas” no modo e tempos certos. De acordo com Khan (1963):

Tanto a criação da confiança como o trajeto que pode levar da confiança à desconfiança dependem dos “acertos” e das falhas da mãe, basicamente de sua confiabilidade (reliability). É nessa condição que ela pode funcionar como “escudo protetor”. (Khan, 1963, apud Figueiredo, 2007, p. 76)

A função da mãe-ambiente depende da sua capacidade de “confiabilidade”, de sua constância ou inconstância necessária. E é a promoção dessa confiança que possibilitará o surgimento de um campo propício, ou seja, de um protótipo de experimentação que permitirá ao bebê a “ilusão” do objeto. Primeiro caminho rumo ao surgimento do objeto, a importante noção winnicottiana de ilusão está implícita no paradoxo fundamental que envolve a constituição simultânea da subjetividade e do mundo à sua volta, paradoxo que marcará todo o desenvolvimento de sua teoria. Esse objeto, inicialmente, é percebido como equivalente ao self, no sentido em que “o objeto subjetivo é e não é um objeto, é e não é subjetivo” (Anfusso, 1997, p.112). Nesse momento, ainda não existe a separação dentro/fora. Há uma “relação de ser”, um estado de não integração do bebê que, por uma ausência de globalidade tanto no espaço quanto no tempo convive de forma indiferenciada com o ambiente. Este estado de “não-integração” não é caótico, pois não é possível a referência à ordem. A necessidade adaptada ao bebê é quase completa, a ponto de situar esse objeto como o que Winnicott considera um “objeto subjetivo”. O bebê “é o seio” e não “deseja o seio”, o que significa dizer que não há investimento pulsional no objeto: o que existe é um controle mágico por parte do bebê de forma onipotente. O contato com o objeto se estabelece como “uma comunicação silenciosa ou uma não-comunicação” (Lins, 1998, p.17).

Nesse momento, o *self* do bebê é caracterizado por uma soma pluriforme e depende do objeto para integrar sua sensorialidade e sua motricidade e, na medida em que seus impulsos se apresentam, o ambiente o provê com a externalidade objetal. Desse modo, “a visão que o bebê tem do objeto é subjetiva e a mãe se orienta no sentido de tornar concreto aquilo que o bebê está pronto a encontrar” (Winnicott, 1970, p.70).

Assim, a ilusão é possível graças à oportunidade dada ao bebê de criar o objeto ao mesmo tempo em que o encontra - o que nutre sua capacidade criativa e dá origem a uma “prontidão para a alucinação” do objeto (Peixoto Junior 2008, p. 927). A criatividade, nesse sentido, deve ser reconhecida pela sensação individual da realidade da experiência e do objeto, e tem como consequência, no mundo subjetivo, a sensação de “sentir-se real” (Winnicott, 1967, p.18). A noção criativa da vida engendra o processo de constituição de si e do mundo de forma a tornar a vida “digna de ser vivida”.

Quando o bebê está pronto e já é capaz de desiludir-se, a mãe, identificada com o bebê, passa a permitir a frustração na medida necessária. Aqui, a frustração é oferecida pelo ambiente e o aparato somatopsíquico do bebê já suporta a perda da onipotência. O processo de construção e divisão dos âmbitos interno e externo inicia-se, ainda que conserve seu caráter paradoxal. A frustração e os “fracassos” ambientais, aqui, provêm o bebê de experiências necessárias e favorecem a “continuidade da vida” que inclui o trajeto até a morte. Nos dizeres de Winnicott:

A saúde física requer uma hereditariedade (nature) e uma criação (nurture) suficientemente boas. Na saúde, o corpo funciona de acordo com a faixa etária adequada. Acidentes e falhas do ambiente são enfrentados de modo a fazer com que suas consequências negativas desapareçam com o tempo. O desenvolvimento prossegue com o passar do tempo, e gradualmente a criança se transforma no homem ou na mulher, nem cedo demais nem tarde demais. A meia-idade chega na época certa, com outras mudanças igualmente adequadas e, finalmente, a velhice vem desacelerar os vários funcionamentos até que a morte natural surge como a derradeira marca da saúde (Winnicott, 1990, p. 29-30).

A desilusão permite ao bebê resistir ao objeto. Winnicott (1963, p. 182) considera a destrutividade e a agressividade partes indispensáveis no processo de criação do objeto. Esses impulsos de “amor sem piedade” sofrerão modificações ao longo da relação estabelecida com o ambiente e têm origem na vitalidade e na atividade músculo-motora primária do bebê. São impulsos inatos, como o amor e,



quantitativamente, variáveis “da mesma maneira que tudo o mais que é herdado é variável entre indivíduos” (Winnicott, 1975, p.129). A função do ambiente, então, será a de conquistar a confiança através da sobrevivência à agressividade e da não retaliação.

A confiança no ambiente, portanto, “na confiabilidade da mãe e, desde então, na de outras pessoas e coisas, torna possível uma separação entre o não-eu e o eu” (Winnicott, 1971). A experiência de envolvimento nutriente (“holding”) cria um envelope protetor que, por efeito do desenvolvimento da criatividade primária e de seu sentido progressivo de realidade, é rompido pelo surgimento de um potencial para a criação de um self real e, portanto, sentido como *verdadeiro*. A partir do *self verdadeiro* (Winnicott, 1983, p. 132), o gesto que surge do bebê é repleto de espontaneidade. Para Winnicott, a espontaneidade é um estado de agir e de não precisar reagir, “o único estado em que o eu pode começar a ser” (Winnicott, 2000, p. 43) e é a fonte de todo o sentimento de autenticidade, fundamental ao longo de toda a existência.

Assim, no dizer de Winnicott, mesmo que precise reagir às invasões provenientes do ambiente, o bebê já possui capacidade de aguardar a recuperação, também vinda de fora, para que a sua perturbação da “continuidade de ser” seja afastada. Como esclarece Winnicott (1978):

O self individual começa como uma soma de experiência de repouso, motilidade espontânea e sensação, retorno da atividade ao repouso, e o gradual estabelecimento de uma capacidade de aguardar a recuperação dos aniquilamentos; aniquilamentos que resultam das reações às invasões ambientais (Idem, p. 498).

O *self* individual, sentido como “*verdadeiro*”, adiciona o caráter de não comunicação na experimentação com o objeto. Fonte da criatividade primária, o *self* é irredutível a qualquer tipo de código ou instância adaptativa. Winnicott salienta que tanto comunicar-se como não se comunicar são fundamentais à plena realização do self. A constituição de uma alteridade não invasiva e significativa permite, da maneira como entendemos aqui, situar a experiência do *verdadeiro self* para além da linguagem. A constituição da alteridade em Winnicott é marcada pela evidência paradoxal de que a experiência comporta transmissibilidade e impossibilidade ao mesmo tempo. Assim, Winnicott reconhece que “embora pessoas saudáveis se comuniquem e gostem de se comunicar, o outro fato é igualmente importante: que

cada indivíduo é um isolado, permanentemente não-comunicado, permanentemente desconhecido, de fato, não-encontrado” (Winnicott, 1963, p. 187).

Ao prover a “continuidade de ser” através de um ambiente não invasivo e que participa da criatividade do bebê, os cuidados maternos realizam o processo de “integração” do *self*. A união de vários aspectos do *self* e aqueles proporcionados pela ilusão e desilusão do objeto passa a fazer com que o *self* habite o corpo. Isso é necessário, pois, do ponto de vista do indivíduo: “o *self* e o corpo não são inteiramente superpostos” (Winnicott, 1990, p. 144). Para Winnicott, como propõe Safra:

(...) não se deve pensar no *self* como organização mental, ou como uma representação de si mesmo, mas como o indivíduo organiza-se no tempo, no espaço, no gesto, a partir de sua corporeidade. O *self* se dá no corpo, é corpo. (Safra, 2005, p. 144 apud Peixoto Junior, 2008)

A integração visa, dessa maneira, ao que Winnicott chamou de personalização: adquirir a sensação de que a psique está alojada na corporeidade do *self*. Como constatamos nesta passagem a seguir, este processo advém de experiências satisfatórias com o ambiente:

Gradualmente, os mecanismos instintivos, em conjunto com as repetidas e tranquilas experiências de cuidado corporal, constroem o que se pode chamar de personalização satisfatória (Winnicott, 1978).

Aspectos psíquicos e somáticos passam a unir-se a partir da corporeidade da experiência de confiabilidade entre *self* e ambiente, dando origem à localização da psique no corpo. Assim, na saúde, a totalidade individual, chamada por Winnicott de “psicossoma”, oferece a base para integração do “verdadeiro *self*” e à “continuidade de ser” advindas desse processo.

Diferente do que se costuma chamar de “mente”, a psique, para Winnicott, é a elaboração imaginativa das partes, sentimentos e funções somáticas e não se separa nem se divide do soma. A mente, no desenvolvimento saudável, não é nada mais do que um caso particular do funcionamento do psicossoma, surgindo como uma especialidade a partir da parte psíquica do psicossoma. Logo, os aspectos psíquicos não defensivos são favorecidos pela integração com as sensações e funções da pele e dos impulsos musculares (Winnicott, 2001, p. 143), a partir da confiabilidade corporal

construída entre o bebê e a mãe. Para que o bebê não seja invadido e obrigado a funcionar em nome de uma espécie de intelectualização, o processo integrativo do psicossoma deve contar com a disponibilidade corporal da mãe. A integração satisfatória acontece a partir da corporeidade da relação entre mãe e bebê, e depende, como nos apontam Davis e Wallbridge:

da condição psicológica especial da mãe nas semanas anteriores ou posteriores ao nascimento do bebê. Este quadro surge através do comprometimento corporal, e também por meio da elaboração imaginativa (amplamente inconsciente) do comprometimento corporal empregando toda a experiência acumulada no passado que se construiu no eu. (Davis & Wallbridge, 1982, p. 108)

Ao contrário do que possa parecer, o processo de integração, assim como todo o desenvolvimento emocional estudado por Winnicott, é um percurso cheio de meandros, incertezas e perigos. Sobre a união da psique com o corpo, por exemplo, a partir de sua vasta experiência clínica, Winnicott “não se cansava de nos alertar para o fato de que nem todos chegam tão longe, e de que muitos perdem aquilo que haviam alcançado”. (Peixoto Junior, 2008). O processo de integração, justamente porque contém em si “a perspectiva de um ataque é, do ponto de vista do indivíduo, assustador se não for deixado aberto o caminho de volta à dependência total” (Winnicott, 1994, p. 203). Nesse sentido, a integração não pode ser pensada como um processo que ocorra evolutivamente no tempo; trata-se de um movimento de idas e vindas, mas que progride sempre no sentido da ampliação da criatividade e da melhoria da qualidade da relação com o objeto e sobrevive às ameaças externas e internas graças à proteção do ambiente. Mas o que Winnicott quer dizer com um “incremento” qualitativo da relação objetal?

Quando bem sucedido, o processo gradual de integração e personalização tem êxito e a desilusão do estado onipotente permite a sustentação do paradoxo entre “eu” e “objeto”. Isso implica uma ampliação do acesso à criatividade que advém da modificação da relação com o ambiente e, no dizer de Winnicott, do que o envolve

(...) a natureza do objeto; a capacidade do bebê de reconhecer o objeto como ‘não-eu’; a localização do objeto fora, dentro, na fronteira e a capacidade do bebê criar, imaginar, inventar, originar, produzir um objeto e o início de um tipo afetuoso de relação de objeto. (Winnicott, 1975, p. 14)

O processo de separação que dá fim a experiência fusional com a mãe, ao mesmo tempo em que traz dor, exige a invenção de formas de reparação para evitar a perda da continuidade da existência. Nesse contexto, Winnicott observa o surgimento de fenômenos que visam a “substituir” o objeto; porém, diante da impossibilidade de substituição, o bebê transforma o uso do objeto. A ênfase dada ao “uso” é, segundo Roussillon (2006), especialmente importante, se considerarmos o caráter paradoxal da proposta central winnicottiana, neste caso, pois o uso do objeto abre um “espaço transicional” de experiência que possibilita a simbolização e a brincadeira. Nesse espaço, a manutenção do paradoxo é essencial: o objeto não é nem interno, nem externo.

Segundo Winnicott, “o que se percebe objetivamente é até certo ponto concebido subjetivamente” (1990, p.18). Não há mais espaço para a onipotência subjetiva, mas abre-se um espaço potencial de criação de si e do mundo. A contribuição winnicottiana está na solicitação de que o paradoxo “seja aceito, tolerado e respeitado, e que não seja resolvido”. Se através da fuga intelectual é possível solucioná-lo, o preço disso é a perda do valor do próprio paradoxo. (Winnicott, 1975).

O modo de utilização de “substitutos maternos” tal como a chupeta, um pedaço do couro ou um ursinho configura a primeira possessão não eu e transforma-os no que Winnicott chamou de “objetos e fenômenos transicionais”. Fruto do estabelecimento complexo e incerto com o ambiente, o objeto transicional é possibilitado pelas experiências satisfatórias de “estar vivo” que, diferente da concepção de completude, estabelece a continuidade da vida através do potencial criativo da experiência. No dizer de Winnicott:

Esse espaço potencial tem uma característica especial: para existir, ele depende das experiências do viver e não de tendências herdadas. Assim, a extensão dessa área, que faz parte da organização do ego, pode ser maior ou menor, de acordo com a soma de experiências concretas (Winnicott, 1967).

Dessa maneira, para Winnicott, as primeiras experiências ilusórias dão lugar à experiência cultural global em termos de uma teoria do jogo, de modo a estabelecer o futuro da ilusão criadora como a cultura do mundo adulto (Luz, 1998, p. 162). A experiência do brincar abre ao bebê o acesso ao desenvolvimento da criatividade na medida em que aumenta e cria ressonância e influência entre o *self* real e verdadeiro e todos os objetos do mundo. Essa noção em Winnicott é revolucionária, pois, a partir

do conceito de “espaço transicional”, é possível sustentar o paradoxo e ultrapassar a dicotomia entre sujeito e objeto:

Introduzi os termos “objetos transicionais” e “fenômenos transicionais” para designar a área intermediária de experiência entre o polegar e o ursinho, entre o erotismo oral e a verdadeira relação de objeto, entre a atividade criativa primária e a projeção do que já foi introjetado, entre o desconhecimento primário de dívida e o reconhecimento desta (Winnicott, 1975, p. 14).

A função simbólica inerente à área do brincar estende-se a toda e qualquer experiência criativa e possibilita a validação de um novo estatuto da noção de experiência através da realização da união entre criação, ética e cultura, proposta na afirmação de que, “quando se fala de um homem, fala-se dele juntamente com a soma de suas experiências culturais” (Winnicott, 1975, p. 137). De acordo com Winnicott:

Na experiência do bebê (da criança pequena, do adolescente e do adulto) mais afortunado, a questão da separação não surge no separar-se, porque, no espaço potencial existente entre o bebê e a mãe, aparece o brincar criativo que se origina naturalmente do estado relaxado. É aqui que se desenvolve o uso de símbolos que representam, a um só e mesmo tempo, os fenômenos do mundo externo e os fenômenos da pessoa individual que está sendo examinada. ... a separação é evitada pelo preenchimento do espaço potencial com o brincar criativo, com o uso de símbolos e com tudo o que acaba por se somar a uma vida cultural. (Winnicott, 1975, p. 151)

Essa noção de experiência como “área intermediária” que se inscreve em um cenário de jogo com fronteiras móveis lança um novo paradigma sobre a experiência, pois como confirma Pontalis (1975, p.16), “O eu não é o centro; não é tampouco inacessível, escondido em algum lugar recôndito do ser. Ele se encontra no entre-dois do fora e do dentro, do eu e do não eu”. Longe de permitir a criação de uma nova tópica do sistema psíquico, o pensamento de Winnicott sobre o espaço potencial como área do brincar não é explicável “apenas através do conceito de sublimação, posto que ele não aponta para uma topografia psíquica” (Bittencourt, 1997, p.47). Nas palavras de Winnicott, os fenômenos transicionais “se tornaram difusos, se espalharam por todo o território intermediário entre a ‘realidade psíquica interna’ e ‘o mundo externo, tal como percebido por duas pessoas em comum’, isto é, por todo o campo cultural” (Winnicott, 1975, p.19). Espaço de reparação e criação, a área do brincar é também aquela reservada à “apreciação artística, ao sentimento religioso, ao sonhar, e também ao fetichismo, ao mentir e ao furto, à origem e à perda do sentimento afetivo, o

vício em drogas, o talismã dos rituais, etc.” (idem). É também área de repouso, onde o adulto encontrará alívio da tensão que nasce da necessidade de “aceitação da realidade que nunca é completada, e que nenhum ser humano está livre da tensão de se relacionar com a realidade interna e externa” (1975, p.28).

Winnicott pretende definir o “espaço potencial” ou “espaço transicional” como campo da experiência. Como ultrapassamento da dicotomia entre eu e objeto, contra qualquer subjetivismo ou realismo, mas, principalmente, a fim de reivindicar o estatuto dessa experiência para melhor compreendê-la. Quando afirma que “o bebê e a mãe devem viver juntos uma experiência” (Winnicott, 2001, p.227), Winnicott insere o sujeito em uma jornada de constituição de si e do outro rumo ao enriquecimento do mundo externo, inserindo a proposta de que “a fantasia é mais primária que a realidade”.

O objetivo maior de Winnicott é, principalmente, a reivindicação da consideração da legitimidade desta área da experiência em nome daqueles que tiveram sua constituição impedida, mal lograda ou perdida. Segundo Winnicott:

Isso nos dá indicação para o procedimento terapêutico: propiciar oportunidade para a experiência amorfa e para os impulsos criativos, motores e sensoriais, que constituem a matéria-prima do brincar. É com base no brincar, que se constrói a totalidade da existência experiencial do homem. Não somos mais introvertidos ou extrovertidos. Experimentamos a vida na área dos fenômenos transicionais, no excitante entrelaçamento da subjetividade e da observação objetiva, e numa área intermediária entre a realidade interna do indivíduo e a realidade compartilhada do mundo externo aos indivíduos.” (Winnicott, 1971, p.93)

Os pacientes considerados por Winnicott como “difíceis” sofriam as consequências traumáticas de um ambiente em desacordo com suas necessidades ou tiveram suas “camadas protetoras” arrancadas por eventos que ultrapassavam a capacidade humana de reparação de suas feridas. Diante disso, apenas a constituição de uma alteridade não invasiva, a partir de um ambiente “facilitador” proposto por um outro capaz de identificar-se com as suas necessidades, poderia devolver ao sujeito o acesso ao processo vital, criativo, de desenvolvimento. Essa é a base fundamental da proposta clínica de D. Winnicott.

### 3.3.4

#### O traumático em Winnicott: O falso self e a perda da espontaneidade

De acordo com Winnicott, o percurso rumo à experiência transicional é sempre incompleto, mais ou menos instável e caracterizado por infinitas gradações singulares. Em nenhum momento Winnicott negou a validade do sofrimento, da depressão ou da frustração advindas da tensão constante com a realidade, próprias da vida em suas variadas formas de expressão.

O interesse clínico de Winnicott na reivindicação da experiência como “espaço transicional” dá-se justamente pela necessidade de definição da saúde e, a partir de uma visão positiva, da compreensão dos percalços causados pelos “perigos internos e externos”:

A partir dessa base, podemos estudar as características do processo e os vários estágios em que existe perigo, seja proveniente do interior (instintos), seja do exterior (deficiência ambiental). (Winnicott, 1987, p. 196)

Todavia, a partir da consideração da experiência como área intermediária de interseção entre o que consideramos “sujeito” e “objeto”, a questão do traumático em Winnicott apenas pode ser definida como “fracasso ambiental” que causa e impede a recuperação, por ressonância, de partes do self que foram “aniquiladas”.

O traumático, para Winnicott, dá-se sempre em relação à vida, à perda da “continuidade de ser” caracterizada pela “perda da espontaneidade” e do “sentimento de sentir-se irreal” (Winnicott, 2001, p. 347). Em decorrência de reações diante do ambiente invasivo e alheio às necessidades do *self* em constituição, uma das principais características do traumático é a “perda da comunicabilidade<sup>17</sup> ou, melhor dizendo, da transmissibilidade no estabelecimento da relação com a realidade.

---

<sup>17</sup> Cabe aqui a ressalva, de que a transmissibilidade da experiência constituída como “espaço potencial”, para Winnicott, apenas acontece por meio de uma “não comunicação”. Em seu artigo “Comunicação e falta de comunicação levando ao estudo de certos opostos” (1983), Winnicott esclarece que a comunicação que se dá pelo falso self não é vivida como real, porque é defensiva, não envolvendo o self verdadeiro que fica protegido mas empobrecido, porque privado da experiência: “O núcleo que corresponde ao eu verdadeiro da personalidade nunca se comunica com o mundo dos objetos percebidos e que a pessoa percebe que o self verdadeiro não deve nunca se comunicar ou ser influenciado pela realidade externa. Cada indivíduo é um isolado, permanentemente sem se comunicar, nunca encontrado”(Winnicott, 1983, p.170). A seguir, Winnicott afirma que: “Esta preservação do isolamento pessoal é parte da procura de uma identidade e do estabelecimento de uma técnica pessoal de comunicação que não leve à violação do self central.” (Idem, p. 173). Essa afirmação evidencia e lembra a importância do fato de que a não comunicação se dá numa relação que seja capaz de

É importante salientar aqui que o traumático não se inscreve no interior do sujeito nem diz respeito a frustrações de exigência pulsional. Eminentemente relacional, o trauma é definido em outro momento por Winnicott como um tipo de "destruição da pureza da experiência individual" causada por uma invasão "súbita ou imprevisível de fatos reais" (Winnicott, 1989, p. 147)

Davis e Wallbridge (1982) evidenciam este conceito de Winnicott de acordo com o seguinte esquema:

1- Dentro do contexto de apoio egóico, o bebê age sobre o ambiente por uma necessidade ou um impulso, talvez expresso por um gesto ou um movimento. A mãe responde de modo sensível (por exemplo, alimentando-o quando faminto, dando-lhe conforto, oferecendo-lhe um apoio reconfortador, etc.) O contato é feito de modo criativo com o mundo. 2- Novamente dentro do contexto de apoio egóico, o ambiente age sobre o bebê de uma forma que está dentro da competência deste último, porque é previsível e porque a mãe tem o bebê em mente como uma pessoa (por exemplo, movendo-o de um lugar para outro, banhando-o, brincando com ele, etc.). Aqui há imposição, mas, novamente, o resultado é um incremento para o bebê. 3- Em virtude da falta de apoio egóico ou falta de proteção, o ambiente se impõe ao bebê de tal maneira que o bebê é obrigado a reagir (por exemplo, mudanças repetidas de técnica, ruídos altos, falta de apoio para a cabeça, abandono do bebê etc.). A continuidade do ser é interrompida e, se o bebê não puder descansar e se recuperar num ambiente que novamente se tornou maximamente adaptativo, a linha de continuidade será restaurada com dificuldade. Um acúmulo de imposição traumática na etapa da dependência absoluta pode pôr em risco a estabilidade mental (sanidade) do indivíduo. (idem, p.59 )

Assim, o traumático atinge a constituição subjetiva em um momento crucial de estabelecimento da confiança no ambiente. Sem o princípio de confiabilidade entre bebê e ambiente, além de sua capacidade de reparação em momento de dependência absoluta, o que se observa é a fragilização ou mesmo a impossibilidade de estabelecimento de um “espaço” capaz de nutrir a criatividade do *self*. O trauma, portanto, diz respeito à perda da confiabilidade e é definido por um “fracasso relativo à dependência” (Winnicott, 1989, p. 145). O processo estaciona ou sofre uma ruptura que gera um colapso evidenciado em diversos casos clínicos descritos por Winnicott. A característica cumulativa do trauma é evidenciada, entre outros fatores, pelo fato de que “recuperar-se de um caos anterior melhora as medidas de recuperação em uma etapa mais tardia” (idem).

---

reconhecê-la e significá-la. Isso quer dizer que, para Winnicott, a transmissibilidade da experiência se dá por meio de uma subversão da noção comum de comunicação (não comunicação).



A constituição inicial do *self* exige uma espécie de “comunicação silenciosa” com o objeto, que expressa a sensível capacidade de identificação e espera por parte do ambiente. Winnicott refere-se a esta como uma “comunicação de confiabilidade” que, quando se torna invasiva, também pode provocar o não estabelecimento da transmissibilidade:

A comunicação "silenciosa" é uma comunicação de confiabilidade que, na realidade, protege o bebê quanto a reações automáticas às intrusões da realidade externa, com estas rompendo a linha da vida do bebê, dando lugar a traumas. Um trauma é aquilo contra o que um indivíduo não possui defesa organizada, de maneira que um estado de confusão sobrevém, seguido talvez por uma reorganização de defesas, defesas de um tipo mais primitivo do que as que eram suficientemente boas antes da ocorrência do trauma. (Winnicott, 1970, p. 201)

Por ocorrer de forma gradual, a abertura do espaço que constitui a si mesmo e a outrem, quando impossibilitada, implica em consequências que respeitam a intensidade desse rompimento e portam uma característica contingente temporal e maturacional. Nesse sentido, as consequências da falha ambiental para a saúde psíquica da criança podem ser abordadas de acordo com o momento em que a falha acontece (Winnicott, 1962).

Ao contrário dos estados iniciais não integrados, os estados traumáticos apresentam uma característica caótica. Primeiramente, o caos aparece através de interrupções reativas do ser, especialmente quando tais interrupções são longas demais. O caos é, antes de tudo, evidência de uma “quebra na linha do ser”. Enquanto é passível de ser revivida, a “continuidade de ser” aguarda a recuperação vinda do ambiente ou vinda do “retorno ao isolamento, na quietude” (Peixoto Junior, 2008, p. 955); mas, “se a perturbação ultrapassa um limite passível de ser tolerado, uma quantidade de caos passa a fazer parte da constituição do indivíduo.” (Winnicott, 2001, p. 157).

A intensidade das angústias advindas do rompimento traumático não advém do campo pulsional nem representacional. Por isso, Winnicott denominou-as “angústias impensáveis”; pois não ascendem à percepção, nem chegam a ter um estatuto de fantasia, e, à medida que não ganham conteúdo representacional, são impedidas de alcançar qualquer possibilidade de simbolização. Segundo Loparic (1996), não relacionadas à função sexual, tais angústias equivalem-se às múltiplas ameaças ao sentimento de existir que assolam o bebê, tais como o temor do retorno a

um estado de não integração (levando ao aniquilamento e à ruptura da linha de continuidade do ser), o medo da perda de contato com a realidade e da desorientação no espaço, o pânico do desalojamento do próprio corpo (o despencar no vazio) e de um ambiente físico imprevisível.

Diante das ameaças de aniquilamento, o *self* é levado a utilizar defesas cada vez mais primitivas que podem prejudicar ainda mais a possibilidade de recuperação pela desconfiança profunda que comportam.

Desde o momento da não integração, surgem na constituição do indivíduo mecanismos defensivos que Winnicott denominou “dissociações”, “despersonalizações”, “cisões” e “desintegrações”. Todos esses mecanismos estão sujeitos a gradações e modos de apresentação diversos, mas nem todos eles têm como objetivo a proteção contra as “angústias impensáveis” e a ameaça de aniquilamento daquilo que já foi constituído como um *self* verdadeiro e espontâneo. Quanto mais tardia a invasão, mais organizada será a defesa correspondente, pois, na fase em que a criança já é capaz de cuidar de si mesma e o ambiente já está internalizado, se houver fracasso do ambiente, esse já não será tão desastroso do ponto de vista da estrutura da personalidade.

Como o processo de integração nunca se dá completamente, permanecendo parcial (Winnicott, 2001, p.226), surge uma função dissociativa capaz de selecionar a atenção e o foco, além de desviar sentimentos e emoções indesejadas. Winnicott identifica a dissociação em muitos mecanismos “frequentes”, tais como o sonambulismo e outros de “importância vital para o bem-estar do indivíduo e para a humanidade”, como “o sono e a criação artística” (Winnicott, 2001, p.226).

Quando não é estabelecida a personalização, em seus variados graus, o sujeito pode sentir-se em união mal-ajustada com o corpo, localizando-se defensivamente em algumas de suas partes ou pode ser acometido por fenômenos de “despersonalização”, encontrados em casos clínicos de vertigem, “saídas” do corpo com perda parcial da consciência e falta de “contato” e compasso com os ritmos sensório-motores (Winnicott, 1983, p. 58).

Os estados psíquicos defensivos utilizados ocasionalmente como mecanismo de proteção não possuem um caráter caótico, são exatamente a tentativa de sair dele. A cisão, no entender de Winnicott, é a divisão do *self* de forma defensiva a fim de “tomar as rédeas” da própria nutrição não advinda da relação com o ambiente. No

grau extremo de cisão, o *self* perde o contato com qualquer dimensão de vitalidade psíquica e corporal, e não resta à criança nenhuma vontade de viver. Nos níveis menos elevados, porém, existe um certo sentimento de futilidade relativo à vida falsa e uma busca incessante daquela outra vida que seria sentida como real, mesmo que levasse à morte, por exemplo, através da inanição (Winnicott, 2001, p.128). Esse sentimento de inutilidade é explicado por um mecanismo de defesa que advém da cisão em que o *self*, ao dividir-se, gera uma parte adaptativa, artificializada, a fim de lidar com as demandas indesejáveis, mas, algumas vezes, necessárias. Winnicott revela que, assim como os outros processos defensivos, a cisão é um estado essencial ao ser humano (Winnicott, 2001, p. 158). Nos casos mais próximos da saúde, o *self* “falso” age como uma defesa do verdadeiro, a quem protege sem substituir. Mas, quando este mecanismo torna-se necessário e significativo, revelando uma falha na camada protetora da ilusão a partir do cuidado materno, Winnicott enumera os seguintes resultados: o “verdadeiro *self* espontâneo” mantém-se relacionado onipotentemente com o mundo subjetivo e se mantém incomunicável, e a parte defensiva do *self* é sentida como “falsa” e relaciona-se em seu lugar com a realidade externa.

Essa falha que impede o relacionamento com a realidade externa visa distanciar o verdadeiro *self* e protegê-lo (Winnicott, 1971). A questão que envolve o falso *self* é problemática porque na parte recolhida estará encerrada toda a capacidade de criar e, de outro lado, uma parte de si, desenvolvida sobre uma base de submissão, relaciona-se de forma passiva com o mundo (Winnicott, 2001, p.128). Deste modo, não nutre nem fortalece o *self* que perde toda ou grande parte de sua espontaneidade, ou seja, de sua vida. Além disso, o “verdadeiro *self*” encontra-se em um estado de internalização, levando a sensações profundas de sufocamento, perseguição ou simplesmente de esquecimento; afinal, se a defesa precisa ser constante, a ameaça também não permite tréguas. Winnicott sublinha a característica defensiva do “falso *self*” em contraponto com a sobrevivência do “verdadeiro *self*”:

O falso *self* organiza-se com a intenção de manter o mundo à distância, mas existe um outro e mais verdadeiro *self* escondido dos observadores e, portanto, protegido. Este “verdadeiro *self*” se encontra num estado constante do que poderíamos chamar relacionabilidade interna. Clinicamente, a evidência de que existe uma vida interior do *self* oculto pode aparecer através do balanceio rítmico do corpo, e de outros sinais característicos dos períodos mais primitivos da infância. (Winnicott, 1990, p. 127)

O problema é que os impulsos, a espontaneidade e os sentimentos que parecem reais encontram-se confinados no interior de um relacionamento que permanece incomunicável, enquanto a outra metade da personalidade cindida está ali à vista de todos e é fácil de ser administrada, sem, no entanto, permitir uma comunicação real. A falta de transmissibilidade, para Winnicott, é característica das defesas contra o traumático e não faz parte da experiência *per se*.

Quando o bebê já se encontrou de posse da experiência de ilusão proporcionada pela onipotência em relação ao objeto, a defesa já pode organizar-se em uma forma de “desintegração”. Ao contrário das defesas anteriores, a desintegração suporta e mantém boa parte da característica caótica do trauma. Ela é, segundo Winnicott, um “retorno ao caos” (Winnicott, 2001, p.158) a fim de exigir do ambiente que faça sua tarefa. Ao contrário do “*falso self*”, a desintegração é uma organização defensiva grosseira e ativa e age como uma proteção contra ansiedades provenientes do próprio período de integração. Como uma forma emergencial e aguda, esse tipo de defesa “não é passível de prosseguir por si mesma”, e “enquanto for mantida, o desenvolvimento emocional permanece estacionário” (idem). Segundo Winnicott, a desintegração é o desmoronamento de partes do *self* marcadas pelas linhas de cisão estabelecidas no período de organização do mundo interno. Assim, quadros de desintegração representam as sintomatologias e fenômenos presentes tanto nas crises severas quanto em graves surtos psicóticos. Neste sentido, de acordo com Winnicott:

O caos da desintegração pode ser “mau” como a confiança no ambiente, mas possui a vantagem de ter sido produzido pelo bebê e, portanto, não dizer respeito ao ambiente. Ele faz parte da área de onipotência do bebê (Winnicott, 1983, p.125).

Em pessoas saudáveis, o repouso é encontrado em um retorno de “retraimento” ou “regressão” a momentos de não integração e pelo acesso à área da experiência proporcionada pelo brincar e pelas atividades criativas culturais. Esses momentos são curativos e restabelecem possíveis instabilidades e tensões no plano do *self*, e torna-o resistente para suportar a intensidade dos impulsos conflituados e intensos da vida instintiva. Nesse ponto, é oportuna a afirmação de Winnicott (1990) de que “a chave para a saúde na primeira infância é o instinto”, pois quando não

ameaçado pela insuficiência ambiental, a vida instintual fornece ao *self* a capacidade saudável de resistência.

O ambiente terapêutico, para Winnicott, deve ser estabelecido como um substituto deste ambiente primário, e o terapeuta deve assumir a maternagem que possibilite o repouso curativo, o invólucro protetor ou o espaço criativo. Possibilitando, assim, a “regressão” do indivíduo à área da cisão, não será permitido ao terapeuta falhar novamente. Caso seja bem sucedida, a terapia terá como objetivo converter-se em uma área em que ambos, terapeuta e paciente, estejam juntos na construção de uma “experiência” ou, nas palavras de Winnicott, na construção de um “brincar”.

O paradoxo proposto por Winnicott insere a questão da criatividade desde o nascimento; mas trata-se de um problema que jamais deixará de ser sentido enquanto o indivíduo estiver, ou puder sentir-se vivo.

Se o traumático, porém, arrancar as defesas e invadir o *self*, o que significa dizer que o “ambiente enlouqueceu”, apenas esse mesmo ambiente poderá ser capaz de restabelecer e recuperar a confiança perdida.

No próximo capítulo, discutiremos a questão do testemunho como possibilidade de construção da alteridade no campo da prática clínica com a experiência traumática, retomando ainda algumas das especificidades e sugestões técnico-conceituais apontadas por Ferenczi, Balint e Winnicott, assim como aquelas formuladas por Fairbairn e Guntrip. Nesse sentido, a ênfase no modo de estabelecimento do contato e do manejo clínico por parte do terapeuta permitirá o desenvolvimento de questões, críticas e investigações relacionadas à noção da corporeidade da experiência traumática e à recuperação da transmissibilidade da experiência através de uma teoria clínico-política do testemunho.

## A clínica do testemunho: algumas considerações técnicas sobre o trauma e a corporeidade da experiência

Ao procurar um analista, o sujeito está, sob o impacto do traumático, à procura de uma testemunha. É na medida em que o contar assume o caráter de necessidade e, assim, adquire consequências políticas e clínicas, impostas pela posição que o dispositivo analítico ocupa diante do traumático, que tomaremos o **testemunho** – o contar a partir da experiência, e a **testemunha** – corpo do analista que encarna a experiência e permite a construção da alteridade, como pontos de partida para a discussão neste capítulo. Diante da “catástrofe”<sup>18</sup>, que nos serve como referência para a abordagem do trauma, tomamos a noção de testemunho como problemática, no sentido em que não pode ser explicada de um ponto de vista representacional. Considerando as palavras de Levi a respeito da narração – “A necessidade de contar ‘aos outros’, de tornar ‘os outros’ participantes, alcançou entre nós, antes e depois da libertação, caráter de impulso imediato e violento, até o ponto de competir com outras necessidades elementares” (Levi, 1988, p. 7), gostaríamos de enfatizar a dimensão relacional, de participação política e, principalmente, de sobrevivência do testemunho.

Se considerarmos que a noção de experiência precisa ser modificada a partir da mudança de paradigma que destronou da linguagem e da vida os privilégios da representação, também o testemunho que advém dela requer outra abordagem. Não se trata de “falar a respeito” de eventos, nem ao menos de “falar” como função de um inconsciente marcado por representações e afetos traumáticos.

o campo da Psicanálise, alguns clínicos como Ferenczi, Balint e Winnicott propuseram mudanças técnicas diante do apelo do traumático e sua especificidade. O

---

<sup>18</sup> O sentido de “catástrofe” segue toda a construção do sentido de “experiência” ao longo da tese. A catástrofe refere-se à mudança radical de paradigma, a partir do qual a representação muda de estatuto diante das modificações culturais do momento em que vivemos. Se a crise posta em jogo pela “catástrofe” insere uma ruptura no pensamento, essa mesma ruptura é abertura, oportunidade para pensar a criação e a novidade. Seguimos assim o pensamento de Piérre Fédida, expresso na seguinte opinião: “(...) uma vez que nos encontramos em meio a fortes mutações na sociedade, somos levados a mudar nossos sistemas de representação, a fazer evoluir nossa sensibilidade. Isso não é uma limitação à Psicanálise. Isso conduz todas as coisas a mais uma evolução de nossos costumes. Eu digo: sejamos ainda mais e melhores psicanalistas.” (Fédida, 1999, Entrevista a Alain Braconnier Publicada em le Carnet PSY, février 1999. Tradução de Saulo Krieger)

testemunho perante o traumático é inscrito, a partir da leitura reflexiva destes autores, como uma questão sensível. Questão que não visa a responder ao apelo de um sujeito, ou de uma história, mas que diz respeito à inscrição da história de todos nós. Desse modo, a experiência é entendida como um apelo à criação, ao esquecimento, mas também como uma nova “política da memória”. (Seligmann- Silva, 2008). Memória de restos, fragmentária, manifesta como uma necessidade de, como diz Derrida (1994), “tentar ontologizar os restos, torná-los presentes, em primeiro lugar, em identificar os despojos e em localizar os mortos” (p.24).

Na cena analítica, o analista assemelha-se ao *chiffonnier*, cujo trabalho é recolher trapos, restos. O analista abre a porta aos fantasmas que riem dele. Falar, aqui, de nada adianta: os mortos já estão mortos, e a noite daquele que procura falar é escura e solitária. O traumático exige corporeidade e o analista sabe que seu corpo será sacrificado; o cansaço, o peso, a dedicação e os momentos em que preferiria não estar ali, ele os assume por sua própria conta e risco. Por quê?

Quando a necessidade traz o testemunho à cena analítica no primeiro contato clínico, o analista sabe que não é o primeiro; o contato já existe antes do paciente chegar ali. O endereçamento ao analista se apresenta e, como em qualquer atendimento psicanalítico, a necessidade de contar comparece como um apelo ao outro. Mas o trauma não aparece como o sintoma, não manda representantes. O analisando comparece à análise, mas traz uma demanda de silêncio, não de palavra; ele demanda algo ao corpo do analista, algo além do que ele pode dizer ou ouvir. A Psicanálise descobre, a partir da externalidade do trauma, que algo de assustador vem à cena: tudo o que se passa, tudo o que se passou, atravessa o corpo do analista sem palavra possível. Ele é testemunha do silêncio, sussurro dos fantasmas. O aprofundamento analítico exigido pelo traumático demanda consideração sobre a corporeidade da experiência, pois o que atinge o analisando atinge o corpo do analista.

Quando percebe evidências de abuso sexual ou qualquer violência em relação a uma criança, o “terapeuta”, como psicólogo, tem o dever de denunciar. Mas e o analista? Que compromisso está em jogo no fazer especificamente psicanalítico?

A Psicanálise, diante do traumático, parece confrontar as exigências sociais da tomada de novas posições políticas para responder à questão atual manifesta na

pergunta formulada por Fédida: “como ignorar a esse ponto que o tecido humano é feito de cultura coletiva?”.

Um pensamento sobre a experiência que vá ao encontro desta questão deve incluir o cuidado e a política no processo da análise. Não se trata aqui da defesa de uma descaracterização do processo analítico, da transformação da Psicanálise em psicoterapia. Trata-se de pensar os momentos de cuidado em análise, momentos que exigem outra linguagem, que exigem modificações para que o corpo do analista não esteja lá em vão. Se a Psicanálise é o lugar do “infantil”, há que se pensar também o que comparece de mais arcaico na linguagem, lá onde ela é apenas resto, impacto, criação. Lá onde a linguagem começa, onde o outro começa, lá onde deve haver a testemunha que deixa em suspenso o paradoxo de dizer e não dizer ao mesmo tempo, que confere a liberdade e o alívio implícito na não resolução do paradoxo. Perante os perigos que circundam o processo analítico, como o suicídio, a fuga compulsiva ou a simples estagnação, há muito a ser dito a respeito dos modos de abordagem da experiência, da modulação e da afinação necessárias que atravessam e conferem ao corpo sensível do analista a função de instrumento. O corpo do analista torna-se veículo para que a experiência, *per se*, tome o lugar de testemunha. Há a necessidade de novas “tecnologias sensíveis”; de debruçar-se sobre o processo implicado na transformação da experiência em alteridade que possibilita e se insere no testemunho - ou seja, na narração a partir da experiência - tornando o traumático ontológico para, assim, dar passagem a outras formas de contar.

Entretanto, considerando o traumático como apelo à busca de recuperação da dignidade de viver, o campo da experiência não poderia ser abordado neste trabalho sem que nos debruçássemos sobre as dificuldades do processo, mesmo que de forma circunscrita e pontual. Neste capítulo, tomamos o conceito de “hospitalidade em Derrida” como reflexão política frente ao trauma. Transportando-o para o campo da clínica, por compromisso ético com relação à experiência de viver, a atitude do analista se reverte em paradigma de acolhimento e legitimação da história por meio da narratividade que surge da experiência no encontro com o analisando. Para a construção de uma “clínica da hospitalidade”, recorreremos a modificações técnicas consideradas por Ferenczi, Balint, Winnicott, Fairbain e Guntrip, a fim de pensar a postura do analista que favoreça as condições de possibilidade para o surgimento de uma experiência criadora de si e do mundo. Verdadeiras tecnologias sensíveis,



gostaríamos de mostrar como as descobertas clínicas em questão abrem um campo de investigação ainda pouco explorado: o da modulação afetiva no plano da experiência pré-linguística, no plano mais primitivo da constituição subjetiva. Em relação ao “traumático”, a experiência que se estabelece entre analisando e analista é capaz, não apenas de restabelecer as condições de vida antes marcadas por vivências de aniquilamento e falta de sentido, mas de oferecer meios de compreensão do trauma e do sofrimento que provoca.

Uma vez que a noção de experiência não pode deixar de ser considerada em seu aspecto coletivo, propomos a necessidade de pensar a clínica como um lugar onde a experiência, atravessada pelo corpo do analista, possa se tornar testemunha e possibilitar a criação de novos modos de ser.

#### 4.1

#### **A experiência do perdão e a ética da hospitalidade em Derrida**

Uma vez que os crimes do nazismo destroem qualquer possibilidade de dizer daqueles excluídos do sistema vigente, determinados como vítimas “estranhas e indesejáveis”, o contexto de catástrofe requer, por meio da desconstrução, a construção de novos sistemas. Mas se esses novos sistemas não podem ser expressos em referência aos primeiros, o que significa falar sobre o trauma?

A fala sobre o trauma deve conter, em sua voz, um silêncio. Deve se utilizar de outra modalidade de linguagem: conforme nos mostra Derrida (2009), a experiência é plena de sentido, embora esse sentido seja apenas *différance*, apenas abertura. Deve revelar a fissura, o trauma; a fim de remeter a *différance* à sua dimensão de ruptura quanto ao sistema, deve revelar a exclusão, a impossibilidade resistente ao sistema. Liberar o trauma significa esquecer, quebrar a relação dicotômica que prende a vítima ao algoz para revelar o caráter de oposição e captura do traumático: violenta operação que gera posições fixas e faz com que os sujeitos acreditem que, ao ocuparem seus lugares, estão sem saída. Mas como perdoar o imperdoável?

Nesse ponto, recordamos a questão do perdão conforme abordado por Derrida. Para o filósofo, não se trata de considerar o perdão em sua esfera política ou jurídica. Não se trata de pensar “de outro modo” para esquecer, para seguir em frente apenas.

Ao revelar a simetria entre punir e perdoar, Derrida afirma que o perdão é sempre excepcional, ele não pode ser previsto em nenhuma esfera dada.

Assistimos, em todos os cantos do mundo, às cenas de arrependimento que se multiplicam, desde o final da Segunda Guerra Mundial, e, de forma mais acelerada, nos últimos dez anos. O pedido de perdão da Igreja Católica em relação aos crimes da Segunda Guerra; do primeiro ministro do Japão aos coreanos e chineses; do governo da Bélgica, por não ter agido em relação ao genocídio em Ruanda; e, recentemente, a confissão dos crimes cometidos pelas forças armadas do Chile são grandes exemplos (Perrone-Moisés, C., 2010, p. 1). A frase: “perdoar os algozes da guerra” é uma representação sistemática que Derrida revela como o risco de uma outra violência: a de cair no “simulacro, o ritual automático, a hipocrisia ou cálculo que essas cenas poderiam representar” (Derrida, 2007).

Se a experiência não é subjetiva, nem institucional, o tema do perdão traz uma necessidade de retorno à situação, de consideração às implicações do seu contexto, para submetê-lo à experiência e revelar seu caráter não representacional, seu caráter de indeterminação. É a abertura para a *différance*, para ver o que pode acontecer a partir de outro ponto, em um ponto diverso daquele em que as mesmas representações se estabeleceram.

Pensar sobre os eventos que produziram o conceito jurídico de “crimes contra a humanidade” e que trazem a questão do perdão a partir do ponto de vista de uma cultura, da sua história e seus valores, faz com que consideremos a esfera subjetiva do perdão como âmbito essencialmente político. De acordo com Derrida (2004), o perdão não é uma questão subjetiva, que coloca em questão uma decisão, mas pode ser pensado apenas a partir da perspectiva de uma singularidade indecível.

O traumático, acontecimento posto como referência na problemática do perdão, está na impossibilidade de acesso de uma singularidade ao sistema de códigos vigente. Entretanto, a força singular daquilo que está impedido pelo sistema apenas pode expressar-se pela via própria do impedimento. A voz da “vítima”, seu silêncio, precisa ser retomado para que a situação possa ser considerada, pois a ela foi negado o acesso ao sistema em questão. E é apenas desta singularidade, dessa voz sem qualquer significação possível, que algo pode advir.

A vítima não é alguém que sofre ou sofreu: a vítima é a voz ausente de sentido, terrível, dolorosa, cuja intensidade transformadora está em sustentar um não-

lugar. Por isso é que, para Derrida, apenas pode se dizer o indizível, e apenas pode se perdoar o imperdoável. Pois o perdão é algo que se refere à experiência e não à esfera da Justiça ou do Direito:

(...) quando o perdão está a serviço de uma finalidade, seja ela nobre ou espiritual, como a redenção ou a reconciliação, ou seja, cada vez que ele tenciona restabelecer uma normalidade, social, nacional, política ou psicológica, por um trabalho de luto ou terapia, não é puro (...) O perdão deveria permanecer excepcional e extraordinário, colocando à prova o impossível, como se ele interrompesse o curso ordinário da temporalidade humana. (Derrida, 1998, apud Perrone-Moisés, 2010, p. 2).

Na esfera do Direito, nenhum crime é perdoável por definição e, por isso, Derrida diz que todo crime deve ser julgado. A ideia do perdão deve estar fora desse sistema porque não pertence a ele. Conforme disse Derrida, em sua última fala em público, o perdão não deve ter nenhuma finalidade, nenhuma utilidade, pois seus laços essenciais o unem ao amor (Derrida, 2004). Entretanto, o amor aqui jamais poderia ser entendido em sua versão óbvia, previsível, ou mesmo apreensível. O caráter ético implícito na legitimização da vida, o compromisso que Derrida não cansou de afirmar em seus escritos e entrevistas, implica em um compromisso com a memória, da qual o esquecimento jamais pode ser dissociado.

O amor, mencionado por Derrida, não pode ser entendido, aceitável: ele é sempre excepcional e resistente ao sentido que se possa dar a ele. Da mesma forma, o perdão apenas pode ser considerado sob a perspectiva de uma experiência impossível e de um corpo “outro” – alteridade implícita na própria dimensão vital da experiência. Como ele já havia dito em uma entrevista de 1998:

O perdão deve supor uma memória integral de certo modo. Não creio que haja um dever de não-perdão; creio em qualquer caso na heterogeneidade absoluta entre o movimento ou a experiência do perdão por um lado, e tudo o que com demasiada frequência se associa com ele: o dizer, a prescrição, a absolvição, a anistia, incluindo o esquecimento em todas as suas formas. O esquecimento não é simplesmente o feito de perder a representação do passado, mas o de transformar-se, reconciliar-se, **construir outro corpo, outra experiência**. Consequentemente, não sei se o perdão é possível, mas, se é possível, deve conceder-se ao que é e segue sendo em certo modo imperdoável. Se se perdoa o que é perdoável ou aquilo para o qual se pode encontrar uma desculpa, já não é perdão; a dificuldade do perdão, o que faz com que o perdão pareça impossível, é que deve dirigir-se ao que segue sendo imperdoável. (Derrida, 1998, s/p, grifo meu)

Portanto, na esfera da experiência, a representação, ao ser revelada, apenas é possível ser considerada em seu aspecto insuficiente, precário, e a violência de sua determinação como verdade ou como imposição de uma decisão ou conclusão deve ser denunciada.

Na última entrevista concedida por Derrida antes de sua morte, em casa, na região parisiense de Ris-Orangis, publicada no *Le Monde*, o repórter pergunta ao filósofo se, particularmente, ele considera que tenha “aprendido a viver”. Lutando contra a doença que o levaria à morte, Derrida responde:

De modo nenhum! Aprender a viver, isso deveria significar aprender a morrer, a levar em conta, para aceitá-la, a mortalidade absoluta (sem salvação, nem ressurreição, nem redenção) - nem para si mesmo nem para o outro. (...) Somos todos sobreviventes em *sursis* (e, do ponto de vista geopolítico de “Espectros de Marx”, a insistência vai sobretudo, em um mundo mais desigual que nunca, para os milhares de seres vivos - humanos ou não - a quem são recusados não só os “direitos do homem” elementares, que datam de dois séculos e que são enriquecidos incessantemente, mas em primeiro lugar o direito a uma vida digna de ser vivida). Mas continuo ineducável quanto à sabedoria do saber morrer. Ainda não aprendi ou não adquiri nada sobre esse assunto. O tempo do *sursis* encolhe de modo acelerado. Não somente porque eu sou, juntamente com outros, herdeiro de tantas coisas, boas ou terríveis: com frequência crescente, a maioria dos pensadores aos quais eu estive associado estão mortos, sou tratado como sobrevivente: o último representante de uma ‘geração’, aquela, de modo geral, dos anos 60; o que, sem ser rigorosamente verdade, não me inspira somente objeções mas também sentimentos de revolta um pouco melancólicos. Como, além disso, alguns problemas de saúde se tornam prementes, a questão da sobrevivência ou do *sursis* que sempre me obcecou, literalmente, a cada instante de minha vida, de maneira concreta e inegável, hoje assume outras cores. Sempre me interessei por essa temática da sobrevivência, cujo sentido não se acrescenta ao viver e ao morrer. Ela é original: a vida é sobrevida. Sobreviver no sentido corrente quer dizer continuar vivendo, mas também viver após a morte. A propósito da tradução, Walter Benjamin salienta a distinção entre ‘*überleben*’, de um lado, sobreviver à morte, como um livro pode sobreviver à morte do autor ou uma criança à morte de seus pais, e, de outro lado, ‘*fortleben*’, **continuar vivendo**. Todos os conceitos que me ajudaram a trabalhar, sobretudo o do vestígio ou do espectral, estavam ligados ao ‘sobreviver’ como dimensão estrutural. Ela não deriva nem do viver nem do morrer. Não mais do que o que chamo de ‘luto original’. Este não espera a morte dita ‘efetiva’. (Derrida, 2004, grifo meu)

Assim é que, para Derrida, a dimensão da vida e da experiência é implacavelmente resistente à representação, a tudo o que ela carrega de previsível ou imprevisível, de aprendizagem ou ignorância: vida como acontecimento, como sobrevivência para além da dicotomia entre vida e morte, como “sobrevida”. A legitimação da vida requer considerar o problema do traumático e da corporeidade da

experiência pelo viés que Derrida, mencionando W. Benjamin, chama de *fortleben*, *continuar vivendo*.

Essa forma de entender a vida requer uma noção de experiência como alteridade na medida em que ela implica um acolhimento incondicional, ou seja, o acolhimento ao estranho, um gesto de hospitalidade como de um "senhor impaciente que espera seu hóspede como um libertador, seu emancipador" (Derrida, 1993 apud. Dufourmantelle, 2003, p. 107).

A ética implícita na questão da experiência é expressa pelo termo "hospitalidade incondicional", utilizado por Derrida. Análogo à escuta acolhida e atenciosa de Sherazade em *As Mil e Uma noites* (Benjamin, 1983), a hospitalidade requer um acolhimento ao que é completamente estranho:

Em outros termos, a hospitalidade absoluta exige que eu abra minha casa e não apenas ofereça ao estrangeiro (provido de um nome de família, de um estatuto social de estrangeiro, etc.), mas ao outro absoluto, desconhecido, anônimo, que eu lhe ceda lugar, que eu o deixe vir, que o deixe chegar, e ter um lugar no lugar que ofereço a ele, sem exigir dele nem reciprocidade (a entrada num pacto), nem mesmo seu nome. A lei da hospitalidade absoluta manda romper com a hospitalidade de direito, com a lei ou a justiça como direito. (Derrida, 2003, p. 25)

A hospitalidade, portanto, é o que resta da desconstrução, é a cena da abertura ao impossível como acontecimento, como jogo indecifrável, indefinível e, mais propriamente, do inesperado. Uma hospitalidade impossível irredutível à representação:

este pensamento do possível impossível, do possível como impossível, de um possível-impossível que não se deixa determinar mais pela interpretação metafísica da possibilidade ou da virtualidade (Derrida, 2001, p. 47)

A hospitalidade é a abertura para a vinda do outro, à sua influência indeterminada, como um assombro, um "espanto" (Arendt, 1987). Indizível, o acontecimento apenas pode ser considerado através da hospitalidade como sua única linguagem: uma "certa possibilidade impossível de dizer o acontecimento", entendendo o acontecimento como alteridade.

O acontecimento, é também esse que vem, que chega. (...) há um "sim" ao acontecimento ou ao outro, ou ao acontecimento como outro ou vindo de um outro. (Derrida, 2001, p. 84)

No entanto, a noção de hospitalidade não se confunde com uma aceitação no sentido de complacência. Conforme o neologismo forjado por Derrida, ele refere-se à “hos-ti-pitalidade” no que a hospitalidade tem a sua proposição interrompida, contaminada e pervertida pela hostilidade. Ética paradoxal, a noção de hospitalidade parece exigir que acolhamos qualquer um em “casa” antes mesmo de perguntar seu nome ou nos referirmos à sua identidade. Derrida permite pensar a hospitalidade como conceito que inclui um endereçamento ao outro e um reconhecimento.

Isso significa que a alteridade aqui é também um acontecimento. Dimensão da experiência, a alteridade estabelece que “tout autre est tout autre” (Derrida, 1999b, p. 98.), ou seja, todo “outro” é alteridade, acontecimento. Apesar de ser reconhecível, é justamente por saber que a sua existência excede ao seu nome, que desse outrem é necessário retirar apenas a pura dimensão de alteridade. Para além da ética inerente ao acolhimento da alteridade, o conceito de hospitalidade requer uma estética, pois, como diz Derrida, “o ato de hospitalidade não pode deixar de ser poético” (2000b, p. 10.)

Trata-se de pensar a dimensão da experiência enquanto hospitalidade no que ela tem de menos empírico. A experiência, em Derrida, não é nem representacional nem empírica: é acontecimento no limiar das fronteiras, além do aspecto político a fim de alcançar uma definição que seja ética como a dimensão da vida.

A hospitalidade incondicional, para Derrida, é uma aposta em uma “outra” política. É a proposta da construção de uma atitude em relação a tudo o que é estranho, a fim de levar a tensão da alteridade até sua força máxima. Seria, não uma atitude ingênua de alguém que se expõe aos perigos e ao abuso do outro sem precaver-se, mas um pensamento que acolhe o perigo, que se permite romper as fronteiras em qualquer identidade, qualquer fronteira de país, Estado, grupo ou nação: romper as barreiras do “eu”, na medida em que permite ao “eu” o enfrentamento com o que acredita estar em seu exterior.

No propósito de uma nova ética, o acolhimento à alteridade pode ser entendido da mesma maneira que Derrida compreende a questão da herança: no sentido de que herdar é sempre re-inventar, é ser afetado pelo que, anterior e independente de nós, não se escolhe. É saber reafirmar o legado, mas também relançá-lo diferentemente, de conferir a ele uma sobrevivência. Oferecer uma sobrevivência à herança, tal como nos aponta Derrida, significa sobreviver além do representável, para além da

comunicação: é acolher a alteridade naquilo que recebemos sem nenhuma condição. A hospitalidade, nesse sentido, refere-se à possibilidade da transmissibilidade de uma experiência sem nome, sem data, que precisa ser acolhida como tal. É apostar na noção de “hospitalidade” como nova ética, criada para melhor responder às questões históricas do nosso tempo, em meio a um contexto de catástrofe. Para além da representação, a hospitalidade inclui em si o acolhimento à hostilidade, à compreensão da nossa própria intolerância a tudo o que é outro, a fim de possibilitar o encontro com novas possibilidades do viver.

As questões do perdão e da hospitalidade em Derrida nos permitem pensar em novas formas de acolhimento na clínica. Assim, o analista ocupa o lugar de testemunha que acolhe a alteridade, que considera e legitima o encontro e coloca em segundo plano o “evento traumático”, não por deliberação própria, mas porque a representação não é mais possível diante da catástrofe no campo da cultura. O analista, no lugar da testemunha, considera o perdão ao mesmo tempo como a única forma de libertação e experiência impossível. O perdão apenas pode ser excepcional e, por isso, é abertura de sentido na relação analista-paciente. O encontro analítico acontece sem propósito definido, como uma história aberta, em que o perdão é o nascimento impossível — e justamente por essa razão talvez se torne possível — de uma nova história, de um outro corpo, uma outra experiência. No entanto, esse esquecimento apenas pode acontecer na medida em que a história é ouvida pelo analista, é legitimada por ele e, a partir dele, pode perpetuar-se.

## **4.2**

### **Ferenczi: sensibilidades técnicas**

#### **4.2.1**

##### **O tato**

A perda da experiência perante o traumático acarreta para o sujeito “uma hipersensibilidade dirigida ao exterior” (Ferenczi, 1990, p.62), da qual ele, quando e na medida em que pode, defende-se. Assim, da mesma forma, o analista parece defender-se da hipersensibilidade de seu analisando, de seus exageros, de seus excessos ou faltas. Dessa maneira é que pretendemos interpretar aqui o fato de logo

nos primeiros escritos do *Diário Clínico* de Ferenczi (idem) constar uma importante referência “à insensibilidade do analista”. (p.31)

Essa defesa do analista, porém, também tende a aparecer quando o paciente se expressa artificialmente, apresentando uma conversa superficial por tempo demasiado longo ou apenas um silêncio “vazio”. Ferenczi não traz o tema da insensibilidade na análise apenas por questões morais pessoais, por “mera intuição ou sentimentalismo”, ou como uma crítica à ausência de “benevolência” por parte do analista. Ao contrário, a questão ética aí apresentada é consequência de uma sofisticada acuidade técnica e uma considerável autonomia crítica.

Descrito como um modo “afetado” de saudar, uma exigência formal de “dizer tudo” e uma “suposta” atenção flutuante, o conjunto de atitudes insensíveis do analista é descrita por Ferenczi como uma comunicação “não apropriada” (1990, p.32) com os pacientes “difíceis”. O mais importante quando lidamos com consequências advindas do trauma é, portanto, para Ferenczi, a questão da transmissibilidade da experiência. Caso esta “transmissibilidade” não seja bem sucedida, o ego dos pacientes será atingido (ofensa) e, como não conseguem reagir às invasões e falhas externas, passam a duvidar da própria percepção e da própria capacidade de comunicação. A insensibilidade analítica, assim, impede a comunicação e perpetua o trauma.

Mas quais elementos poderiam configurar o que poderia ser chamado, então, de “sensibilidade analítica”? Ferenczi definiu esta modalidade de abordagem ao trauma como “tato” (*Einfühlung*) ou a faculdade de “sentir com” (1988, p. 303). Diante do risco de ser mal compreendido e questionado por utilizar um conceito excessivamente geral, Ferenczi aponta para as minúcias implicadas na técnica, enfatizando que o “sentir com” deve alternar-se permanentemente com a “auto-observação” e o julgamento (idem, p.308). O analista deve buscar:

(...) saber quando e como se comunica algo ao analisado, quando se pode declarar que o material fornecido é suficiente para se tirar conclusões; que roupagem dar à comunicação se for o caso; como reagir a uma reação inesperada e desconcertante do paciente; quando se deve calar e esperar outras associações, em que momento o silêncio é uma tortura inútil para o paciente, etc." (Ferenczi, 1988, p. 303)



É interessante notar a ênfase dada ao “modo” de comunicação, mais do que conteúdo, na intervenção. O tato requer uma modulação da tonalidade e inflexão da voz e do silêncio, de modo a criar com o paciente um ritmo na medida de suas necessidades. Ao contrário de uma prática caracterizada por ceder ao paciente sem resistência, Ferenczi fala de um processo de sintonia, que implica ao analista um processo sutil de se “colocar no mesmo diapasão do doente, (...) mas nos mantermos firmes (...) em nossa posição ditada pela experiência analítica” (idem, p. 311).

A sintonização não é, ao contrário do que possa parecer, uma atitude, um “fazer” analítico. Ferenczi se refere a uma “passividade”<sup>19</sup> para descrever um processo que poderia ser definido como uma modulação sutil da “experiência”; a fim de evitar a frustração gerada pelo dispositivo analítico, o analista deve proporcionar ao paciente um estado o mais natural possível, “à vontade” (1992, p. 59). Isto não implica, portanto, em descuido, pois Ferenczi considera que a posição do analista requer “um rigoroso controle do (seu) próprio narcisismo, mas também a vigilância aguda das diversas manifestações afetivas” (Ferenczi, 1990, p. 32). A “elasticidade técnica” refere-se exatamente a esta modulação de graus de passividade e atividade. Ferenczi (1930) adverte que deveriam:

(...) existir meios de tornar perceptível ao paciente a nossa atitude **amistosamente benevolente** (*freundlich wohlwollende*) durante a análise, sem abandonar por isso a análise do material transferencial, nem, é claro, cair no erro daqueles que tratam o neurótico com uma severidade ou um amor fingidos e não de acordo com o modo analítico, ou seja, com uma total sinceridade. (Ferenczi, 1990, p. 60, grifos do autor).

Tudo se passa como se o analista e o analisando “escorregassem” para uma posição, sentida por ambos como adequada no processo de sintonização. Essa

---

<sup>19</sup> Ferenczi (1933) refere-se à passividade necessária ao acolhimento a pacientes regredidos, hipersensíveis às alterações externas, mas alerta contra a benevolência profissional hipócrita. Em contraponto, desde o início dos anos 20, Ferenczi nunca abandonou a questão da necessidade de uma certa atividade por parte do analista, até defender a “técnica ativa” após confrontar-se com os limites da palavra na técnica analítica clássica. Atento a gestos e atitudes corporais sutis dos pacientes, ele propõe inibir certos atos e estimular outros. A técnica ativa (Ferenczi, 1919/1988), como via de rompimento da estagnação analítica, visava favorecer a emergência de novas associações. Ela consistia em injunções e proibições de determinados atos, impostas pelo analista ao paciente, na direção contrária ao princípio de prazer. O objetivo é aumentar a tensão e provocar uma nova distribuição da energia libidinal, o que abriria o caminho para o material recalçado. O pressuposto dessa técnica é a resistência e o conforto dos pacientes, que se acomodam no amor transferencial e deixam de associar livremente. Ferenczi percebe os limites e contra-indicações da técnica ativa em pouco tempo, confessando o caráter autoritário da técnica como motivo para o insucesso. Isso o leva a pensar sobre o lugar ocupado pelo an

configuração “ótima” é extremamente sensível a variações e exige do analista muita capacidade de modulação e uma espécie de “paciência” (Ferenczi, 1992, p. 74).

No artigo de 1929, intitulado “A criança mal-acolhida e sua pulsão de morte” (1992), Ferenczi refere-se ao “tato” como uma necessidade de “elasticidade técnica” a fim de atingir situações analíticas que implicam na perda de vontade de viver dos pacientes, características do trauma do mal-acolhimento na infância. Em termos mais amplos, ao tomar o trauma como um “acontecimento”, ontológico e não apenas individual, podemos considerar que perante o traumático há necessidade de uma específica “hospitalidade” ao infantil. O “infantil” como uma necessidade de criação que, no trauma, não favorece a vida.

A criação característica do “infantil” diz respeito ao “real”, na medida em que o ser humano, ao nascer, encontra um mundo que precisa se apresentar de forma a “moldar-se” ao que ele demanda. É nesse sentido que consideramos a ideia de Ferenczi quando diz que, no trauma, a posição do analista é de ser a realidade. Ao tornar-se ambiente, o analista apresenta ao analisando o anteparo, ao mesmo tempo em que é elástico, móvel, dinâmico como um fluxo. Ele é firme e, ao mesmo tempo, flexível.

Trata-se aqui de pensar como a experiência analítica em jogo nas descrições de Ferenczi vem à cena de modo a não permitir que dissociemos “sujeito” e “objeto”

Apenas a experiência, antes de qualquer linguagem possível, garante a transmissibilidade do que se passa. No entanto, a resistência do analista à prontidão afetiva necessária para que esse processo se dê, levou Ferenczi (1928) a tornar ainda mais evidente a indissociação entre clínica e ética. Seria necessário exigir que os analistas procurassem ir além dos seus limites, ou seja, que fosse postulada uma exigência ética de análise, autêntica e não burocrática, para os analistas. O analista deve ser capaz de conter o que Ferenczi (1928) chamou de “compulsão a interpretar”.

Ao tornar a técnica mais “elástica”, Ferenczi passa a ser surpreendido por um aumento de manifestações corporais, intensidades emocionais catárticas e estados alterados, características de uma manifestação traumática, infantil, justamente por serem extremamente pouco organizadas do ponto de vista da maturação psíquica. As manifestações corporais revelam uma limitação da capacidade representacional e uma angústia relacionada à impossibilidade de representar, exigindo outra forma de compreensão.

Na tentativa de remover as dificuldades do analista diante dos seus pacientes, Ferenczi cria uma técnica que chamou de “análise mútua”, e que seria o disparador de um fecundo momento de experimentações técnicas descritas no seu “Diário Clínico” (1932/1990). É a partir desses escritos experimentais que desejamos propor reflexões sobre papel do analista diante do traumático da experiência.

#### 4.2.2

#### **Espontaneidade e sinceridade**

Sobre a postura do analista, após ter refletido sobre os perigos da “insensibilidade”, Ferenczi (1990) prescreve a necessidade de “naturalidade e honestidade” em seu comportamento. Esse fator tem como objetivo tornar o analista capaz de assumir o papel da “realidade”, devolvendo ao paciente a percepção adequada com relação aos próprios sentimentos – o que foi perdido sob o impacto do trauma. Identificado com a situação catastrófica, o sujeito assume a culpa do “agressor”<sup>20</sup>, internaliza o binômio vítima/algoz e perde sua capacidade de distinguir-se. O trauma, retirando do sujeito qualquer alteridade possível, exige do analista que ocupe essa posição. No entanto, essa alteridade apenas pode ser construída no plano da experiência, de onde pode ser recuperada a diferenciação eu-outro. Esse processo de passagem pela experiência, como diz Ferenczi:

É como se duas metades da alma se completassem para formar uma unidade. Os sentimentos do analista entrelaçam-se com as ideias do analisado e as ideias do analista (imagens de representações) com os sentimentos do analisado. Desse modo, as imagens que de outro modo permaneceriam sem vida tornam-se episódios, e as tempestades emocionais, sem conteúdo, enchem-se de um conteúdo representativo. (Ferenczi, 1932/1990, p.45)

Identificamos nesta narrativa a partir da experiência de “sentir com”. As representações que surgem, como “restos de restos” (Derrida, 2009) não se referem a fatos específicos, mas a algo “sentido como real” por ambos, analista e paciente. A

<sup>20</sup> A fim de conceituar o processo de introjeção, Ferenczi, em seu texto “Transferência e Introjeção” (1909), o contrapõe ao conceito de projeção. Através do processo de introjeção, os pacientes incluem defensivamente em sua esfera de interesses, através de um processo longo e complexo do aparelho psíquico, uma parte tão grande quanto possível do mundo externo para fazê-lo objeto de suas fantasias inconscientes ou consciente. O desmentido, a partir do mecanismo traumático, impede o processo de introjeção, fundamental à constituição subjetiva.

realidade é possibilitada, assim, pelo preenchimento causado pela “vitalidade” de que são investidos.

Ao sublinhar a necessidade de uma atitude sincera, ou seja, “real”, Ferenczi não deixa de enfatizar a modulação da experiência que reside em equilibrar, de acordo com as situações, a “passividade” ou “atividade” do analista na maneira que se comporta com os pacientes. Se a atividade pode causar frustração, sem que o paciente consiga sequer admitir, a passividade pode causar “abusos” e exigências pouco proficuas de satisfação dos pacientes. O que Ferenczi não cessa de alertar é exatamente contra a rigidez para um lado ou para outro.

A posição do analista requer uma abstenção de seu querer, de toda sua “sabedoria”. Nada mais inócuo do ponto de vista do traumático que a intelectualização, a racionalização, defesas utilizadas pelo analista e que são os principais empecilhos para a vitalização desses pacientes e o prosseguimento da análise. A experiência do “sentir com” exige uma espécie de impessoalidade, para permitir uma maior aproximação afetiva.

O contato afetivo, justamente por ser “impessoal” (portanto, não pulsional) requer que as modulações da experiência possam adquirir uma corporeidade capaz de “formar”, de “criar”, subjetividade e alteridade. Assim, entendemos quando Ferenczi diz que ao analista é demandado “pensar com o corpo, como na histeria” (1932/1990, p.35). Essa afirmação é investida de muita importância e astúcia clínicas. Porque Ferenczi parece estar realmente oferecendo estatuto à experiência, devolvendo sua corporeidade, sua realidade enquanto “órgão” de transmissão da experiência anterior e subsistente à linguagem, ou, no dizer de Agamben<sup>1</sup>, ao infantil na linguagem.

### 4.2.3

#### **Pensar com o corpo**

Assim como na histeria e nas “doenças corporais de órgãos”, o que acontece na experiência de “sentir com” é o acesso (“retorno”) a forças vitais, atemporais, manifestas, como diz Ferenczi:

---

<sup>21</sup> Referência ao início do capítulo e ao capítulo 2.

Assim como forças exteriores muito poderosas podem fazer ir pelos ares substâncias mesmo fortemente organizadas, inclusive provocar a explosão de átomos, enquanto se instala naturalmente a necessidade de um desejo ardente de novo equilíbrio, também parece que nos seres humanos pode ocorrer, em certas condições, que a substância (**orgânica, talvez também inorgânica**) reencontre e mantenha sua qualidade psíquica que não foi utilizada desde tempos imemoriais. Em outras palavras, a capacidade de ser mobilizado por motivos, ou seja, o psiquismo, sobrevive também, virtualmente, nas substâncias e, embora inativa em condições normais, pode reanimar-se em certas condições anormais. (Ferenczi, 1990, p.36, grifo meu)

Aqui, Ferenczi une a experiência a sua característica vital. A experiência é corporal, porém de forma específica. Ela advém de “substâncias” corporais e incorpóreas, quase como um terceiro elemento. Ferenczi não decide sobre o estatuto da experiência, justamente por seu caráter paradoxal. Aí é que identificamos que, por sua característica reconstrutora, a experiência pode ser compreendida como uma alteridade, como toda a força da vida que visa a transformar, criar. Ferenczi utiliza a histeria e os fenômenos somáticos para atingir o processo pelo qual — assim como na regressão do erotismo aos órgãos ocorrida nesses casos — a experiência se apresenta como “corpo semi-fluido”, “como uma substância cuja rigidez e uniformidade anteriores foram parcialmente redissolvidas em psiquismo pronto a readaptar-se” (idem, p.38). A experiência se apresenta, então, ao menos parcialmente, como ponto “iniciante” e “inicial” da subjetividade, em plena potência criativa. A experiência como fluxo de “semi-substâncias”, como conceitua Ferenczi, possui esse

caráter extraordinário ou até maravilhosamente agradável de ser, ao mesmo tempo, corpo e espírito, quer dizer, de exprimir nas transformações de sua estrutura e de suas funções, desejos, sensações de prazer-desprazer, ou até mesmo pensamentos complicados (linguagem dos órgãos). (idem, p. 38)

Quando há formação de sintomas, essas forças “se modificam em substância e se expressam por meio delas”, o que significa para o sujeito abandonar todo o investimento no externo e instaurar uma adaptação interna. Para se proteger de algo potencialmente destruidor, o indivíduo destrói-se de maneira mais ou menos organizada, o que lhe daria certo contato com essa natureza “criativa” e lhe traria um certo “alívio”. No entanto, o sintoma tem como preço o sacrifício de uma parte que continua a viver mesmo sentindo-se morta; mesmo na tentativa de encontrar um “lugar num estado de equilíbrio superior, talvez universal”, como diz Ferenczi (1990, p.39), sua libertação não se dá completamente. Em todo caso, segue a reflexão de

Ferenczi, “esse procedimento mental abre caminho para a compreensão de uma inteligência surpreendente do inconsciente, isso em momentos de grande aflição, perigo de morte ou agonia.” (Idem)

Logo, o analista não deve deixar de considerar a verdade contida nas doenças mentais, abrindo-se a elas, sem racionalismos. O ajuste sensível do analista deve ser capaz de responder, entre o “corpóreo e o incorpóreo” - por isso a importância da autoavaliação e da análise - e com extrema acuidade, à modulação delicada de estados de choque revividos em estados “regredidos de semi-transe”. Ferenczi relata que uma paciente, em um desses estados, foi tomada de uma “ausência”, com alterações da respiração acompanhadas de uma intensa sensação psíquica de confusão, cólera e violentas dores na cabeça. Ferenczi considera que, nesses momentos, o “menor ruído, o mais suave roçar” tornam esses sofrimentos ainda mais insuportáveis. Ao referir-se a um caso de esquizofrenia, da mesma forma, Ferenczi alerta para o fato de que o analista apenas pode entrar em contato com a parte do psiquismo do paciente carregado por “afeto puro”, mediante “grande dificuldade e regras de conduta bastante especiais”.

#### 4.2.4

##### ***Estar com e outras tecnologias sensíveis***

A intensificação além da medida da técnica de “análise mútua”, em que Ferenczi confessava seus sentimentos “sinceros” ao paciente e esse o analisava, levou o analista húngaro a considerar as consequências prejudiciais da mutualidade no tratamento. No entanto, movido pela sensibilidade clínica, Ferenczi realizou reflexões e modificações técnicas diante do apelo do sofrimento dos pacientes e da exigência de sua posição ética como analista.

Os percalços negativos que assolaram a técnica da análise mútua não anulam em absoluto os apontamentos de Ferenczi que aqui tivemos por intenção destacar. Processo sempre dinâmico, incompleto, a análise transcorre caso a caso com seus desafios.

A inegável originalidade de Ferenczi, entretanto, serve ao propósito dessa pesquisa no sentido em que seu trabalho clínico procurou lidar com o difícil e ainda pouco explorado campo da experiência. Quando assolados por processos traumáticos,

os mecanismos defensivos mascaram formas agudas e desorganizadas de sofrimento. Ferenczi permite pensar a especificidade do “cuidar” e as demandas que isso implica, para que o analista tenha coragem de abandonar seus automatismos e se debruçar sobre a criação de “novas sensibilidades”.

As reflexões e experimentações clínicas de Ferenczi nos são muito úteis no esclarecimento da noção de experiência proposta pelo objetivo deste trabalho. Torna-se possível, então, pensar a experiência como algo no limiar entre o possível e o impossível, o corpóreo e o incorpóreo, entre analisando e analista, como um campo sensível e rico de elementos clínicos e acontecimentos delicados, porém potencialmente curativos. Em tempos de “catástrofe”, ressoam muito atuais as palavras de Ferenczi:

Eu ficaria feliz se pudessem dar-se ao trabalho de verificar tudo isso, no plano da sua prática e da sua reflexão; e se também pudessem seguir o meu conselho de atribuir, doravante, mais importância à maneira de pensar e de falar de seus filhos, pacientes e alunos, por trás da qual escondem-se críticas, e dessa forma soltar-lhes a língua e ter a ocasião de aprender uma porção de coisas. (Ferenczi, 1992, p. 97)

O campo da experiência, a partir de Ferenczi, configura-se como prática reflexiva, criativa, ética, política, inegavelmente, de uma sensibilidade cujos meandros são complexos.

### 4.3

#### **Balint: novo começo e regressão**

Uma das principais contribuições de Balint é o pensamento sobre a transferência como campo de experimentação. Sua visão positiva do processo analítico considera o fenômeno regressivo um momento da análise em que analista e paciente propiciam um “novo começo”, transformando antigas formas de relações objetais, rígidas e coercitivas, em novas possibilidades de criação de novos padrões, mais flexíveis e gratificantes. Tudo isso se dá a partir da conduta do analista, que propicia um ambiente no qual o paciente pode amá-lo e odiá-lo de novas maneiras e desenvolver novas formas de agir e ser no mundo.

A sensibilidade do analista perante a regressão não requer, ao contrário da demanda eventualmente expressa pelo paciente, a satisfação de seus desejos e

pedidos, implícitos ou explícitos. Assim como Ferenczi (1930), Balint recomenda que o analista mantenha o “tato”, através da habilidade de modulação da atmosfera afetiva e da manutenção da confiança. Por isso, Balint (1933) desenvolve uma apurada diferenciação na qualidade dos processos regressivos, enfatizando a importância da modificação da conduta do analista nas diferentes situações.

Enquanto o sujeito encontra-se em “regressão com finalidade de gratificação”, suas exigências são pulsionais. Tal como concebida por Freud, nessa modalidade de regressão o paciente procura seduzir o analista a gratificar suas “vontades” infantis, mobilizá-lo a partir de seu sofrimento, com vistas a obter uma forma de fugir a seus conflitos e de utilizar o analista para evitar o desprazer. Na regressão gratificadora o sujeito está sozinho, ou seja, esse é um fenômeno que se passa em um “interior” forjado. O outro é sentido como um objeto de prazer-desprazer.

Balint considerava insuficientes os termos analíticos forjados para dar conta das formas patológicas conhecidas. Para Balint, a situação analítica insere o sujeito em um contexto bipessoal, ou seja, ele necessita de uma relação objetal que ofereça condições para a cicatrização da “falha básica”. Balint enfatizou a necessidade de ver a Psicanálise como uma “Psicologia de dois corpos” (1959), em que o analista participa integralmente na relação com sua própria economia e dinâmica, suas reações e personalidade (p. 222). As tentativas de recuperação dessa “área traumática” expressam-se na análise como um processo de regressão por que passa o paciente, e o analista pode favorecer ou impedir a recuperação, tornando a regressão bem ou mal sucedida.

Na zona da “falha básica”, apenas duas pessoas existem. O bebê depende do ambiente, e não há clara definição entre externo e interno. Balint afirma que a “terceira pessoa” estruturante está ausente na área da “falha”, e, portanto, a força originária não possui o caráter de conflito (Balint, 1993, p.28).

Quando o paciente encontra-se regredido à área da falha básica, o analista deve comportar-se de outra maneira. Por tratar-se de uma forma particular de relação, deve atender às necessidades do paciente. No dizer de Balint:

Responder de forma positiva às súplicas e anseios de um paciente regressivo, gratificar, é, provavelmente, um erro técnico. Por outro lado, atender às necessidades de um paciente por uma forma particular de relação objetal, mais primitiva do que a obtida entre adultos, pode ser uma medida técnica legítima que provavelmente não tem nada a ver com a regra de “frustração” ou “privação” (Balint, 1993, p. 149).



Ao contrário do que se poderia supor, o momento de regressão não exige do analista gratificação ao paciente, mas uma refinada sensibilidade técnica. Para Balint, os sintomas, neuróticos ou psicóticos, correspondem a uma modalidade de relação objetal distorcida; quando confrontado com uma camada profunda na análise em que o paciente age de forma regredida, o analista deve facilitar o processo regressivo para que ocorra de forma “benigna”, ou seja, permita a reparação das “feridas” da “área da falha básica”.

A regressão benigna, para Balint, oferece a possibilidade de um “novo começo”. A confiança é estabelecida de forma integral e configura-se como um processo “transitório” em que o sujeito “mergulha” em um estado de indiferenciação que não se confunde com uma simbiose. Ao contrário do que ocorre no processo identificatório, esse “mergulho” se dá em uma espécie de “substância afetiva” caracterizada como um “envolvimento” em que as características pulsionais estão ausentes - não porque estejam mascaradas, mas porque a regressão apresenta uma configuração diversa.

Quando a regressão é considerada “benigna”, o analista deve oferecer-se, não como objeto de prazer, mas como “objeto primário”. Não significa que o analista deve oferecer “amor primário”; para Balint, nem as mães oferecem amor primário a seus bebês. O que elas fazem é se deixarem “conduzir verdadeiramente como objetos primários, isto é, oferecem-se como objetos primários a serem investidos pelo amor primário.” (Balint, 1993, p. 164). O analista deve estar disponível, o que não significa oferecer-se como objeto de gratificação, ou seja, não cabe ao analista “permitir” tudo. Ele percebe a modalidade regressiva e reverte-se em “objeto primário” para ser investido.

Ao denominar a regressão à falha básica como “regressão com finalidade de reconhecimento”, Balint (1993) sugere que a corporeidade do analista, sua presença como “objeto primário” está em sustentar e carregar o paciente. O analista permite-se entrar em contato com a “substância primária”, permitindo uma mistura com o paciente sem limites nítidos. A experiência em jogo é, segundo Balint, uma espécie de “segurar o paciente apertado”, para que ele possa “continuar por si mesmo”. Nessas condições, o analista não deve oferecer nenhuma interpretação, pois “as palavras são instrumentos pouco confiáveis nesse momento” (1993, p. 152). Tanto paciente quanto analista são imersos em um tipo de “transmissibilidade” que torna os limites tênues a

ponto de, nesse estado de comunicação sem palavras, ser possível ao paciente captar o que se passa com o analista como se tivesse um talento misterioso, dando a impressão de que trata-se de fenômenos de telepatia ou clarividência (Balint, 1956). A fim de atingir essa dimensão da experiência regressiva, Balint salienta: “o que o analista deve fornecer – e, se possível, durante apenas as sessões regulares – é suficiente tempo livre de tentações extrínsecas, estímulos e exigências, inclusive as originárias do próprio analista” (Balint, 1993, p. 165).

O analista deve evitar parecer onipotente ao paciente. Isso indicaria uma indisponibilidade do analista para atuar como “substância primária”, isto é, como uma resistência “na medida certa” capaz de sustentar o paciente. Nas palavras de Balint, o analista:

deve permitir que seus pacientes se relacionem ou existam com ele, como se fosse uma das suas substâncias primárias. Isso quer dizer que o analista deve sustentar o paciente, não ativamente, mas como a água que suporta o nadador, ou a terra, o caminhante, isto é, estar presente para que o paciente o utilize sem muita resistência a ser usado. Na verdade, alguma resistência não é apenas permitida mas essencial. Entretanto, o analista deve ter cuidado para que sua resistência crie apenas o atrito suficiente para o avanço, mas definitivamente não muito mais, senão o progresso pode se tornar muito difícil, devido à resistência ao meio. Além e acima de tudo, deve estar presente e deve ser indestrutível - como o são a água e a terra. (Balint, 1993, p. 153)

Balint enfatiza a importância da “indestrutibilidade” do analista, o que aqui interpretamos, entre outros aspectos, como uma “transmissibilidade” da experiência que o analista permite todo o tempo. Destruir, aqui, é equivalente à incomunicabilidade, à desconexão. Por isso, o analista deve se permitir manter-se em um estado transmissível, mediante todos os ataques do analisando.

Na transferência, o que Balint definiu como “amor primário” aparece como uma necessidade de ser amado por inteiro pelo analista (1985). O analisando necessita mergulhar em uma experiência integrada e integradora, e o analista precisa oferecer-se para ocupar esse lugar, o de facilitador da “experiência” reparadora. Este lugar, entretanto, não exige uma “tarefa” por parte do analista, e esta é toda a dificuldade da compreensão do fenômeno em jogo.

De acordo com Balint, o “caminho para o mundo dos objetos” precisa ser descoberto pelo paciente. A “falha básica” “não é analisável para fora da existência”; não se trata, no processo regressivo, de esquecer e reinscrever um evento passado. Da

mesma forma, Balint não aponta o percurso do sujeito, em relação ao traumático, como um evento de linguagem. Em relação à regressão, Balint diz que:

A finalidade é que o paciente possa tornar-se capaz de encontrar-se, aceitar-se e continuar por si mesmo, sabendo todo o tempo que existe uma cicatriz em si, sua falha básica, que não pode ser “analisada” para fora da existência; além disso, deve poder descobrir seu caminho para o mundo dos objetos – e não que lhe mostrem o caminho “correto”, por meio de alguma profunda ou correta interpretação (Balint, 1993, p.165)

Balint considera o processo de reparação como algo único, que acontece a partir do encontro analítico. Não significa que aquela situação foi vivida da mesma maneira, mas que assim é possível o acesso a essa “área da falha básica” que, para Balint, mobiliza a área criativa da mente – o que apenas pode acontecer a partir do encontro analítico que confere corporeidade à falha, e localiza-a a fim de que o sujeito possa situar sua experiência em relação à sua posição frente aos objetos. A experiência possibilitada pelo encontro analítico, dessa maneira, é capaz de conferir um “corpo real” ao paciente, para que alguma inscrição de sua história possa ser criada.

Na disponibilidade ao encontro analítico colocada em jogo pelo processo regressivo, a aptidão do analista é, eminentemente, sensível. Entre outras coisas, ele deve permitir um período suficientemente longo de luto; mas essa “permissão” não pode ser da ordem do “consentimento” realizado entre adultos. O analista deve ser capaz de estar conectado com uma “experiência” de entrega afetiva e cuidado, sem permitir que suas próprias necessidades de gratificação apareçam. O paciente tem necessidade de que o analista se esqueça de si. No dizer de Balint, a regressão envolve um tipo de luto em torno da falha básica, e uma agressividade em relação ao “que deveria ter sido”:

Uma vez que o analista está apto a preencher todos os requisitos...e permite ao seu paciente um período suficientemente longo, às vezes muito longo, de violenta agressividade seguido pelo luto e arrependimento ligados à falha básica e a todas as perdas por ela causadas...pode-se desenvolver uma nova relação que permitirá ao paciente experimentar um tipo de remorso ou luto (Balint, 1993, p. 183).

Nesse momento de regressão, Balint (1993) formula uma importante consideração sobre a posição do analista: “Apesar deste processo não poder ser

apressado, é da maior importância que seja testemunhado” (idem, p. 184). Assim, a posição do analista perante a “falha básica” é de testemunha; não do passado, nem do presente, mas de uma “experiência traumática” que, a partir da legitimação operada pela corporeidade, passa a tornar-se uma “experiência compartilhada”.

O compartilhamento da experiência é possível na medida em que o analista abdica de si enquanto sujeito narcísico e permite ao analisando o abandono recíproco de uma “visão narcísica sobre si mesmo”. O luto a que Balint se refere caracteriza-se como um luto dessa imagem narcísica (Balint, 1993, p. 151), aparentemente “protetora”, e que inclui esperança de atingir um ideal perfeito das circunstâncias e de si. Os pacientes que passam por esse tipo de regressão são, de acordo com Balint, difíceis de situar em termos diagnósticos. A incapacidade que eles demonstram de “sentir prazer com qualquer coisa” é indício do sentimento de inadequação que os habita e que advém do apego à não aceitação da “falha”, das perdas e dificuldades que ela acarreta.

Essa não aceitação, portanto, na relação analítica, transforma-se em regressão quando o analista é sensível ao momento e coloca-se no lugar de “objeto primário”, como testemunha de todo o processo. Como no caso clínico relatado por Balint:

Depois de uma sessão insatisfatória de uma sexta-feira, na qual o paciente aceitou, com alguma relutância, que não se tinha podido estabelecer um contato real entre ele e o analista, porque durante toda a sessão tornara seu analista inútil, teve grande dificuldade em deixar a sala. Um pouco antes de abrir a porta, disse que se sentia péssimo e pediu uma sessão extra, em qualquer momento do fim de semana, para ajudá-lo a se recuperar (Balint, 1993, p. 156).

Na sessão acima, Balint descreve uma tentativa do analisando de “usar” o analista como objeto de gratificação. O mesmo paciente já havia pedido outras sessões extras, sem que, no entanto, nenhum trabalho analítico fosse realizado durante as mesmas. O analisando, nesse exemplo, coloca o analista em um impasse: caso o analista aceitasse, o paciente o veria como objeto onipotente capaz de aliviar suas tensões, e, se recusasse o pedido, o paciente ou o veria como um “analista malvado” ou sentir-se-ia infeliz por importunar seu “bondoso analista”.

A saída de Balint foi reconhecer e aceitar a aflição do paciente e fazê-lo sentir que estava **com** ele. Depois, admitiu ao paciente que não julgava a sessão extra tão “poderosa” a ponto de dar-lhe o que ele precisava: isso tornaria seu analista grande e forte e ele muito fraco e pequeno, o que não seria desejável. O paciente foi embora

sem ser satisfeito mas, à noite, em um acontecimento muito raro, telefonou a seu analista a fim de dizer como estava se sentindo, sem nada mais querer dizer, e sem pedir outra sessão. As sessões seguintes revelaram uma queda importante na tensão da relação, aumentando a confiança e facilitando a retomada do trabalho analítico.

De acordo com Balint, esse é um exemplo de que uma regressão “maligna”, ou seja, que desejava utilizar o analista como gratificação, foi transformada em uma “regressão por reconhecimento”, isto é, uma regressão “benigna”. A sensibilidade analítica de Balint é manifesta, nesse caso, não na aceitação ou recusa do pedido do paciente, mas no **modo** como o analista muda de posição, colocando-se em um lugar diferenciado. O analista coloca-se em um “não lugar”; ele não está nem contra, nem a favor; entretanto não utiliza a interpretação como revelação. Recusando-se como objeto, o analista se oferece a partir da única possibilidade que lhe cabe: a de afirmação do compartilhamento possível da experiência.

De acordo com Balint, o analista deve perceber a busca pelo paciente da satisfação pulsional quando está se defendendo do contato com a área da “falha básica” e resistir às tentativas de conseguir uma **ação** do analista. Caso o analista se deixe “estar com” (no dizer de Ferenczi), a regressão se modifica e o paciente se permite confiar. Essa confiança traz um “novo começo”, uma abertura para a criação de novas modalidades de relação. O paciente, então, abre mão do narcisismo – considerado por Balint apenas como “um desvio para obter de si mesmo o que os outros não deram” – e da agressão à relação, que “não é mais do que uma reação a esta falta de amor primário” (1993, p. 128).

Balint, em seu trabalho clínico, não deixa de enfatizar a necessidade de investigação sobre o “comportamento do analista”. Ciente de que esse tópico é assunto “perigoso e complicado” (Balint, 1990, p.222), tendo em vista a resistência a mudanças no corpo teórico da Psicanálise revelada por colegas de sua época, refere-se à necessidade de pensarmos a “contribuição do analista em criar e manter a situação analítica” (idem, p. 218). O enfoque de Balint, nesse ponto, reverte-se de atualidade. Balint demonstra como a posição do analista pode favorecer ou atrasar o traumático, perpetuando ou impedindo a recuperação, e como a rigidez teórica pode tornar a análise um processo improdutivo ou até mesmo “iatrogênico”.

A regressão, em sua modalidade “benigna”, como dizia Balint, é a descrição da entrada de ambos, analista e paciente, em uma “experiência” compartilhada, não

caótica, legitimadora da vida e criadora. No âmbito da experiência, não há nem objeto nem transferência, "não há um objeto externo envolvido e é por isto que nosso conhecimento deste processo é tão vago e incerto" (idem, p. 29).

A experiência é definida por Balint como uma conexão entre indivíduo e seu meio, macro e microcosmos, conforme o seguinte trecho:

O que emerge do estudo da regressão na situação analítica é que todos nós temos uma fantasia de uma harmonia original que deveria ser de nosso direito que foi destruída tanto por nossa própria falta, tanto por maquinações de outros ou por nosso destino cruel. (...) Essa harmonia é tema de inúmeras crenças religiosas e contos de fada, e parece ser a última meta de todo esforço humano. O esforço por uma completa harmonia entre o sujeito e seu ambiente pode ser comparado (a) nossa vida sexual, particularmente em sua fase mais intensa - durante o orgasmo, e (b) a todas as formas de êxtase. Talvez a qualidade mais importante de todas essas formas - contos de fadas, êxtases, orgasmo sexual - seja uma identidade quase completa entre o indivíduo e seu meio, isto é, entre microcosmos e macrocosmos. (Balint, 1990, p. 64)

A “falha básica”, para Balint, é tudo aquilo que perturba e destitui o direito humano a uma “harmonia original”. Entretanto, diante da “falha básica” causada pelas falhas humanas da mãe, aquilo que pode ser considerado traumático para o paciente é não encontrar uma testemunha, perdendo, assim, a capacidade humana de compartilhar o impossível de ser compartilhado. Essa é a dádiva da experiência, expressa por Balint no conceito de “regressão benigna”, e que depende não apenas da investigação sobre o comportamento do analista, mas também da invenção de tecnologias sensíveis, que facilitem o “novo começo” de padrões relacionais. O domínio do traumático é exclusivamente relacional e perpetua-se quando as “falhas básicas” instituem-se como feridas que não podem ser cicatrizadas. Nesse sentido, o traumático é a falha básica tornada intransmissível.

O acesso à experiência, descrita por Balint em termos de “regressão” criadora, é possibilitada pela “ausência de si” tanto do analista quanto do analisando; imerso na dimensão de transmissibilidade, o analista se coloca como testemunha, como alguém que possui um compromisso, não com o paciente ou consigo mesmo, mas com a vida e sua continuidade. Fenômeno de “compreensão”, a experiência dispensa as palavras: como pode haver aí testemunho? O testemunho inscreve-se na corporeidade do analista que se oferece e do analisando que se transforma; o “novo começo” ao mesmo tempo legitima a falha e permite o esquecimento para a inscrição de uma nova história.

#### 4.4

#### **Winnicott: *holding* e não comunicação**

O analista, para Winnicott, é um facilitador do processo de desenvolvimento emocional do analisando através do manejo da relação que estabelece com ele. Winnicott afirmava: “Faço análise porque é o que o paciente necessita. Senão, faço outra coisa.” (Winnicott, 1983, p. 152). Em seguida, Winnicott questiona: “(...) então somos analistas praticando outra coisa que acreditamos ser apropriada para a ocasião. E por que não haveria de ser assim?” (1983, p. 155).

O analista, antes de tudo, adapta-se. E essa adaptação, para Winnicott, é uma questão de “quão pouco é necessário ser feito” (idem). O analista deve dizer, fazer, não fazer o menos possível, apenas o necessário.

Para isso, o analista deve ser, antes de tudo, sensível às necessidades do paciente. Trata-se de um processo de “empatia”, mas, também, de capacidade de “estar vivo, estar bem e estar desperto” (1983, p. 152). A técnica do analista deve sustentar-se em sua capacidade de “brincar” e sua capacidade de ser espontâneo, mesmo em seu dever de analista. A brincadeira acontece em uma sobreposição de duas áreas do brincar, e a técnica analítica se orienta no sentido de torná-la possível para o paciente. No dizer de Winnicott:

A psicoterapia se efetua na sobreposição de duas áreas do brincar, a do paciente e a do terapeuta. A psicoterapia trata de duas pessoas que brincam juntas. Em consequência, onde o brincar não é possível, o trabalho efetuado pelo terapeuta é dirigido então no sentido de trazer o paciente de um estado em que não é capaz de brincar para um estado em que o é. (Winnicott, 1975, p.59).

O brincar é, para Winnicott, a área da experiência. Na fronteira entre o subjetivo e o objetivo, o espaço potencial, ou espaço do brincar, é inicialmente um espaço que se abre entre a mãe e o bebê, e que constitui potencialmente novos modos de ser e viver.

O setting analítico, para Winnicott, sustenta o brincar, e ao analista cabe modular o processo que leva ao brincar. No entanto, essa modulação se faz a partir da “vida” do analista, da possibilidade de estar “presente”, do ponto de vista da experiência do espaço transicional. A modulação da brincadeira exige a adesão por

parte do analista àquele espaço e tempo diferenciados, incomuns, mas que convivem com o tempo espacializado e comum, objetivo.

O brincar é o modo de comunicação da psicoterapia e a Psicanálise é uma “forma altamente especializada do brincar, a serviço da comunicação consigo mesmo e com os outros” (Winnicott, 1975, p.63). No entanto, a maioria dos pacientes que Winnicott analisou não adquiriu a possibilidade de brincar.

Com os pacientes que não atingiram a fase do desenvolvimento em se que sentem integrados ao próprio corpo e em relação aos conteúdos internos e externos, a ponto de serem capazes de habitar e acessar a área do “brincar”, ou área dos fenômenos e objetos transicionais, o trabalho de análise clássico dá lugar a uma “tarefa” de “sustentação”. O analista torna-se uma função ambiental de prover as necessidades do paciente, da mesma maneira que uma mãe cuida de um bebê. Segundo Winnicott:

No tratamento das pessoas esquizóides o analista precisa saber tudo que se refere a interpretações que possam ser feitas, relativas ao material apresentado, mas deve ser capaz de se conter para não ser desviado a fazer este trabalho, que seria inapropriado, porque a necessidade principal é a de apoio simples ao ego, ou de *holding*. Esse *holding*, como a tarefa da mãe no cuidado do lactente, reconhece tacitamente a tendência do paciente a se desintegrar, a cessar de existir, a cair para sempre (Winnicott, 1983, p. 217).

Trata-se de lidar com um momento de constituição subjetiva a partir de uma “experiência” com o analista. O analista deve fazer “*holding*”, ou seja, servir como um “meio” onde antes apenas havia um sujeito sem comunicação “viva” com o exterior. O analista integra o paciente e o protege do aniquilamento provocado por “angústias impensáveis”, oriundas de um momento em que a fala ainda não era utilizada como meio de comunicação.

O analista, para Winnicott, deve investigar as funções ambientais e suas consequências na constituição subjetiva dos indivíduos. Winnicott afirmava que “quanto mais caminhamos para trás em nosso estudo do desenvolvimento do ser humano, ficamos cada vez mais óbvia e profundamente envolvidos no estudo do ambiente, o que em termos de psicoterapia significa o manejo” (1990, p. 119). O estudo clínico desse “manejo”, processo sofisticado que envolve sensibilidade e vitalidade, traduzidas em uma capacidade de estar com o outro sem invadi-lo, atropelá-lo e interpretá-lo, quando na verdade a necessidade do paciente é de “estar



vivo”. E, segundo Winnicott, apenas podemos estar vivos a partir da presença de uma “experiência” compartilhada com alguém.<sup>22</sup>

Mesmo diante de sintomas considerados “neuróticos” e de pacientes que lhe relatavam lembranças traumáticas, Winnicott nunca se ocupou da questão traumática a partir da dúvida sobre se esses eventos seriam “verdadeiros” ou não. Winnicott considerava que ao analista cabia “confiar no afeto que acompanha os sintomas” e segui-lo até onde ele o levar (Winnicott, 2000, p. 259).

A menção à figura materna como padrão de cuidado ao paciente deve-se à necessidade do analista de “dispor de toda a paciência, tolerância e confiabilidade da mãe devotada ao bebê”. A capacidade de “reconhecer que os desejos do paciente são necessidades” implica que o analista “deve deixar de lado quaisquer outros interesses a fim de estar disponível e ser pontual e objetivo” (1983, p. 287). A disponibilidade do analista comparece na medida de seu próprio desenvolvimento emocional, no encontro com o paciente e facilita, por sua vez, a continuação do desenvolvimento inato do paciente a partir da recuperação de falhas ambientais no momento de sua constituição como indivíduo. Ao relatar a experiência de “regressão à dependência” de um paciente, Winnicott observa que:

Nessa experiência parecia-me ver uma criança revivendo experiências infantis precoces, corrigindo, a partir de alguma necessidade interna, o seu fracassado encontro inicial com o mundo. Ele estava nascendo de novo. Eu via um ambiente substituindo o outro. Mais adiante a análise através de interpretações verbais tornou-se então não apenas possível, mas urgentemente necessária. Na etapa que descrevi, porém, minha função era fornecer um certo tipo de ambiente, e assim permitir que o menino fizesse o trabalho. (Winnicott, 2000, p. 246)

Ao lidar com pacientes regredidos ao período de “dependência”, assim como os bebês, Winnicott denomina o processo analítico de “análise modificada”: “E quanto à análise modificada? Eu me dou conta de trabalhar como um analista ao invés de realizar análise padrão quando me defronto com certas condições que aprendi a reconhecer (...)” (1990, p. 154). Nessa modificação analítica, existem condições, portanto, que o analista deve “aprender a reconhecer” e que dizem respeito à modificação de sua postura e de sua conduta sensível.

---

<sup>22</sup> Para Winnicott, o bebê apenas adquire a capacidade para “estar só” após uma experiência viva e de qualidade, compartilhada, com a mãe e o ambiente que o circunda. (1983, p. 143)

Para Winnicott, a análise é “apenas para aqueles que a querem, necessitam e podem tolerá-la”. Para os outros tipos de paciente, ele colocava-se em posição de trazer o indivíduo para uma condição em que ele pudesse tolerar cada vez mais o processo de análise; por isso, esse trabalho não analítico, acreditava Winnicott, “pode ser melhor feito por um analista que é versado na técnica psicanalítica clássica” (idem).

Winnicott acreditava que o analista deveria ser capaz de investigar em si e em seus pacientes modos de abordagem e técnicas sensíveis capazes de mobilizar a capacidade criativa. O apelo de Winnicott, aos analistas, é que esses “saibam menos”, conforme a seguinte afirmação:

Minha descrição equivale a um pedido a todo terapeuta para que permita a manifestação da capacidade que o paciente tem de brincar, isto é, de ser criativo no trabalho analítico. A criatividade do paciente pode ser facilmente frustrada por um terapeuta que saiba demais. Naturalmente, não importa, na realidade, quanto o terapeuta saiba, desde que possa ocultar esse conhecimento ou abster-se de anunciar o que sabe (1975, p. 83).

Na área da experiência, o paciente comparece em um “estado não integrado de personalidade” e é apenas a partir desse estado que a criatividade pode emergir. As condições de emergência da criatividade incluem, portanto, uma não integração do eu, que precisa ser “encontrado”, “refletido de volta” de forma mais organizada, pelo analista. (idem, p. 92). Winnicott traçou, assim, um “procedimento terapêutico” possível que consiste em:

(...) propiciar oportunidade para a experiência amorfa e para os impulsos criativos, motores e sensoriais, que constituem a matéria-prima do brincar. É com base no brincar, que se constrói a totalidade da existência experiencial do homem. (...) Experimentamos a vida na área dos fenômenos transicionais, no excitante entrelaçamento da subjetividade e da observação objetiva, e numa área intermediária entre a realidade interna do indivíduo e a realidade compartilhada do mundo externo aos indivíduos (1975, p. 93).

A fim de adquirir a oportunidade de brincar, o analisando precisará passar pela fase de “regressão à dependência”, infantil, e ao analista não é possível ensinar ao analisando como comportar-se nesse momento da prática. O que Winnicott sugeriu diz respeito a uma capacidade sensível de “identificar aspectos falsos da personalidade”, que ocultam o “verdadeiro self”. Winnicott refere-se a um “colapso”

como período necessário ao tratamento, que consiste no abandono do modo de ser, adaptativo, mas não espontâneo, e, portanto, não “real”. Durante o colapso, o analista vê-se diante de uma “experiência” com o analisando em que ele precisa servir de apoio, ao mesmo tempo capaz de estar identificado com o paciente e orientado para a realidade externa. O paciente, nesse momento, “precisa” ficar extremamente dependente, como se não existisse, mesmo quando uma parcela sadia de sua personalidade atua como um aliado do analista e na verdade lhe mostra como se comportar (Winnicott, 2000, p.149).

O analista deve, nesse momento, ser capaz de suportar a raiva advinda das falhas do ambiente e, ao sentir que a raiva é suportada, o paciente torna-se capaz de tolerá-la. Assim, o analisando recupera a dimensão de transmissibilidade da experiência afetiva, na medida em que sente que o evento traumático foi legitimado pelo analista. Ou seja, o analista converte-se em testemunha da realidade, dentro e fora do paciente.

Se o analista ocupa a posição de testemunha, a “fase seguinte (da análise) é de um período de crescimento emocional em que o caráter se constrói positivamente e perde suas distorções” (1983, p. 282). Isso não significa que “tudo está resolvido”: Winnicott define seu trabalho clínico como “sempre escorregando” de um tipo de trabalho analítico para um não analítico, segundo “a tendência do processo inconsciente do paciente” (2000, p. 398).

De acordo com Winnicott, o analista, ao realizar o trabalho de “*holding*”, ou seja, de “sustentação do paciente”, não está interpretando. Há uma modalidade diferenciada de verbalização, mas a atenção do analista deve estar mais voltada para o “modo e atitude com que usa as palavras” (Winnicott, 1991, p.85) do que para o seu conteúdo representativo. O analista, portanto, deve dar mais ênfase ao “contexto” do que ao significado do material trazido pelo paciente. (2000, p. 395)

No momento em que o analisando entra na fase de separar-se do analista, advém um processo em que intensa agressividade direcionada ao analista, à qual o analista deve procurar sobreviver. Após a sobrevivência, segue-se um período de “identificações cruzadas” entre paciente e analista, que permite ao paciente “colocar-se imaginativamente no lugar do analista, e (ao mesmo tempo) é possível e bom para este colocar-se no lugar do paciente, **a partir de certa posição**, isto é, ter os próprios pés no chão” (1975, p. 185, grifo meu). Novamente, Winnicott enfatiza que a posição

do analista, diante do processo regressivo, é a de oferecer ponte entre a “realidade” e o que o paciente sente como “subjetivo”.

Segundo o psicanalista inglês (2000, p. 216), o *holding* pode, ocasionalmente, tomar uma forma “física”, principalmente diante de situações psicóticas. Mas o clínico sublinha que acredita ser necessário o *holding* físico apenas quando a situação é de muita gravidade ou quando a “verbalização, a simpatia e a compreensão” não atingiram suficiente corporeidade.

A função do analista, para Winnicott (1994) é “transmitir confiabilidade” (p. 90), sem deixar de reconhecer os sentimentos de incredulidade e incapacidade por parte do paciente. Sua confiança é um “modo de agir” e um “modo de não agir” conforme as necessidades do paciente. O analista deve cooperar com o paciente “no seguimento de um processo, processo esse que em cada paciente possui seu próprio ritmo e caminha no seu próprio rumo”. Winnicott sublinha o fato de que “todos os aspectos importantes desse processo originam-se no paciente, e não em nós enquanto analistas” (2000, p. 374).

A interpretação, no contexto da regressão e fora dele, é entendida por Winnicott como possuidora de uma função determinada, que é a de “deixar o paciente conhecer o limite da interpretação”, até o ponto em que, como descreve Winnicott a respeito de uma paciente de 10 anos, o paciente é capaz de entender isso como indícios da realidade da sua presença: “(...) Uma menina de dez anos me disse: Não importa que algumas das coisas que o senhor diz estejam erradas, porque eu sei quais são as certas e quais as erradas” (1994, p. 248).

A prematuridade da interpretação pode impedir que o paciente “descubra as coisas por si mesmo”, o que “aniquila a criatividade do paciente” e possui um caráter “traumático”, no sentido de ser “contrária ao processo de maturação.” (1994, p. 160). A interpretação costuma funcionar mais como “verbalizações de experiências no presente imediato da experiência da consulta”, o que significa que a verbalização é circunscrita à vivência do analista e está completamente relacionada com o tempo da relação com o paciente. A verbalização possui o caráter de modulação sonora e afetiva, de contorno e espelhamento da atitude do paciente. De acordo com Winnicott, nesse contexto regressivo “o conceito de interpretação como verbalização do consciente nascente não se aplica exatamente” (1975, p. 163-164).

A validação da dor do paciente acontece na medida em que afirma a “realidade” e a “vida” do ambiente, capacidade do ambiente de ser “louco”. O traumático, para Winnicott, é a evidência de uma inabilidade do ambiente na época em que a constituição subjetiva estava se processando. O analista deve descrever ao paciente a realidade da sua existência: o que o analista vê, sente, percebe na relação com o paciente, devolvendo a esse último a capacidade de relacionar-se com aspectos da realidade e sentir-se “vivo” habitando-a. Ao relatar o caso de um analisando, em certo momento, Winnicott verbaliza ao paciente estar ouvindo uma “menina”, ao invés de um “menino”. Assim, o analista legitima a percepção do paciente de que o ambiente era “louco” e que precisou “enlouquecer” a fim de adaptar-se e manter alguma parte saudável em si:

Foi minha observação seguinte que me surpreendeu e fechou a questão. Eu disse: “Não é que você tenha contado isto a alguém; sou eu que vejo uma garota e escuto-a falar, quando, na realidade, há um homem no meu divã. O louco sou eu”. Com base neste padrão, ele dispôs posteriormente as suas defesas, mas era a “loucura” da mãe que via uma menina onde existia um menino, e isto fora trazido diretamente para o presente por eu haver dito: “O louco sou eu”. Nessa sexta-feira ele foi embora profundamente comovido e sentido que esta fora a primeira mudança significativa em análise em longo tempo (embora, como já disse, tivesse havido um progresso contínuo no sentido de um bom trabalho sendo feito) (1975, p. 134).

Legitimando a realidade traumática, o analista permite ao paciente sentir-se “real”, ao mesmo tempo em que percebe a realidade de sua própria experiência, compartilhada com o analista. A verbalização, aqui, permite ao paciente ouvir as palavras do analista a responsabilidade do ambiente. Uma vez que o ambiente torna-se favorável, real, o paciente também pode transformar-se.

Apesar da importância da verbalização, o silêncio foi um dos aspectos clínicos mais enfatizados por Winnicott; a relevância de estar atento às modulações do silêncio, às particularidades de cada situação. O silêncio, para Winnicott, é uma forma de comunicação sensível, e possibilita a compreensão de estados do *self* do paciente. Nesse sentido, a comunicação silenciosa e secreta com objetos subjetivos restaura o senso de real para o si-mesmo (Winnicott, 1983, p. 166).

Se o paciente regride ao ponto de estar em contato profundo com seu núcleo interno, desenvolvido a partir de sua própria criatividade e do ambiente materno, o analista precisa abdicar de seu “eu”, como uma espécie de “não presença”, de maneira a não perturbar a comunicação silenciosa, atenciosa e criativa com a experiência. Nos

períodos iniciais da constituição subjetiva, o bebê precisa adquirir a capacidade de considerar um objeto como “objetivamente percebido” e não apenas como “objeto subjetivo”. A fim de continuar o caminho rumo ao objeto, o ambiente precisa ser “favorável”, permitindo uma relação criativa com o mundo. Da mesma forma, Winnicott (1982) percebe a fase de desenvolvimento correspondente do paciente em relação ao analista, exigindo deste último uma conduta específica, para que o processo não seja perturbado e para que o paciente possa sentir-se vivo e real:

É somente aqui, no lugar que o analista não mudou de objeto subjetivo para um que é objetivamente percebido, que a Psicanálise é perigosa, e o perigo é tal que pode ser evitado, se soubermos nos comportar. Se esperarmos nos tornar percebidos objetivamente no devido tempo pelo paciente, mas se falharmos em nos comportar de modo que facilite o processo analítico (que é equivalente ao processo maturativo do lactente e da criança), subitamente nos tornamos não-eu para o paciente, então sabemos demasiado, e ficamos perigosos porque estamos demasiados próximos à comunicação com o núcleo central quieto e silencioso da organização do ego do paciente. (Winnicott, 1982, p.172)

Para Winnicott, como podemos observar, a posição do analista requer um manejo sensível e uma dosagem rigorosa, tanto do seu comportamento, quanto da relação com o analisando. Ele não deve falar demais, saber demais, deve estar nem perto, nem longe demais. O analista também não pode refugiar-se em um silêncio distante, desconectado, demasiadamente relaxado ou defensivo. O analista deve lidar com seu “sentimento de inexistência”, pois o paciente precisará ignorá-lo, ao mesmo tempo em que em outros momentos o atingirá a ponto de provar sua vitalidade. O maior trabalho do analista é consigo mesmo.

## 4.5

### **Fairbairn e o rumo aos objetos**

Em *Fatores Esquizóides da Personalidade*, de 1940, Fairbairn (1980) apresenta sua tese de que as defesas dissociativas são fenômenos presentes na personalidade de modo geral. Fairbairn interessou-se pela psicogênese do ego e identificou aproximações entre o ego rudimentar da criança e do paciente “esquizoide”.

Fairbairn (1980) concluiu que tanto o bebê tem uma necessidade de regular a distância interpessoal como um foco central de preocupação, a habilidade para

mobilizar as defesas de autopreservação e autoconfiança, uma difusa tensão entre a necessidade carregada de ansiedade de ligação e a necessidade defensiva de distância (que se manifesta no comportamento observável como indiferença), e uma supervalorização do mundo interior face ao mundo exterior. Khan traduz em três características fundamentais o funcionamento esquizoide: uma atitude de onipotência, uma atitude de isolamento e desapego e uma preocupação com a realidade interior (Khan, 1980). De acordo com a pesquisa fairbairniana, o percurso para a constituição subjetiva ocorre com a preponderância do objeto sobre as atitudes libidinais, o que inscreve o autor na categoria de estudiosos que se dedicam à formação do eu em detrimento dos impulsos, levantando hipóteses críticas contrárias a ideias psicanalíticas freudianas de pulsão e zona erógena. Fairbairn (1980) questiona:

Por que um lactante chupa o polegar? Nessa simples pergunta jaz todo o destino do conceito de zonas erógenas e a forma da teoria da libido baseada nele. A resposta de que o lactante chupa o polegar porque lhe proporciona prazer erótico é convincente, porém na realidade nos afasta do tema. Por que o polegar? E a resposta será: porque não tem um seio para chupar. (Fairbairn, 1980, p.27)

A busca pelo objeto é inerente ao desenvolvimento do indivíduo como tal, e ele se empenhará em criar meios que reparem a incapacidade do ambiente de oferecer o que necessita, a saber, o vínculo com o objeto. Para Fairbairn, a libido é “função do ego” e está a serviço da busca de relações satisfatórias com o objeto, e não de prazer. Só a partir do estabelecimento de relações boas é que o sujeito será capaz de ter confiança e segurança necessárias para o amadurecimento emocional adequado e para o aprendizado da realidade, de forma progressivamente menos dependente.

Fairbairn possui uma noção quanto ao funcionamento mental, ou, em suas palavras, “estrutura endopsíquica”. Ao buscar a mãe e seus primeiros objetos e considerar o fracasso da adaptabilidade do ambiente à sua necessidade de segurança, amor e proteção, o bebê passa a desenvolver uma série de mecanismos a fim de lidar com as frustrações e o desamparo. O conjunto desses mecanismos fará parte da formação do inconsciente e da personalidade. A fim de preservar o objeto satisfatório, diante da frustração, o sujeito sente-se em perigo e introjeta-o, dividindo-o em aspectos para preservar suas características gratificantes e rejeitar aquelas que provocam frustração. O objeto gratificante, sentido como “bom”, não se incorpora na estrutura egóica, mas apenas atua oferecendo segurança e favorecendo o

amadurecimento. A primeira personalidade do bebê, ou “si mesmo psíquico primário”, é, ao mesmo tempo “*self*” e instância adaptativa, maturativa, congênita e centro das funções sensório-motoras. O princípio da realidade é prévio ao prazer e todo o corpo é voltado para a relação com a realidade. Para Fairbairn, “o princípio do prazer é uma deterioração da realidade e implica um empobrecimento das relações de objeto”.

Uma vez introjetado, o objeto primitivo é dividido em necessitado, rejeitante e ideal. É interessante observar que, para Fairbairn, apenas os objetos “maus” “rejeitantes” e “necessitados” (porque excitam e frustram) passam por um processo de “recalcamento direto primário”, diferente do “recalcamento primário” postulado por Freud.

O ego também é dividido, para dar conta dos objetos “recalcados”, em “ego libidinoso” (ligado ao objeto necessitado) e “ego antilibidinoso” (ligado ao objeto rejeitante). O “ego ideal” não é recalcado e mantém-se ligado ao “ego central”. A dinâmica do recalcamento direto primário dá-se a partir da agressão diante da frustração que, dirigida para os egos e objetos internos, tenta impedir o conflito com o ambiente. Componentes da estrutura “endopsíquica”, as partes do ego contam a história real das relações de objeto, suas gratificações e frustrações. Nesse sentido, Fairbairn reflete:

Naturalmente, ninguém que tenha nascido neste mundo é tão afortunado para gozar de uma relação de objeto perfeita durante o impressionante período de dependência infantil. Em consequência, ninguém se emancipa completamente do estado dependência infantil, ou de algum grau de fixação oral proporcional, e também ninguém escapa da necessidade de incorporar os objetos primários. Pode deduzir-se, portanto, que está presente em todos uma tendência subjacente ou bem esquizóide ou bem depressiva, segundo tenham sido as relações de objeto primária e secundária. (Fairbairn, 1989, p. 46)

Disposições psicopatológicas presente em todos, a depressão e a esquizoidia são sentimentos, medos e ansiedades que acompanham a vivência em relação aos objetos. Enquanto o depressivo tem medo da rejeição e de perder o objeto devido a seu ódio, o esquizoide teme não ser querido e perder sua libido, porque “seu amor é mau”. No inconsciente fairbairniano, apenas encontramos fantasias relacionadas a frustrações e objetos maus, compensações para a perda ou insatisfação. Assim, todo inconsciente é patológico. Conforme interpreta Figueiredo (1999):



A constituição de dois feixes, separados e não integráveis, de relações objetais – um englobando partes do eu e objetos excitantes e o outro reunindo partes do eu e objetos frustrantes e rejeitadores – gera um sistema fechado do qual o indivíduo terá muita dificuldade para se libertar. Fairbairn sugere que sintomas neuróticos e psicóticos sejam estratégias mais ou menos padronizadas para lidar com estas dificuldades. Fobias, obsessões, histerias e estados paranóides são entendidos como técnicas alternativas para enfrentar as cisões no mundo interno do paciente que, nos níveis mais profundos de sua constituição psíquica, traz uma estrutura esquizoide. (Figueiredo, 1999, p.78, )

O corpo, para Fairbairn, é indissociado do ego e recebe as exigências defensivas: chupar o dedo ou masturbar-se são saídas infantis para a não satisfação da necessidade de amor. O corpo é uma área autônoma e sem conflitos que passa a ser “habitado” pelos objetos devido à frustração. Fairbairn sustenta que “o fato real do adulto é que a atitude libidinal não é essencialmente genital, mas sim a atitude genital é essencialmente libidinoso. As zonas erógenas são simplesmente canais onde flui a libido, e uma zona só se torna erógena quando a libido flui por ela.” (Fairbairn, 1980, p. 108) A libido apenas sofre uma “fixação” no corpo, caso partes do ego se identifiquem defensivamente com aquela parte corporal. A fixação é fruto da frustração e não ocorre devido à natureza da libido.

A maneira de compreender as defesas em relação ao ambiente satisfatório, para Fairbairn, faz com que se identifique a mesma tendência defensiva na maioria dos casos psicopatológicos, incluindo os graus considerados “normais”. No entanto, nos diz Figueiredo que, na medida em que essas “intrusões” de objetos frustrantes no ego acontecem de forma muito intensa, podemos considerar estar diante de um conjunto traumático de experiências insatisfatórias e aniquiladoras:

Todos os humanos vivem este destino e toda a vida psíquica tem esta origem na decepção, na dor e nas tentativas de restabelecer contato com o objeto pela via da sua internalização. Quando, porém, os traumatismos decorrentes de relações objetais muito mal-sucedidas se aprofundam e acumulam, o processo de internalização de maus objetos (porque são sempre as experiências más que se internalizam em primeiro lugar, segundo Fairbairn) faz com que o mundo interno ganhe uma densidade, uma força e uma dinâmica peculiares. (Figueiredo, 1999)

De acordo com Pontalis (1967), o interesse de Fairbairn está no processo de constituição mais fundamental para o psiquismo. As cisões, internalizações, tudo isso faria parte da construção do aparelho psíquico. Porém, o fenômeno esquizoide presente nos chamados “casos difíceis” parece colocar em jogo uma dimensão

traumática além da capacidade humana mínima de viver satisfatoriamente suas relações.

Diante de fracassos ambientais sucessivos, os sujeitos passam a ser comandados por funcionamentos defensivos que impedem a troca gratificante com os objetos reais. Invadidos por objetos internos, tentam salvar algo de si mesmos, mas apenas perpetuam suas dificuldades.

Acredito agora que a vítima de um ataque sexual resiste a reviver a lembrança traumática porque isto constitui um **testemunho** de uma relação com um objeto mau. É difícil conceber que a experiência de ser violado proporcione alguma gratificação. (...) É interessante assinalar que a criança vive a relação com um objeto mau não apenas como algo intolerável, mas também como algo vergonhoso... O fato de que uma relação com o objeto mau seja vergonhosa só pode ser explicado satisfatoriamente resumindo-se que na infância precoce todas as relações de objeto estejam baseadas na identificação. (Fairbairn, 1980, p. 50, grifo meu)

Nas situações extremas, o indivíduo vê-se perante um impasse ético que coloca em jogo sua própria sobrevivência: desejando esquecer o objeto mau, frustrante, para obter paz e, ao mesmo tempo, incapaz de trazer à tona e comunicar essa relação negativa sob pena de legitimar o evento traumático.

Nesse sentido, o sujeito permanece nesta balança, pendendo para um lado, ou para outro, na fronteira do colapso, revivendo-o eternamente dentro de si para não legitimar sua realidade e contaminar todas as suas relações.

O conjunto traumático de experiências, entretanto, possui sua face trágica em todos os graus. Talvez por isso Fairbairn seja reconhecido como “pessimista”, em muitas análises de seus escritos (Figueiredo, 1999). No entanto, o modo como Fairbairn responsabiliza o ambiente e o contexto relacional permite-nos desnaturalizar a constituição subjetiva, considerando-a em sua característica radicalmente contingente. Segundo Figueiredo (2003):

As perspectivas terapêuticas de Fairbairn, bem como suas interpretações socioculturais de certos e predominantes quadros psicopatológicos, podem ser bastante profícuas para a reflexão da clínica psicanalítica, na contemporaneidade. Ele sugere avaliações importantes para o psicoterapeuta dos casos borderline, difíceis, e psicóticos. (Figueiredo, 2003)

Pensar a defesa como estrutura parece ser, muitas vezes, o ponto de partida de certas interpretações e práticas psicanalíticas, que ignoraram os aspectos relacionais

apontados desde os primeiros escritos em Psicanálise. Fairbairn, desse modo, dá lugar a um modo de pensar a clínica que considera as consequências clínicas das falhas ambientais na constituição do psiquismo, de consequências dolorosas e dramáticas, presentes nos modos de relação primitivos em nossa cultura.

A partir de uma perspectiva crítica, as análises e construções do psicanalista escocês sobre a esquizoideia e a depressão parecem extremamente atuais e pertinentes. Torna-se possível pensar, assim, como a experiência traumática confunde-se com a experiência subjetiva, passando a defini-la, quando pareceria constituir uma exceção a ela.

Ao considerar o drama edípico, por exemplo, Fairbairn o desconstrói quando pensa o contexto da relação de objeto e da imaturidade do ego infantil. No dizer de Fairbairn: “Desde o ponto de vista sociológico, seria difícil exagerar a importância do Édipo, mas desde o ponto de vista psicológico é um fenômeno superficial” (1980, p. 150). Para o clínico, o Édipo é uma situação vivida no nível bipessoal, e as relações com o pai e com a mãe são vivenciadas pela criança de forma independente. Logo, apenas pela divisão dos objetos frustrantes, insatisfatórios ou invasivos haveria possibilidade para uma estruturação “edípica”.

Essa valiosa percepção de Fairbairn aponta para a importância da cultura, para as consequências subjetivas dos modos de relação. Longe de uma compreensão pessimista, a leitura de Fairbairn pode indicar saídas e exigir importantes modificações culturais e sociais, a fim de estabelecer novas modalidades de relação.

Do mesmo modo, a Psicanálise está incluída no processo de reformulação cultural e social, com um dever ético de, como campo do traumático, oferecer a figura do analista como testemunha — uma vez que os pacientes “entregam” suas questões mais íntimas ao “poder” do analista, e a análise coloca em jogo dinâmicas capazes de lidar com modos de viver e sentir. A partir das análises fairbairnianas, torna-se possível pensar o analista como capaz de testemunhar a existência de um externo traumático, livrando o analisando da confusão e da loucura e devolvendo a ele a capacidade humana de perceber e agir na realidade.

Em um artigo de 1951, Fairbairn acrescenta considerações sobre a posição do analista a partir da necessidade do paciente de obter uma relação satisfatória a fim de modificar seus padrões aniquiladores. Essa relação, objetual e, portanto, real, deve

conferir ao analista a qualidade de um objeto “bom”, capaz de atender às necessidades do analisando, suas dificuldades, para, então, ultrapassá-las.

Capaz de transmitir segurança ao ego do paciente, o analista deve obter uma influência tal que consiga modificar e interferir na dinâmica esquizoide do ego. Trata-se da necessidade de conhecimento das relações objetais e da abertura à história de cada paciente, de como cada aparelho psíquico foi constituído.

O corpo do analista é, para Fairbairn, um campo “ausente de conflitos” e permite pensar que, uma vez trabalhadas as questões defensivas que impedem a relação com os objetos, o sujeito possa ser capaz de experimentar uma verdadeira experiência, compartilhada, a partir da presença atenta e disponível de seu analista.

## 4.6

### **Guntrip e os limites da análise**

Guntrip (1975) foi paciente de Winnicott e Fairbairn e é a partir do seu texto “Minha experiência de análise com Fairbairn e Winnicott: quão completo é o resultado atingido por uma terapia psicanalítica?” que abordaremos algumas de suas muitas contribuições à Psicanálise dos “casos difíceis”.

Ao relatar que a busca de suas análises teria como objetivo recuperar a lembrança da morte de seu irmão bebê e um conseqüente colapso, quando tinha três anos, Guntrip revela que nem Fairbairn nem Winnicott conseguiu o intento. Entretanto, Guntrip fala sobre suas descobertas teóricas a partir de sua própria análise com ambos os analistas, e como as posições que ocupavam frente ao paciente modificaram para sempre seu modo de ser e relacionar-se com os outros.

Esse texto apresenta a interpretação própria de Guntrip do contato com ambos e não apresenta de modo definitivo nenhum dos dois analistas. Guntrip, ele mesmo, faz questão de deixar em aberto o modo de compreensão e o uso que cada um deve fazer daquilo que lê. Toda a teoria psicanalítica apenas faz sentido a partir da prática, como diz Guntrip:

Deveríamos sempre ir esclarecendo a teoria e procurar modos de melhorá-la à luz da prática clínica terapêutica. A prática terapêutica é o cerne da questão. Afinal, os bons terapeutas vêm ao mundo sem formação, e eles fazem dela o melhor uso possível. (Guntrip, 2006, p.333)

Guntrip enfatiza a importância do desenvolvimento pós-analítico, o que vai ao encontro da maneira como via o processo analítico: como um instrumento para sentir-se vivo e para amar de forma inteira e gratificante.

Relatando uma fala de Fairbairn, Guntrip escreve: “Fairbairn disse-me um dia: Eu não posso imaginar o que levaria um só de nós a tornar-se psicoterapeuta se não tivéssemos tido nossos próprios problemas”. Logo em seguida, Guntrip acrescenta: “É a relação pessoal que é terapêutica”.

Quando em análise com Fairbairn, Guntrip descreveu-o como um tanto pessimista (diz Fairbairn: “A ninguém se pode dar uma nova história”) (idem, p.334), e um tanto intelectual demais em suas muitas e brilhantes interpretações. Ao mesmo tempo, contou que, nos términos das sessões, soltava-se, e Guntrip podia entrever entre os gestos do analista “o bom pai humano” que o ajudava a lidar com a lembrança de uma mãe distante, deprimida e agressiva.

Fairbairn, a despeito da distância que aparentava “nas sessões” (que Guntrip interpretava como equivalente à de sua mãe agressiva), foi responsável por iniciar um caminho proveitoso na análise de Guntrip. Apesar de suas interpretações “brilhantes” não terem feito “todo o trabalho” na análise do seu paciente, Fairbairn sustentava “que a interpretação psicanalítica não era terapêutica nela mesma, mas apenas na medida em que exprimia uma relação pessoal de genuína compreensão”.

Sobre a diferença teórica entre Fairbairn e Winnicott, Guntrip relata que:

Ambos tinham raízes profundas na teoria e na terapia freudianas clássicas, e ambos a ultrapassaram, cada qual à sua maneira. No plano intelectual, Fairbairn via isso mais claramente do que Winnicott; no entanto, na década de 1950, era ele que se mostrava, na prática clínica, o mais ortodoxo dos dois. Tive mais de mil sessões com Fairbairn na década de 1950 e um pouco mais de 150, com Winnicott, na década de 1960. (Guntrip, 2006, p.333)

De fato, Fairbairn compreendeu muitos momentos analíticos importantes de Guntrip. As figuras parentais internalizadas, seu pai protetor e sua mãe agressiva, foram esclarecidas com precisão e percebidas por Guntrip como muito importantes. Winnicott, por sua vez, foi procurado depois, e a lembrança afetiva e a importância de sua espontaneidade e extrema sensibilidade são mais vivas e coloridas na descrição, embora as de Fairbairn também sejam cheias de reconhecimento.

Ao tomar notas detalhadas das análises com os dois analistas, e lê-las mais tarde, depois do falecimento de ambos, Guntrip vê lançada uma luz sobre “as razões

pelas quais meus dois analistas haviam falhado em abolir minha amnésia relativa ao trauma dos três anos e meio”. Segundo Guntrip, cada um à sua maneira “havia preparado o caminho que conduziria à resolução pós-psicanalítica desse problema.” Guntrip, a partir dessa perspectiva, reapresenta a questão: “O que é o processo psicanalítico?”.

Guntrip revela a qualidade da relação e a disponibilidade afetiva do analista como única maneira que o paciente tem de recuperar a crença profunda, através da vivência própria, em uma “relação humana confiável e compreensiva”:

Devo acrescentar que, sem a compreensão e o apoio da minha esposa, eu não poderia ter tido estas análises nem alcançado tais resultados. O que é a psicoterapia psicanalítica? A meu ver, é a provisão de uma relação humana confiável e compreensiva de um tipo que estabelece contato com a criança traumatizada e profundamente reprimida, de um modo que a torna progressivamente mais capaz de viver, na segurança de um relacionamento real, com a herança traumática dos mais precoces anos de formação, à medida que esta se infiltra ou irrompe na consciência. (Guntrip, 2006, p.336)

O trauma, a partir da experiência de Guntrip com ambos os analistas, é uma experiência “infantil”, ou seja, é uma ruptura da possibilidade da constituição subjetiva enquanto autêntica, criativa e real. A recuperação deste “infantil” é, na experiência de Guntrip, uma questão de sobrevivência.

Fairbairn não conseguia, pelo seu jeito mais intelectualizado e pelo que provocava em Guntrip, alcançar o “infantil” de que sentia que necessitava: “Essa transferência negativa durante as sessões (com Fairbairn) era, eu sentia, caucionada por suas interpretações intelectualmente precisas.” Algumas discordâncias entre a relação teoria e prática também vieram à tona durante a análise. Ao falar de regressão, Guntrip recebe de Fairbairn o seguinte retorno:

Fairbairn escreveu-me para dizer: Esta ideia é sua e não minha; é original e explica o que eu jamais fui capaz de levar em conta em minha teoria: a regressão. A importância que você atribuiu à fraqueza do ego dá melhores resultados terapêuticos do que a interpretação em termos de tensões libidinais e antilibidinais. (GUNTROP, 2006, p.334)

Por ser analista e por sentir a necessidade de desvelar um drama que não o abandonava desde o falecimento de seu irmão, Guntrip termina sua análise com Fairbairn e procura em Winnicott um facilitador para o acesso a uma experiência

primitiva. Diante de sua posição de analista, Guntrip sentia-se obrigado a se livrar da esquizoidia que não conseguia ultrapassar. “*Não há lugar para isso numa psicoterapia, qualquer que ela seja*”, diz Guntrip, a respeito do comportamento esquizóide.

Nas palavras de Guntrip: “Fairbairn não tinha a mesma capacidade para o “relacionamento pessoal” natural e espontâneo que Winnicott”. O ambiente e a figura do analista proporcionados por Winnicott era de quem estava à vontade, e ele fazia sempre um gesto significativo ao final de cada sessão:

No final, quando eu saía, ele sempre me estendia a mão, amigavelmente. Foi somente quando estava deixando Fairbairn, na derradeira sessão, que me dei conta repentinamente de que, nenhuma vez, durante todo o longo período de análise, havíamos trocado um aperto de mãos e que ele iria me deixar partir sem fazer esse gesto amigável. Eu lhe estendi a mão, que ele imediatamente tomou, e eu vi lágrimas descerem pelo seu rosto. Vi, então, o coração caloroso desse homem de mente refinada e natureza tímida. (GUNTRIP, 2006, p.334)

A análise com Winnicott proporcionou grande compreensão interna logo no início, mas isso apenas foi possível pelo contato anterior de Guntrip com Fairbairn. A análise com Winnicott, então, começou a tornar significativa a primeira relação analítica, para enfim tornar significativa toda a vida de Guntrip. De acordo com o analisando, Winnicott alterou completamente a natureza do problema traumático, capacitando Guntrip a alcançar, “retroativamente, uma mãe boa, e de encontrá-la, recriada nele, na transferência.” O que Guntrip descobre, posteriormente, é que Winnicott, (nas palavras de Guntrip) “**havia se posto na posição** de enfrentar o duplo trauma da morte de Percy e da falha de minha mãe.”

A sensibilidade clínica de Winnicott, sua maneira de “não interpretar”, mas ao mesmo tempo validar a transmissibilidade da relação, torna possível a criação de uma “terceira área” da experiência, em que o infantil é possível de ser vivido como um “novo começo” (Balint, 1993). Sobre o contexto traumático do irmão de Guntrip, Percy, em uma sessão, verbaliza Winnicott: “Não tenho nada de especial para dizer ainda, mas, se não digo nada, você pode começar a sentir que eu não estou aqui”.

Winnicott se faz presente, mas não como uma pessoa. No contexto regressivo da experiência “infantil”, legitima a dor do outro como “real” e insere-se como um ambiente capaz de atender às necessidades do paciente. Em uma sessão, relata

Guntrip que as verbalizações de Winnicott seguiram o tema a partir de sua relação com o analista:

Você sabe sobre mim, mas eu ainda não sou uma pessoa para você. Você pode ir embora com o sentimento de estar só e de que eu não sou real. Você deve ter tido uma doença antes do nascimento de Percy, e sentido que sua mãe o deixou a cargo de si mesmo. Você recebeu Percy como seu si-mesmo-bebê, que necessitava ser cuidado. Quando ele morreu, você ficou sem nada e entrou em colapso. (idem)

Trata-se, para Winnicott, de atingir a parte de Guntrip que não é capaz de estar viva, de criar a possibilidade de uma verdadeira “experiência”. Winnicott diz a ele na mesma sessão: “Você sabe o que é “ser ativo”, mas ignora o que é “apenas crescer”, “apenas respirar” enquanto dorme, sem ter que fazer nada em relação a isso.” A partir da percepção de como utilizava a atividade para “manter-se ativo” para não “ficar sozinho com sua mãe distante, depressiva e agressiva”, Guntrip passa a experimentar mais momentos de silêncio, até que uma comunicação genuína passa a se dar entre ele e seu “si-mesmo” criativo. Winnicott, em sua função de analista, sabe, pacientemente, esperar. Mais do que isso, ele deixa-se acompanhar, ao mesmo tempo em que consegue permitir que o paciente fique “só” em sua presença. Nas palavras de Guntrip: “Mal consigo transmitir a impressão poderosa que causou em mim perceber Winnicott indo direto ao vazio de minha “situação de relação objetal” na infância, com uma mãe que não se relacionava”.

Winnicott transforma o incomunicável em uma espécie primeira, fundamental, de comunicação. Toda a verbalização feita por Winnicott é uma comunicação a partir da relação que o paciente estabelece com ele. Na passagem que Winnicott se dirige a Guntrip, percebemos o impacto emocional e sincero do manejo clínico:

O seu problema é que a doença relativa ao colapso nunca foi resolvida. Você teve que se manter vivo a despeito disso. Não pôde tomar, como garantida, a sua continuidade de ser. Teve que trabalhar duramente para manter-se existindo. Você teme parar de agir, de falar, de manter-se acordado. Sente que talvez possa morrer num lapso, como Percy, porque, se cessar de agir, sua mãe não pode fazer nada. Ela não saberia salvar nem Percy nem você. Você está amarrado ao medo de que eu não possa mantê-lo vivo, de modo que você liga as sessões mensais, para mim, com suas anotações. Nada de lapsos. Você não pode sentir que é uma preocupação constante para mim, porque sua mãe não podia salvá-lo. . (Idem)

Winnicott mantém a vida na relação e esta é sua posição como analista: advogar a favor da vida, testemunhá-la, atestá-la, apostar nela até que se apresente.



Winnicott ensina como confiar, quando possui a total certeza de que pode estar errado quando interpreta, mas não pode falhar em estar ali. Após um período de análise, Guntrip afirma: “eu agora não mais estava sozinho com a mãe que não se relacionava”. Tinha encontrado a ligação com sua história e agora era possível esquecê-la.

Apesar de não ter conseguido se lembrar de como se deu exatamente a morte do irmão, algum tempo depois, eis que um sonho traz a lembrança em todos os detalhes. A pergunta sobre se a lembrança é “real ou não” jamais seria feita por Winnicott. O fundamental é que era sentida e vivida como “real”, sob a indefinição característica da mistura nebulosa, paradoxalmente objetiva e ao mesmo tempo subjetiva, da experiência. Segundo Guntrip, nada comprova mais a evidência expressa por Fairbairn de que “a base da realidade psíquica fundamental é a ‘relação objetal’”.

A recuperação do infantil, no relato de Guntrip, não se refere à recuperação de uma “criança abandonada”, pois, na área da experiência, “não existe tal coisa chamada bebê” (Winnicott, 1975). O “infantil”, sob o contexto regressivo, diz respeito à transmissibilidade da experiência primeira inerente à relação dos seres humanos com a vida que os habita e envolve. O “infantil” rompe com a linguagem a fim de abrir apelo ao traumático, àquilo que “fala por si”, legitimando a dor ao mesmo tempo em que permite sua passagem, seu esquecimento.

Guntrip pergunta-se: “O que me deu força no inconsciente profundo para encarar novamente aquele trauma básico?”. Certamente o acesso foi possibilitado graças à disponibilidade do analista, sua capacidade de estar vivo, de cometer erros, mas principalmente pela sua capacidade de “estar com” (Ferenczi, 1990).

De acordo com Guntrip, a terapia psicanalítica não é como uma “técnica”, no sentido das ciências experimentais, uma “coisa em si”, objetiva. Em vez disso, no dizer de Guntrip:

É um processo de interação, uma função de duas variáveis, as personalidades de duas pessoas trabalhando juntas em direção ao crescimento livre e espontâneo. O analista cresce assim como o analisando. Deve haver alguma coisa errada se um analista fica estático enquanto lida com tais experiências dinâmicas pessoais. Para mim, Fairbairn constituiu, como pessoa, o que meu pai fez por mim, e como analista, capacitou-me a descobrir, detalhadamente, como minhas batalhas para tornar-me independente de minha mãe, dos três anos e meio aos sete anos, haviam contribuído para a formação de minha personalidade. Sem isso, eu poderia, na idade avançada, ter-me deteriorado, tornando-me uma pessoa tão esquisita quanto a minha mãe. Winnicott, um tipo completamente diferente de personalidade, compreendeu e

preencheu o vazio deixado pela minha mãe desde o início da minha vida até os meus três anos e meio. Eu precisava de ambos e tive muita sorte de encontrá-los. Justamente suas diferenças tornaram-se estímulo para os diferentes aspectos de minha personalidade. As ideias de Fairbairn eram “conceitos lógicos precisos”, os quais esclareciam questões. As ideias de Winnicott eram “hipóteses imaginativas” que desafiavam o indivíduo a explorar além. (Guntrip, 2006, p.334)

Para Guntrip, a escolha epistemológica da Psicanálise não é um problema científico, mas um problema essencialmente humano, que pode atender ou não às necessidades do homem, causando adoecimento. A análise deve adaptar-se àquele que dela necessita, ou modificar-se quando isso não é possível. Ela, a análise, também deve se adaptar ao tempo do traumático, o tempo do amadurecimento daquele que o abriga, que precisa de uma testemunha para que a existência da realidade e seus efeitos possam ser julgados. O analisando reclama o direito a esse testemunho, sem o qual a vida, que apenas faz sentido em relação aos outros, perde o sentido.

Diante da medida oferecida por uma relação a partir da “experiência”, os problemas podem vir à tona, pois encontram sua condição para “aparecer”, ou seja, quando existe um “meio” favorável à sua apresentação. Nesse ponto, as comunicações verbais tornam-se passíveis de operar profundas intervenções, mas apenas do ponto em que são narradas “a partir da experiência”.

O analista, conforme percebe Guntrip, apenas percorre o caminho teórico seguindo aquele já traçado por sua própria patologia. É justamente na medida em que reconhece o traumático (não em relação ao conteúdo, mas a suas condições), que é capaz de legitimar seu “conhecimento”. A rigidez teórica possui prováveis características defensivas e a flexibilidade progressiva é capaz de “conceituar nosso contínuo processo de crescimento, iluminar os problemas e as possibilidades terapêuticas de outros.”

O “comum” da experiência, a universalização possível, é percebida por uma espécie de “intuição” relacionada ao apelo ao traumático, à crise, à mudança. Como diz Guntrip:

Uma vez que a “falha básica” de Balint e o “núcleo incomunicável” de Winnicott são considerados fenômenos universais, certamente devem constituir a forma deles de “intuitivamente sentir” sua própria realidade básica e, portanto, a de outros.

A relação com a posição analítica capaz de “sustentar”, “amparar” e “permitir o viver criativo” é a alternativa para a fabricação e a invenção de relações satisfatórias, sentidas como “boas”.

A posição do analista como testemunha pode ser pensada, assim, como uma possibilidade de reconstrução do contexto da constituição subjetiva, oferecendo novos meios para repensarmos o essencial de nossas relações, o modo como as estabelecemos e procuramos mantê-las, quando o contexto de nosso nascimento, ou mesmo nossas condições de existência e sensibilidade atuais, estão sob o apelo emergente do traumático.

#### 4.7

#### O Corpo do analista como testemunha

A questão colocada por Jean-François Chiantaretto, no livro *Temoignage et Trauma, implications psychanalytiques* parece-nos de muita relevância para os temas apresentados neste capítulo:

Quais são os efeitos, no plano da realidade psíquica individual, da violência que se desenvolveu ao longo de todo o século passado sobre a cena coletiva da história? Em que os traumas assim gerados se aproximam e se diferenciam dos traumas com os quais os psicanalistas são confrontados na prática ordinária e que lhes provocam o pensar? (Chiantaretto, 2004, p. 10)

A tese apresentada por Chiantaretto resume o cerne da questão contemporânea da crise representacional e insere a Psicanálise, principalmente a partir de Ferenczi, em uma abordagem um tanto diferente, a partir da aparição de uma ideia de “escoramento (*étayage*) testemunhal” sobre a psiqué de um outro. A questão do trauma, assim, une a história coletiva à individual na busca para a abertura de novos modos de pensar a constituição cultural e relacional, as consequências dos acontecimentos e seus impactos em uma e outra esfera.

Nesse contexto, a figura do analista confunde-se com a do historiador, mas não a partir do recolhimento de fatos, pois a comunicação representacional revela o absurdo característico incutido em “dizer o indizível”. A posição do analista recolhe os “fragmentos” da história que é, simultaneamente, única e de todos nós.

Fragments da experiência “perdida”, impedida, traumática, que contêm em si o acesso à renovação e à invenção de um outro contexto, são a matéria que envolve o corpo do analista, quando sua sensibilidade técnica converte sua clínica em testemunho. Lidar com a violência extrema, a desconsideração política da existência humana, ou o que restou dela, faz da posição do analista um “lugar sem lugar”, pura capacidade criativa que se inscreve na corporeidade da experiência possível entre analista e analisando.

As consequências clínicas atingem o plano não mais profundo que a pele, invólucro entre eu-outro: dentre elas, o aumento de psicopatologias equivalentes aos casos-“limites” (Figueiredo, 1999) ou psicopatologias que atingem o corpo, dores psíquicas corporificadas, sem simbologia ou referência a não ser o próprio “envelope” corporal. O corpo que adoce na contemporaneidade não é o corpo da biologia, da medicina: é o corpo-experiência, que carece de um “entorno” que lhe permita constituir meios de existência criativa.

Ao pensar a Psicanálise como campo privilegiado de encontro com novas possibilidades diante do traumático, voltamo-nos para a posição ocupada pelo analista, que sofre novas exigências técnicas e éticas perante a nova roupagem psicopatológica.

A noção de “corpo do analista”, portanto, não se refere ao corpo próprio, físico, do analista, mas a corporeidade que o dispositivo confere à própria experiência, que torna possível, por exemplo, um conceito teórico como o “eu pele” de Anzieu:

Posso agora precisar minha concepção do Eu-Pele. O círculo materno é assim chamado porque ele “circunda” o bebê como um envelope externo feito de mensagens e que se ajusta com uma certa flexibilidade deixando um espaço disponível ao envelope interno, à superfície do corpo do bebê, lugar e instrumento de emissão de mensagens: ser um Eu é sentir a capacidade de emitir sinais ouvidos pelos outros (Anzieu, 1988, p. 71).

Assim como a mãe circunda o bebê, no princípio da construção da relação primitiva, primeira, o analista se vê diante do paciente, descarnado, frágil, exposto em sua configuração mais desprotegida, no auge do sofrimento psíquico, moral, em dilemas éticos que passam a ser direcionados ao analista. A disponibilidade sensível do analista possibilita a transformação da experiência relacional em uma espécie de contato que envolve, de forma permeável, e responde aos sinais da existência do paciente.

O conceito de “Eu-Pele” parece útil no contexto traumático porque inscreve o sujeito e o analista em uma dupla sustentação: uma sobre o corpo biológico, com suas experiências e seu psiquismo, e a outra sobre corpo social, ou a relação com o ambiente. O “Eu-Pele” é uma linha delimitadora do eu capaz de criar uma espécie de “não comunicação” transmissível. Anzieu constrói o conceito como uma metáfora em que cabem todas as questões da constituição subjetiva como uma estrutura intermediária: entre mãe e bebê, entre analista e paciente, entre inclusão mútua dos psiquismos na organização fusional primitiva e diferenciação das instâncias psíquicas.

Para Anzieu, o envelope psíquico se originaria apoiado no envelope corporal. O Eu-Pele teria três funções básicas: ser o continente que retém as boas experiências; ser a interface que delimita o dentro e o separa do fora, formando uma barreira de proteção contra as agressões exteriores; e, por último, ser um lugar de comunicação com os outros, ao mesmo tempo em que seria lugar de inscrição de traços deixados pelas relações significativas estabelecidas. Esse Eu-Pele teria, assim, a possibilidade de estabelecer barreiras e, ao mesmo tempo, efetuar trocas.

Segundo Anzieu, o “*holding*” (Winnicott, 1990), função de sustentação da vida de um ser humano por outro, acontece através do “Eu-Pele” e é uma das possíveis maneiras de pensar a corporeidade da experiência gerando diferenciação, da mesma forma em que possibilita a transmissibilidade.

A pele é uma questão fundamental na vivência da dor dos pacientes e pensar o conceito permite abandonar a questão do toque nos pacientes. A função de “tocar” adquire uma outra dimensão, não libidinal, mas, sim, objetal, e envolve o modo de atuação do analista, que deve ser vivo, essencialmente transmissível em sua forma paradoxal de “não comunicação”.

O Eu-Pele nos aproxima da noção de corporeidade que pretendemos definir aqui. É na “pele”, função relacional de invólucro, que o testemunho se inscreve, não como código, mas como ligação (viva) com o entorno, através de trocas afetivas, biológicas, mas também culturais e políticas. Embora Anzieu não proponha uma teoria de relações objetais, como Fairbairn e Winnicott, ao colocar a importância do desenvolvimento psíquico no *holding* materno, pressupõe a existência de tais relações ao focar a pele como meio de relação. O conceito é interessante na medida em que insere, no corpo, a função de mediação e diferenciação/indiferenciação paradoxal da experiência. A noção surge da necessidade de refletir sobre o modo como se formam

os envelopes psíquicos, seus encaixes e sobreposições, engendramentos patológicos em variados graus de sensibilidade e insensibilidade, e permite pensar como, através do encontro analítico, as fronteiras do sujeito podem ser.

É no invólucro do analista, no seu corpo cansado, dissociado, insensível, rígido ou sexualizado, que a experiência analítica pode encontrar impossibilidade de realização de qualquer trabalho. Do mesmo modo, é no mesmo corpo flexível, permeável e espontâneo, que é possível a função de escoramento e de contenção, capaz de inserir a dimensão de alteridade na experiência entre paciente e analista.

Anzieu permite pensar a externalidade do analista, sua realidade, tão fundamental como o instrumento de comunicação confiável com o paciente. Uma vez que o traumático implica a questão da ausência ou desestrutura dos limites, o Eu-Pele permite abordar o adoecimento psíquico e físico em jogo em pacientes e situações fronteiriças, em que a função de delimitação ou contenção é exercida na dimensão de sobrevivência do paciente.

O conceito de “Eu-Pele” permite ampliar, por um lado, as noções de fronteira e de limites e, por outro, apreender melhor uma realidade clínica complexa que ultrapassa as relações triviais entre as afecções corporais e as perturbações psíquicas. Ele permite pensar o modo de inscrição traumático como essencialmente corporal.

Diante do contexto traumático, o corpo do analista será requisitado. A noção de “Eu-Pele” de Anzieu, no entanto, remete à necessidade da modificação do estatuto da noção de experiência na análise. A questão do corpo do analista ultrapassa sua função de entorno ou, melhor dizendo, põe em jogo toda a modulação do comportamento, do pensamento do analista de forma “viva”, “desperta” (Winnicott, 2000).

A fim de atingir o nível de acesso à experiência exigido pelo paciente no contexto traumático, o analista deve ser mais que disponível afetivamente, ele deve ter buscado o acesso à experiência em relação a si mesmo.

A exigência ligada à urgência de se pensar a posição do analista remete ao retorno ao caso clínico. Por expor o trabalho do analista, sua visão teórica, seu manejo e condução do encontro analítico, o caso clínico permite colocar em questão “modos de sensibilidade” que mais ou menos se adequam à necessidade do paciente. O caso clínico coloca em questão, também, a formação do analista, a relação de sua história com a percepção da teoria.

Ao partir do campo que estuda clinicamente bebês, Stern traz a discussão sobre os campos “clínico” e “experimental”; o modo como a Psicanálise e a psicologia experimental, em vez de utilizarem as divergências de forma profícua, se afastam e impedem o diálogo que deve caracterizar um campo de saber.

Definindo “Zeitgeist” como “espírito dos tempos: o espírito geral de um período histórico, revelado nas ideias e nas crenças das pessoas”, Stern coloca em questão o momento histórico favorável à renovação, à observação, à recriação de antigos paradigmas. Sobre a questão da constituição subjetiva, em relação ao estudo dos bebês mas não só nessa área, afirma Stern (1992):

O atual *Zeitgeist* científico possui uma certa força persuasiva e legitimadora para determinar o que seria uma visão razoável das coisas. E neste momento o *Zeitgeist* favorece os métodos observacionais. A visão prevalente do bebê mudou dramaticamente nos últimos anos e continuará a mudar. Fundamentalmente, será motivo de inquietude se a visão psicanalítica da fase de bebê se tornar muito divergente e contraditória em relação à abordagem experimental. Como campos relacionados, presumivelmente a respeito do mesmo sujeito em questão, ainda que de perspectivas diferentes, eles não irão tolerar uma dissociação excessiva, e atualmente parece que é a Psicanálise que terá que ceder. (Essa posição pode parecer supremamente relativista, mas a ciência avança ao mudar paradigmas de como as coisas devem ser vistas). Estes paradigmas são basicamente sistemas de crenças. (Stern, 1992, p.13).

Independentemente da visão científica, o “Zeitgeist” atual atinge todas as áreas do saber, não pelo avanço da ciência apenas, como diz Stern, mas pelos novos dilemas éticos que aparecem sob novas formas de sofrimento.

Do ponto de vista da Psicanálise, a questão clínica da prática cotidiana encontra, sob o viés do traumático, um apelo ao corpo e à sensibilidade que fazem emergir a mesma questão sobre o viés eminentemente ético.

As resistências às mudanças exigidas pelas necessidades clínicas não vão apenas contra o propósito básico da Psicanálise desde os seus primórdios, mas esbarram em questões éticas sobre a posição do analista, seus limites e seu narcisismo.

Sobre a questão da posição do analista, Fédida (1978) observa que, a fim de evitar a cristalização dos conceitos, o esforço teórico deve se abrir aos fundamentos da experiência. Fédida escreve sobre a realização um “trabalho metapsicológico”, em que os elementos teóricos estariam à disposição do movimento associativo do analista a partir das experiências vividas na clínica. Diante das considerações clínicas de

Winnicott sobre o brincar, Fédida reflete sobre a dificuldade de capturar o momento ativo da transformação do sentido na escrita psicanalítica e sugere que a escrita amplia o que ela procura registrar, transportando o espanto e a surpresa do jogo entre a presença e a ausência. A escrita analítica deve emanar “de uma capacidade de construção inerente à atividade do analista” (Fédida, 1992).

No texto “A angústia na contratransferência ou o sinistro (a inquietante estranheza) da transferência”, (1988, p. 71), Fédida pensa a “contratransferência” abrindo uma reflexão sobre o lugar do analista. Para ele, ser analista é estar numa “condição de disjunção” na qual é possível apreciar o funcionamento intertransferencial, ou seja, tanto a transferência do paciente sobre o analista quanto deste sobre o paciente. A “contratransferência” é exatamente essa possibilidade disjuntiva, e não apenas a “resposta emocional do analista ao paciente”: é “um dispositivo inerente à situação analítica e adequado ao enquadre do tratamento”, evitando que “o analista se encontre diretamente confrontado com a irrupção violenta dos afetos do paciente e dos seus próprios, permitindo-lhe reinstaurar a situação analítica, caso esta seja perturbada ou momentaneamente destruída” (idem). A contratransferência pode ser entendida, assim, como uma “experiência” disjuntiva, e o lugar do analista “o lugar de ressonância e de tradução em palavras de tudo o que pode ser experimentado no tratamento”. (idem)

A angústia do analista, para Fédida (1988), é “um momento crítico da atenção”, de desequilíbrio em que a situação analítica vacila, exigindo do analista a reconstrução do sítio de sua escuta. Fédida lembra a importância de seguir o inconsciente, a partir do que se passa na relação e da regra fundamental da Psicanálise (associação livre): “o que nos faz terapeutas é a existência da regra fundamental em nosso pensamento, assim como de tudo o que se passa entre nós e o paciente como desvios em relação a esta regra ideal” (Fédida, 1988, p.31) A angústia do analista não se confunde com o dispositivo contratransferencial; indício e exigência para que o analista se recoloca na relação, Fédida afirma que o analista “escuta com a angústia”. A contratransferência “permite ao analista poupar-se de experiências que não deve viver no lugar do seu paciente e muito menos por ele”. (idem)

Nas situações em que se vê impossibilitado de “não responder”, o analista corre o risco de fazer uso da comunicação ordinária e “de permanecer por muito tempo como o *parceiro imaginário* encravado do paciente” (Fédida, 1988, p.78). O



aumento da angústia, assim, é um momento crucial de modulação sensível e é o momento do testemunho por excelência. Testemunho, no dizer de Fédida, da “capacidade analítica da contratransferência”, ou seja, da força da alteridade que é construída na sobreposição “disjuntiva”, característica do lugar de ressonância da experiência analítica.

O pensamento de Fédida propõe, acima de tudo, a investigação dos processos psíquicos do analista, seus sentimentos e afecções na clínica. A contratransferência, assim, deve ser o rumo dessas investigações metapsicológicas limitadas pela insuficiência teórica. O jogo metafórico de transformação e des-significação deve ocorrer, portanto, não apenas na escuta do analista ao acolher a fala do paciente, mas também em relação aos conceitos. Os conceitos devem ser, a partir daí, revitalizados, e a linguagem, reengendrada a partir da experiência clínica.

Não se trata, para Fédida (1988), de descaracterizar a Psicanálise, o que é uma preocupação constante em seus textos. Muito menos trata-se de aproximar a Psicanálise de uma noção de cuidado a ponto de retirar dela sua força e potência de ação.

Quando lembra que Ferenczi foi o primeiro a se engajar no projeto de formular uma teoria psicanalítica da contratransferência, ao “insistir na necessidade de voltar uma atenção clínica e crítica a estes processos” (idem, p. 79), Fédida afirma a importância que devemos dar à dimensão psicopatológica do funcionamento psíquico do analista, na medida em que sua atuação faz parte da técnica e a direciona. A ampliação da capacidade de atuação do analista lhe permite dispor de uma “mobilidade psíquica” que o torna sensível às variações de sua própria atenção.

Diante do traumático, o analista pode responder com uma adesão defensiva a modelos intelectualizados, bloqueando a possibilidade de transformação da teoria conforme a situação. Nessas condições, diz Fédida, o analista se encontra “capturado na massa hipnótica do trauma”, reeditando a resposta parental confusa e algumas vezes perversa característica do “desmentido” (Ferenczi, 1988).

Para Fédida (1988), a ocorrência do traumático na análise deve ser considerada como um “momento crítico”, tanto no sentido da transferência, quanto da constituição metapsicológica em relação à técnica (p. 105). Sobre as considerações técnicas de Ferenczi, “a elasticidade é inerente à definição psicanalítica de técnica” (idem, p. 108). Logo, os momentos críticos de aparecimento do traumático são, ao

mesmo tempo, momentos de coexistência de diferentes modalidades de comunicação e de demandas confusas do paciente, e momentos fecundos de cura do traumático.

O corpo do analista, seu todo relacional, é considerado por Fédida como um “aparelho sensível”, capaz de discriminar suas próprias mudanças de “regime” e, assim, configurar-se como aparelho “auto-informativo das mínimas modificações sobrevindas no funcionamento psíquico do paciente” (idem, p.117). A atenção flutuante é condição de linguagem do **analista**, na medida em que lhe permite estar em contato com sua memória inconsciente e caracteriza o lugar disjuntivo, a dissimetria e a ruptura da comunicação convencional, que ele sustenta na situação psicanalítica. O aparelho sensível permite colocar em jogo a atividade metapsicológica de compreensão da passagem oscilatória de uma modalidade a outra, atividade que consiste em:

(...) conhecer, primeiro, em que momento determinada fala do paciente provocou no analista determinado devaneio ou determinada imaginação, e como esse devaneio ou essa imaginação informa sobre um momento intra-transferencial de comunicação do paciente no tratamento”. (idem)

No cenário dessa reflexão inventiva surge, entre outras, a noção de *ressonância atonal*, propriedade da escuta do analista como uma superfície receptiva, que apreende a “coisidade” sensorial das palavras, seu *querer dizer*, sua tonalidade pática perdida quando a linguagem entra no regime da discursividade. A escuta do analista se mostra ao mesmo tempo receptora e desconstrutora, sensível, por sua natureza atonal, às dissonâncias, à condição antepredicativa das palavras. Desse modo, a contratransferência se transforma em um instrumento regulador:

(...) a contratransferência recebe, então, uma função de regulação harmônica da recepção das dissonâncias e assim da análise dos contrários. A economia que ela efetua obedece ao princípio de deixar as dissonâncias chegarem por si mesmas à sua resolução, em lugar de querer reduzi-las sinteticamente impondo-lhes uma regra de consonância. (Fédida, 1988, p.198)

Nesse sentido, o psicopatológico não analisado, presente no analista, atrapalha ou impede o processo, quando não torna mais graves as condições do analisando, porque, de acordo com Fédida, pode levar à repetição em ação, em vez de servir como condição transformadora:

O psicopatológico é analiticamente, ao mesmo tempo, clínico e crítico, no sentido de que no analista (e também no paciente em certos momentos) desperta o infantil da repetição em ação em tal modalidade de comunicação. (Fédida, 1988, p. 119)

Uma vez que os instantes críticos equivalem ao tempo de “decisão contratransferencial”, o analista deve estar ciente do poder de acesso ao “infantil” que lhe dará o que Fédida chama de “capacidade de nomeação”. A capacidade de nomeação posta em jogo pela posição do analista implica uma condição de não se tomar pelo destinatário, não sustentar a ilusão da presença, o que para Fédida refere-se à sustentação da morte do pai. Sobre o papel do analista, Fédida complementa:

Os verdadeiros psicanalistas terapeutas são aqueles que, trabalhando com sua própria vida psíquica, conhecem o patológico, sabem observá-lo e procurar compreendê-lo, e pela própria experiência que possuem de si mesmos, a análise lhes confia se não os meios de curar, ao menos os meios de cuidar: estes obtêm do psicopatológico esta consciência da distinção entre sua própria vida psíquica e a do *outro*, e a contratransferência se impõe a eles como a medida sempre presente desta consciência. (Fédida, 1988, p. 120)

Ao instaurar uma modalidade de comunicação diferenciada, Fédida mostra o conceito de contratransferência como “sítio do estrangeiro instaurador dessa essencial dissimetria da situação analítica, que se significa da ausência do ausente” (idem). Cabe ao analista sustentar a dissimetria ao mesmo tempo em que permite a transmissibilidade incutida na própria experiência analítica.

Deste modo, mesmo que o projeto ferencziano de uma metapsicologia dos processos psíquicos do analista, relacionado à proposta de modificações técnicas, não seja baseado na questão paterna, a leitura de Fédida indica a possibilidade de utilizar as reflexões de Ferenczi para pensar a questão do “narcisismo do analista”, referindo-as à incerteza de suas identificações e à impossibilidade de inventar lá onde a figura paterna permanece muda. (Fédida, 1988, p. 17)

O narcisismo do analista, pensado como estrutura defensiva perante as incertezas identificatórias, impede a construção original de um “estilo” de utilização de seu “aparelho sensível”, capaz de atender às necessidades do analisando sem perder o rumo que o sintoniza com o dispositivo contratransferencial.

A investigação da posição do analista, a partir das reflexões de Fédida, configura-se apenas como campo incompleto e aberto a ser sempre preenchido pela

busca constante do analista sob o impacto do encontro analítico e das limitações de sua teoria.

Nesse campo, inserimos o “aparelho sensível” descrito por Fédida como o “corpo do analista”, a fim de possibilitar pensar a experiência através de sua função de “contorno” como algo eminentemente corporal ou, melhor ainda, no dizer de Winnicott, “real”.

O corpo do analista, nesse sentido, é âmbito de questionamentos clínicos, teóricos, mas principalmente éticos. É no corpo do analista que se depositam os “fragmentos”, os “restos” de história que não pertencem somente a ele, nem ao paciente. Ponto de partida da experiência, o corpo do analista assume um lugar paradoxal, “um lugar sem lugar”, campo de transformações e criação, em que comparecem os dramas humanos da angústia, da alegria exaltada ou erótica, da falta de sentido de existir, que, sob seu plano, exigem a transformação em uma técnica-ética de cuidado, de retorno ao que há de mais incondicional e amoroso no encontro: a capacidade de compartilhar a dor e a busca de sentido da vida.

O corpo do analista é o instrumento capaz de ultrapassar o humano, justamente pela simplicidade e pela conexão com o “não saber” que o caracteriza. Longe de servir como material narcísico de orgulho em relação ao saber ou de superações pessoais, o que gostaríamos de mostrar aqui é que o corpo do analista é, antes de tudo, uma função. Função essa inseparável da noção de “experiência compartilhada”: o corpo do analista é encarnação da própria experiência.

Assim, como demonstram os conceitos trabalhados nesse presente capítulo, a função do analista é servir como testemunha. E a testemunha não é alguém que é afetado por uma questão, apenas, e decide debruçar-se sobre o outro para resolver questões em si mesmo. No dizer de Fédida (1996), o corpo do analista tem a capacidade de “receber a impressão dos restos de vida que ele estaria encarregado de sonhar no lugar do paciente”. Testemunhar é, antes de tudo, devolver a vida, não por piedade ou compaixão, mas através do próprio compromisso de viver.

Lembrando a noção de corpo trazida por Waitrater, em um texto sobre “*O Pacto Testemunhal*” (2004, p. 89), m que relata uma carta de um sobrevivente de Auschwitz: “os corpos— dele, dos outros - na sua dimensão de imediatividade, é a chave de retorno ao mundo.”

Assim, a função do analista, feito corpo, é tornar possível o retorno à vida, o retorno ao mundo, a partir de um compromisso com a dignidade e a legitimidade da experiência humana.

## Conclusão

Nada pode ser criado sem o apoio à tradição. É assim que essa tese parte de uma certa cultura acadêmica que pretende pensar o contemporâneo como momento de invenção e procura tomar lugar diante daqueles que acreditam na Psicanálise como campo propício para a criação de novos modos de ser, pensar e existir.

Portanto, dois pressupostos devem ser tomados a priori na leitura da conclusão deste trabalho:

O primeiro pressuposto parte do diagnóstico de Walter Benjamin da “perda da transmissibilidade da experiência”. O momento contemporâneo representa uma época de modificação do estatuto da experiência, cujo início se deu na modernidade através do surgimento de novas tecnologias de reprodução. O auge da crise moderna constituiu-se como campo propício para o surgimento de regimes totalitários, momento em que os valores, costumes e crenças antigos sofreram o abalo da Grande Guerra, inserindo a cultura em um momento de “catástrofe”.

A segunda análise que deve ser levada em consideração como pressuposto seguinte é a consequência, no plano da linguagem e das relações, da radicalização da perda da experiência e do modo como a guerra trouxe a questão do traumático. A afirmação de Walter Benjamin: “os soldados voltaram da guerra mudos” evidencia a questão da perda da possibilidade de contar. De acordo com a análise de autores contemporâneos como Agamben, Derrida e Selligman-Silva, a cultura passa a viver uma “crise representacional”, isto é, a perda da transmissibilidade da experiência causa uma crise, uma destituição da representação como meio privilegiado na comunicação. Os autores citados indicam, no entanto, que o contexto “catastrófico” traz em si possibilidades de modificação radical no plano da cultura, abrindo espaço para invenções de modo a construir um novo paradigma.

Tendo em vista essas afirmações, consideramos o campo da clínica psicanalítica privilegiado para o estudo dessa questão, a partir de autores que vivenciaram no interior das discussões técnicas da Psicanálise, os limites teóricos desse campo de saber para lidar com o “traumático”.

A primeira hipótese desse trabalho, portanto, é de que a noção de experiência contemporânea, catastrófica, coloca o lugar da escuta terapêutica onde W. Benjamin

localiza como o lugar da testemunha. A posição do analista, ao mesmo tempo clínica e política, desloca o papel da linguagem e insere a possibilidade de uma outra modalidade de comunicação, a qual possibilita a criação de uma nova noção de experiência. Esta outra modalidade, que confere transmissibilidade à experiência, apenas pode ser inscrita como uma “não comunicação”, por colocar em jogo uma forma de narração a partir dos fragmentos corporais e afetivos que nos ligam uns aos outros, muito diverso da comunicação como modelo informacional ou interpretativo.

A constituição da experiência no contexto do trauma, no entanto, requer do analista mais do que uma certa disponibilidade sensível; ela põe em jogo um campo prático de investigação, de invenção, e uma sofisticada postura ética. Quando estabelecido, o acesso à experiência abre espaço à criação de uma nova relação consigo e com os outros, de modo a reestabelecer a alteridade na dimensão subjetiva: dentre as consequências da “catástrofe” no âmbito da constituição subjetiva, está a emergência de estruturas defensivas que são tomadas equivocadamente como definição de “sujeito”. As reflexões teóricas a partir da análise de autores como Ferenczi, Balint e Winnicott, levam à conclusão de que a definição estrutural de “sujeito” é apenas a evidência de uma constituição subjetiva que se estabelece em um contexto afetivo, coletivo, falho ou insuficiente, ou seja, de relações humanas pouco empáticas, pouco disponíveis e defensivas. Devido à “crise representacional” e a consequente destituição da linguagem do papel privilegiado da representação no psiquismo e na constituição subjetiva, pensamos que a definição de experiência subjetiva até então considerada pelo campo de saber psicanalítico, deve sofrer alterações de acordo com as novas roupagens em que os casos clínicos têm se apresentado: considerando, por exemplo, o aumento de casos considerados “difíceis” ou “inadaptados” ao enquadre psicanalítico clássico. A interpretação que pretendemos sustentar dos conceitos de “desmentido”, “falha básica” e “falso self” como instâncias defensivas erigidas sobre falhas ambientais e relacionais primitivas, permitem pensar a possibilidade de que os graus atuais de tais defesas têm aumentado, excedendo à capacidade psíquica de superá-las no decorrer da vida do indivíduo. O aumento da gravidade das defesas destitui as mesmas do caráter protetor do self a ponto de substituir a existência do “real” e do próprio “self”. Em estado de saúde, as defesas não usurpam as funções do meio, mas possibilitam uma maior compreensão e eventual aproveitamento de sua falha relativa.

Ora, se a diminuição significativa das falhas ambientais é possível, então podemos considerar que a estruturação que resultaria dessa organização mais satisfatória, ofereceria condições para uma relação com os objetos e com a realidade mais gratificante e criativa, o que não acontece nas psicopatologias com sinais “fronteiriços”, ou seja, pacientes cujas “tarefas mais básicas do existir não puderam ser minimamente completadas” (Figueiredo, 2003). Então, o traumático, aqui, não diz respeito à frustração e insuficiências características da vida, para as quais o sistema psíquico-corporal parece estar perfeitamente preparado, mas à destruição de qualquer caráter coletivo na experiência, ou ainda, a destruição da dimensão de alteridade na própria existência. Devemos considerar, no entanto, que pesquisas mais apuradas devem ser feitas, não apenas com relação à psicopatologia dos “casos-limite”, mas também, conforme a indicação de Winnicott (1965), em relação à definição do conceito e condições de “saúde”, em que a vida é revestida de características criativas e significativamente menos sintomáticas.

A questão da experiência, portanto, permeou todo o trabalho, na procura de uma definição de experiência capaz de superar as dicotomias interno/externo, subjetivo/objetivo, privado/público, e que permitia pensar a Psicanálise, não apenas como campo de modificações individuais, como também de modificações políticas. Pensar o coletivo a partir do individual, e o individual a partir do coletivo. O viés crítico do presente trabalho não pretendeu sufocar a esperança ou simplesmente prender-se a um ponto de vista “catastrófico”. Ao contrário, pretendeu apontar para a possibilidade de constituição de novas formas de ser, de modo a potencializar a vida, e positivar a relação analítica como âmbito de criação de novas sensibilidades.

O percurso desta tese, porém, deixa em aberto outras questões fundamentais e não pretende esgotar nenhum dos assuntos abordados. O âmbito da prática analítica em relação ao traumático e suas consequências clínicas na constituição subjetiva tomam diversos destinos, e à ênfase no “estudo de caso” e na capacidade experiencial do analista deve ser adicionada a necessidade de criação de novas “tecnologias sensíveis”. A noção de experiência, a partir da relação intrínseca entre exterior e interior, ainda requer estudos que sigam seus variados e possíveis meandros; nesse ponto, o retorno à prática de observação de bebês e crianças pequenas, ou mesmo da “reconstituição” psíquica de pessoas que passaram por experiências extremas, parece uma metodologia capaz de enriquecer as pesquisas psicanalíticas, sem que seja



necessário abandonar os pressupostos teórico-clínicos dos principais dispositivos psicanalíticos.

As elaborações sobre o trauma e sua relação com a constituição e reconstituição subjetivas, também podem comportar indicações profícuas ao campo da educação, assunto que despertou meu interesse para o desenvolvimento de novos trabalhos a respeito. A psicanálise parece ter muito a dizer quanto às práticas educacionais, principalmente no que tange à qualidade das relações nos primeiros anos de vida: assunto que parece urgente, se pensarmos na época cada vez mais precoce em que se inicia a escolarização, e como as relações familiares estão sendo cada vez mais substituídas por relações coletivas.

Na construção da argumentação da tese, alguns autores mereceriam sem dúvida uma explanação mais demorada, no entanto esse intento não foi levado à frente para privilegiar o estudo de análises também no campo da filosofia, o que pareceu relevante para a execução do propósito inicial da tese. Mais comentadores também poderiam ter sido visitados, mas privilegiou-se um estudo mais focado nos conceitos dos autores centrais com o intuito de cumprir a cronologia conforme a orientação da pesquisa, e por esses conceitos-chave serem considerados pertinentes ao interesse teórico que motivou a entrada no atual programa de doutorado.

No primeiro capítulo, a partir da apresentação do problema do irrepresentável como paradigma contemporâneo e da perda das condições para a constituição de uma narratividade, a noção de “corpo” é apresentada como problema central. Investido por forças de saber-poder que engendram mecanismos de controle sobre as formas de viver, o “corpo” surge na clínica sob nova roupagem, sem a ligação com a representatividade que o caracterizava na contemporaneidade, sem qualquer narração possível. O “corpo mudo” apresenta-se, na sintomatologia dos “casos difíceis”, como “vazio” irrepresentável, como espaço de “não existência”, consequência de uma “experiência” que perdeu qualquer dimensão criativa. A narratividade, por sua vez, dissociada de seu caráter de corporeidade, surge como “fala” vazia. Nesse sentido, as reflexões de Deleuze possibilitaram pensar o “corpo” como potência de resistência às organizações de saber-poder que investem as formas de viver na atualidade. A fim de considerar a possibilidade do surgimento de condições para a criação de uma nova “experiência” que pense a dimensão de corporeidade que lhe seja imanente, Deleuze explicita, para nós, o desafio e a demanda da clínica contemporânea, representada

pelas novas sintomatologias. Demanda política, ético-estética, de invenção constante de acordo com as contingências do momento em que vivemos, época de transvaloração cultural segundo a análise nietzschiana.

No segundo capítulo, procuramos explorar ressonâncias entre as noções de “crise representacional” e “catástrofe” no campo da cultura, e a noção de “trauma” no campo da constituição subjetiva. Dentre as consequências da “crise representacional” e da perda da narratividade, está a modificação do processamento da capacidade de pensar. O “impensável” é apresentado por Blanchot como pensamento do “desastre”, como um não-pensamento, a partir do conceito de “Fora”. Da mesma maneira, Blanchot permite considerar uma “linguagem do desastre”, ou uma “não-linguagem”, capaz de transmitir a impossibilidade mesma da comunicação. As análises de Foucault e Hannah Arendt trazem a dimensão radicalmente política da experiência como resistência. O “impensável” foi abordado como “forças do fora” e como “espanto” perante as condições traumáticas causadas pelas consequências da organização social desde a modernidade até os dias atuais. As teses de Agamben, que permeiam todas essas questões, indicam a possibilidade de considerar o impensável como “infância da linguagem”, em sua característica de abertura e força revolucionária. Diante das sobreposições dos aspectos coletivos e individuais da “catástrofe”, a noção de que “todo corpo é um corpo social” corrobora a ideia de que a corporeidade da experiência possui caráter de interseção entre o coletivo e a constituição subjetiva individual.

No terceiro capítulo, o conceito de “experiência traumática” é apresentado através das reflexões de Bataille e Derrida sobre os conceitos de “experiência impossível” e “desconstrução”, e através de conceitos de Ferenczi, Balint e Winnicott no campo da Psicanálise. Os conceitos de “desmentido”, “Falha Básica”, “Amor Primário” e “Falso Self” são analisados como consequências, no âmbito da constituição subjetiva, de falhas ambientais e relacionais. Esses conceitos colocam em jogo dispositivos de “desconstrução subjetiva”, de “desestruturação” e “crise” que têm como consequência a perda das possibilidades de pensar e narrar. A corporeidade da experiência traumática se faz evidente na desarticulação do “corpo” como potência de vida, rompendo os limites e tendo como consequência sentimentos de “inexistência” e “irrealidade”.

No quarto capítulo, a consideração da dimensão ética frente à problemática do traumático exige o enfrentamento da questão da “perda da experiência” a partir do ponto de vista da “sobrevivência” (Derrida). Diante da exigência ética contemporânea, as reflexões a respeito de conceitos clínicos formulados por Ferenczi, Balint, Winnicott, Fairbairn e Guntrip – ferramentas técnicas diante dos limites teóricos em relação ao “traumático” na clínica – possível apresentar a força inventiva do papel do analista como testemunha. As considerações técnicas desses autores indicam caminhos para a definição e recuperação da experiência como superação do traumático. A partir das considerações clínicas de Fédida, foi possível pensar o “corpo do analista”, como corporeidade clínica tornada “experiência” de criação de novos modos de ser.

O estudo desses filósofos e clínicos é instrumento de reflexão sobre a experiência. O trauma, transformação do “eu” em artifício incomunicável, dá acesso a ela e exige o manejo que apenas uma testemunha é capaz de reconhecer. Tal experiência é descrita em termos de “verdadeiro self” por Winnicott, na esfera conhecida como “interior” e, se ampliada, conforme a noção de “espaço potencial”, influencia as expressões criativas do indivíduo a partir do encontro do “verdadeiro self” e da experiência de *Continuar Vivendo*.

Assim, o acesso à experiência é sentido nos estados místicos da oração sincera, na meditação “sem pensamentos”, na maternagem realizada de forma gratificante, na possessão experimentada por leitores, escritores, poetas, pintores e músicos (ou melhor: em alguns momentos em que estamos lendo, pintando, fazendo poesia, escrevendo ou em contato criativo com a música). A experiência é, portanto, uma evidência da criação que ultrapassa a existência do “eu” enquanto instância adaptativa e reconhecível. A experiência é o estado impessoal do desejo e ultrapassa o pulsional; é passível de ser acessada, principalmente quando não está a serviço da adaptação.

Quando a constituição subjetiva não encontra no mundo a ressonância que permite a conexão com a dimensão da vida digna de ser vivida para o desenrolar do processo criativo, eminentemente “transmissível”, entre interno e externo, existem mecanismos protetores que a própria vida inventa. Aproveitando o material “corpóreo” que dispõe no mundo, a experiência se enverga “para dentro e para fora”, separa-se em interno e externo e deixa um fosso de proteção sentido como uma

espécie de “separatividade”. Mecanismo engendrado pela própria experiência, ela aguarda, de forma implícita ou explícita, a disponibilidade sentida como “externa” para que possa acessar e restabelecer a transmissibilidade. Nesse momento, há um sentimento de “estar vivendo”, de “corporeidade da experiência” que é oposto à sensação de morte traumática, de rompimento desta continuidade de vida.

A frustração, o medo, todos os sentimentos da própria vida, podem levar à “experiência de morte”, que enriquece a vida e faz parte dela. O domínio da experiência inclui todas as expressões humanas, o trágico, a agressividade e a dor. Mas a não transmissibilidade, a ausência de uma espécie de “amor do mundo”, caracterizado pela prontidão constante do objeto para ser criado no momento em que é apresentado, é insígnia do trauma, da perda da espontaneidade e do “direito de viver”. Traumático que engendra, de modo defensivo, variadas formas de doença, conhecidas e desconhecidas, em complexos mecanismos que tentam ser compreendidos em algumas áreas do conhecimento, incluindo a Psicanálise. E, nesse sentido, ainda há muito a compreender. Em vista do traumático da experiência, apenas a prontidão “externa” pode acessá-la.

## Referências bibliográficas

AGAMBEN, G. O que resta de Auschwitz: o arquivo e o testemunho (Homo Sacer III). São Paulo: Boitempo Editorial, 2008.

\_\_\_\_\_. Entre o excesso e a exceção: a profanação do jornal Lins, Vera (Universidade Federal do Rio de Janeiro) [Outra travessia, Brasil, N5 jul-dic, p. 141-148, 2005.

\_\_\_\_\_. Hommo Sacer: o poder soberano e a vida nua. Belo Horizonte: UFMG, 2004.

\_\_\_\_\_. (2005). Infância e História, Definição da Experiência e Origem da História. Belo Horizonte: UFMG. Ou 1987.

\_\_\_\_\_. “Antonio Negri no Fórum Livre do Direito Autoral” em revista. Lugar Comum – estudos de mídia, ... 2009. Rio de Janeiro: E-papers e Rede Universidade Nômade

ANFUSSO, A. “O objeto subjetivo segundo Winnicott”. In Donald Winnicott na América Latina: teoria e clínica psicanalítica. OUTEIRAL, José (org). Rio de Janeiro: Revinter, 1997.

ANZIEU, D. O eu-pele (1988). São Paulo: Casa do Psicólogo, 2000.

ARENDDT, H. Responsabilidade e julgamento: escritos morais e éticos (R. Eichenberg, trad.). São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_. Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

\_\_\_\_\_. Homens em tempos sombrios (D. Bottmann, trad.) São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

\_\_\_\_\_. A vida do Espírito. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1992.

\_\_\_\_\_. Origens do Totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

\_\_\_\_\_. (1987). A Condição Humana. São Paulo: Universitária. Ou 2001 ou 1981.

\_\_\_\_\_. Eichmann em Jerusalém: Um relato sobre a banalidade do mal. São Paulo: Companhia das Letras.

- . Entre o passado e o Futuro, São Paulo: Perspectiva, 1979.
- BALINT, M. A Falha Básica. Porto Alegre: Artes Médicas, 1993.
- . O médico, seu paciente e a doença. Rio de Janeiro, Livraria Atheneu, 1988.
- . Thrills and Regressions. Connecticut, International University Press, 1987.
- . Problems of Human Pleasure and Behavior. N. York, Liveright, 1956.
- BALINT, M.P. Primary love and psychoanalytic technique. Londres, 1985.
- BATAILLE, G. A experiência interior. Ática, 1992.
- . Euvres completes. I à XII, Paris, Gallimard, 1970 à 1992.
- . La littérature et le mal, Oevres complètes, Tome IX. Paris: Gallimard, 1979.
- . La souveraineté. In: Œuvres complètes, Tome VIII. Paris: Gallimard, 1976.
- . Oeuvres completes, Tome VIII. Paris: Ed. Gallimard, p. 253, 1976.
- . Théorie de la Religion. Paris, Éditions Gallimard, 1973.
- . (1970). Le collège de Sociologie. Conférence du 20 novembre, Paris: Gallimard, 1937.
- . La Part Maudite. Paris, Les Éditions de Minuit, 1967.
- . La littérature et le mal. Oeuvres complètes T.IX. NRF.
- . Ma mère. Paris, Union Générale d'Éditions, 1996. L'Érotisme. Paris, Éditions de Minuit, 1957.
- . Le coupable. Paris Gallimard, 1944.
- . L'expérience interieure, Paris, Gallimard, 1943.
- . L'anus solaire. Paris, Galerie Simon, 1931. ————. Madame Edwarda. Paris: Éditions du solitaire, 1941.
- BAUDELAIRE, C. As flores do Mal. Rio de janeiro, Nova Fronteira, 1985.
- BAUDRILLARD, J. A transparência do mal. São Paulo: Papirus, 1996. ————. Da sedução, Campinas: Papirus, 2a. ed, 2001.

- BAUMAN, Z. O mal-estar da Pós-Modernidade, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- BENJAMIN, A. A filosofia de Walter Benjamin. (destruição e experiência). Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1997.
- BENJAMIN, W. Rua de mão única. Trad. José Carlos Martins Barbosa, 5a. ed., São Paulo: Brasiliense, 1995.
- . A origem do drama barroco alemão. Trad. Sérgio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1984.
- . Kafka, in Essais 1 1922-1934, Paris: Gonthier, 1983.
- BENVENISTE, E.P. Problemas de Lingüística Geral I. Campinas: Pontes Editora, 2005.
- BERGSON, H. Matéria e Memória. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- BIRMAN, J. Mal-estar na atualidade: a psicanálise e as novas formas de subjetivação. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. (O corpo, o afeto e a intensidade em psicanálise)~.
- BITTENCOURT, A.M.L. “O complexo triângulo simples em Winnicott: o brincar e a realidade”. In Donald Winnicott na América Latina: teoria e clínica psicanalítica. OUTEIRAL, José (org). Rio de Janeiro: Revinter, 1997.
- BLANCHOT, M. A conversa infinita. T. I, São Paulo, Editora Escuta, 2001.
- . A parte do Fogo. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- . La part du feu. Paris, Gallimard, 1993.
- . L’attente l’oubli. Paris, Gallimard, 1991.
- . La Bête de Lescau. Montpellier, 1987.
- . O espaço Literário. Rio de Janeiro: Rocco, 1987.
- . La communauté invouable. Paris, Minuit, 1981.
- . L’écriture du désastre. Paris: Gallimard, 1980.
- . Le pas au-delà. Paris, Gallimard, 1973.
- . L’Entretien Infini. Paris: Gallimard, 1969.
- . Lautréamont et Sade. Paris, Les Éditions de Minuit, 1963.

———. *Le Livre à venir*. Paris, Gallimard, 1959.

———. *L'Arrêt de mort*. Paris, Gallimard, 1991. *Faux Pas*. Paris, Gallimard, 1943.

CHIANTARETTO, J.-F.; TREVISAN, C.; ALTOUNIAN, J.; WAINTRATER, R. (dir.), *Témoignage et trauma : implications psychanalytiques*, Paris, Dunod, 2004  
Costa, J. (1998). *Sem fraude, nem favor: Estudos sobre o amor romântico*. Rio de Janeiro.

COSTA, J.F. Foucault e a terapêutica dos prazeres. In: BEZERRA JR., B; PLASTINO, C. A. (Orgs.) *Corpo, afeto, linguagem: a questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 1999.

DAVIS, M. *Limite e Espaço: uma introdução à obra de D.W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago, 1982.

DELEUZE, G. & GUATTARI. (1995). *Mil Platôs*, vol.1. São Paulo: Ed. 34, 1995.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

———. *Le Pli*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1988.

———. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.

———. “Pensamento nômade” In: Marton, S. *Nietzsche hoje?*, Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1985.

———. *Nietzsche e a Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

———. *Lógica do sentido*. São Paulo: Perspectiva, 1974.

———. *Le Bergsonisme*. Paris: PUF, 1966.

DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. Brochura, 2009.

———. *Força de Lei*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

———. Entrevista publicada no ‘Le Monde’ em 18/08/2004. Tradução de Luiz Roberto Mendes Gonçalves. FP, 10/10 Folha de São Paulo.

———. *Posições*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.

———. *L'université sans condition*, Paris: Galilée, 2001b.

———. (2000b). *Questão do estrangeiro: vinda do estrangeiro*. Em J. Derrida & A. Dufourmantelle (Orgs.), *Anne Dufourmantelle convida Jaques Derrida a falar da Hospitalidade*. (A. Romane, Trad.) São Paulo: Escuta, 2000b.



———. Mochlos ou o Conflito das Faculdades. (1984) In: DERRIDA, J. O Olho da Universidade. São Paulo: Estação Liberdade, p. 83-122, 1999.

———. Donner la mort. Paris: Galilée, 1999b.

———. Demeure. - Maurice Blanchot. Paris: Galilée, 1998.

———. Adieu à Emmanuel Lévinas. Paris: Galilée, 1997.

———. Foi et savoir: Le deux sources de la “religion” aux limites de la simple raison”. In: DERRIDA, Vattimo, Gianni, (org. ). La religion. Paris, Seuil, 1996.

———. Espectros de Marx: o estado da dívida, o trabalho do lutode e a nova Internacional. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

———. Donner le temps. Paris: Seuil, 1991.

———. But... Beyond. Critical Inquiry 13 n. 1, 1986.

———. Gramatologia. São Paulo: Perspectiva, 1973.

———. Margens da Filosofia. Campinas: Papyrus, 1972.

———. L'écriture et la différence. Paris: Seuil, 1967.

DERRIDA, J. JUSTICIA Y PERDÓN. Entrevista a Jacques Derrida de Antoine Spire en Staccato, programa televisivo de France Culturel, 1998; traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte. Edición digital de Derrida en castellano. [www.jacquesderrida.com.ar/textos/](http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/)

DERRIDA, J. & ROUDINESCO, E. De que amanhã... Diálogo. São Paulo: Joge Zahar Editor Ltda, 2004.

DERRIDA, J.; G. SOUSSANA, G. E NOUSS, A. Dire, l'événement, est-ce possible?, Paris: L'Harmattan, 2001.

DUFOURMANTELLE, A. Convite. Em J. Derrida & A. Dufourmantelle (Orgs.), Anne Dufourmantelle convida Jaques Derrida a falar da Hospitalidade. (A. Romane, Trad., pp. 4-134 pares). São Paulo: Escuta, 2003.

DURANÇON, J. George Bataille. Paris: Galimard, 1976.

FAIRBAIRN, W.R.D. Estudos psicanalíticos da personalidade. Rio de Janeiro: Interamericana, 1980.

FÉDIDA, P. Entrevista a Alain Braconnier Publicada em le CarnetPSY, février 1999. Tradução de Saulo Krieger

———. Teoria dos lugares, 1. In P. Fédida, Nome, figura e memória. São Paulo: Escuta, 1992.

———. Clínica psicanalítica: estudos, São Paulo: Escuta, 1988.

———. “L’objeu. Object, jeu et enfance. L’espace psychothérapeutique”, In L’absence, Gallimard, 1978.

FERENCZI, S. Confusão de línguas entre adultos e crianças. In S. Ferenczi, 1992, Psicanálise IV. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

———. (1912). O conceito de introjeção. In: Obras Completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise I. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

———. (1992). Notas e fragmentos. In S. Ferenczi (1992), Obras Completas (Vol. 4). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1934).

———. (1992). Reflexões sobre o trauma. In S. Ferenczi (1992), Obras Completas (Vol. 4). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1932)

———. (1990). Diário clínico. São Paulo: Martins Fontes, 1990. (Trabalho original escrito em 1932 e publicado em 1985).

———. (1990). Thalassa, ensaio sobre a teoria da genitalidade. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1924)

———. Escritos psicanalíticos. Rio de Janeiro: Taurus, 1988.

———. (1929) A criança mal acolhida e sua pulsão de morte. In Obras Completas, Vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992

———. (1928) A adaptação da família à criança. In Obras Completas Vol. IV. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

———. Thalassa: um ensaio sobre a teoria da genitalidade, p. 255 a 325, 1924.

———. (1912). O conceito de introjeção. In: Obras Completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise I. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

———. (1909). Transferência e introjeção. In: Obras Completas de Sándor Ferenczi, Psicanálise I. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FIGUEIREDO, L. A tradição ferencziana de D. Winnicott: apontamentos sobre regressão e regressão terapêutica (Vol. 4). Brasília: Revista Brasileira de Psicanálise, vol. 36, 2002.

FIGUEIREDO, L.C. Confiança: A experiência de confiar na clínica psicanalítica e no plano da cultura. *Revista Brasileira de Psicanálise*, 41 (3): 69-87, 2007.

———. Caso limite e as Sabotagens do Prazer, *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fund.*, III, 2, 61-87, 1999.

FIGUEIREDO, L.C.F. *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol. 41, n. 3, 69-87, 2007.

FIGUEIREDO, L.C.. Elementos para uma clinica contemporânea. *Escuta*, 2003.

FOUCAULT, M. ————. *As Palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

———. *História da sexualidade*, vol. 2, o uso dos prazeres, Rio Janeiro: Graal, 1984.

———. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1977.

FREUD. *Novas conferências introdutórias sobre psicanálise. Conferência XXXIV*. Em *ESB*, Loc.cit. v.XXII, 1933.

FUGANTI, L. *Saúde, desejo e pensamento*. São Paulo: Editora Hucitec/Linha de fuga, 2008.

GAGNEBIN, J.M. *História e Narração em Walter Benjamin*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

GIL, J. *Metamorfoses do Corpo*. Lisboa: Antropos, 1997.

———. *A imagem nua e as pequenas percepções. Estética e metafenomenologia*. Lisboa: Relógio d'Água, 1996.

———. *Fernando Pessoa: a metafísica das sensações*. Lisboa: Relógio d'Água.

GOODSPEED-CHADWICK. “Derrida’s Deconstruction of Logocentrism: Implications for Trauma Studies” In: *Theory after Derrida: Essays in Critical Praxis*. New Delhi: Routledge, 2009.

GUNTRIP, H. 1975: “Minha experiência de análise com Fairbairn e Winnicott”, *Revista Natureza Humana*, vol. 8, n. 2, 2006.

———. *My experience of analysis with Fairbairn and Winnicott*. *Int. Rev. Psycho- Anal.* 2: 145-156.

KHAN, *La Intimidade del Sí Mesmo*. Madri: Editorial Saltés, 1980.

KNOBLOCH, F. *O tempo de traumático*. São Paulo: EducFapesp, 1998.

KUPERMANN, D.; TEDESCO, S. (Orgs.) *Polifonias: clínica, política e criação*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2005.

———. Ousar rir: humor, criação e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

LA PLANCHE, J.Y. & PONTALIS, J. Vocabulaire de la Psychoanalyse. Paris. Press Universitaires, 1967.

LASCH, C. O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis. São Paulo: Brasiliense, 1990.

———. A cultura do narcisismo: a vida americana numa era de esperanças em declínio. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

LEIBNIZ apud GIL, José. Razão Nômade, org Daniel Lins e outros. São Paulo: Forense Universitária. 2005.

LEVI, P. 1988. É isto um homem? Rio de Janeiro: Roc, 1988

LINS, M.I.A. e LUZ, R. W. Winnicott: experiência clínica & experiência estética, Rio de Janeiro: Revinter, 1998.

LOPARIC, Z. Édipo pós-Freud. Trabalho apresentado no I Encontro do Grupo de Estudos de Psicanálise de Ribeirão Preto, Ribeirão Preto, São Paulo, 1996.

———. Z. Resistências à psicanálise. Cadernos de história e Filosofia da ciência, 8(1): 29-4, 1985.

LUZ, R. O espaço potencial: Winnicott. Percurso-Revista de psicanálise. Instituto Sedes Sapientiae, II, 3. São Paulo, 1989.

NANCY, J. La penseé derobeé. Paris: Galiléé, 2001.

———. La Comunidad Inoperante. Santiago: Universidade de Arcis, 2000.

———. The birth of presence. Stanford University, 1993.

NIETZSCHE, F. A.-S. Vontade de Poder - Volume III, Princípios de uma Nova Valoração, 2004.

———. (1886/1992). Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro. São Paulo: Companhia das Letras.

ORTEGA, F. (1998). Maurice Blanchot: Pensar a Comunidade vol3 n.1. UFG. Paris: Gallimard, 1979.

PEIXOTO Jr., C.A. Singularidade e subjetivação. Ensaios sobre clínica e cultura. Rio de Janeiro: Editora 7 Letras/PUC Rio, 2008.

———. As relações primárias no contexto da falha básica. Natureza Humana, 6 (2), 235-254, 2004.

———. Do narcisismo ao amor primário: Balint e a gênese dos processos de subjetivação. *Revista Psychê*, 6 (11), 13-28, 2003.

———. Sobre a regressão e novo começo: Balint e a técnica psicanalítica. *Percurso*, (29), 92, 102, 2002.

PERRONE-MOISÉS. A Justiça e o Perdão em Jaques Derrida, *Revista Cult*, edição 117, Ed. Bregantini, 2010.

PERRONE-MOISÉS. Dossiê *Cult*, n. 117, São Paulo: Ed. Bregantini, 2010.

PHILLIPS, A. (2007). Winnicott. *Aparecida*, São Paulo: Idéias & Letras. (Trabalho original publicado em 1988).

PINHEIRO, T. Ferenczi: Do Grito à Palavra, Rio de Janeiro: Ed. Jorge Zahar e Ed. UFRJ, 1995.

REIS, E.S. Corpo e memória Traumática, trabalho apresentado no VII Congresso Brasileiro de Psicopatologia Fundamental e I Congresso Internacional de Psicopatologia Fundamental, RJ, 2004.

———. De corpos e afetos: transferências e clínica psicanalítica. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

RENARD, J.C. *L'expérience intérieure de Georges Bataille ou la négation du Mystere*. Paris: Gallimard, 1987.

SABOURIN, P. Ferenczi: paladino e grão-vizir secreto. São Paulo: Martins Fontes, 1988.

SALÉM, P., & COSTA, J. Sobre a confiança em Balint. *Revista de Psicanálise Textura* 3, 37- 41, 2003.

SELIGMANN-SILVA, M. (Orgs.). *Catástrofe e Representação*. São Paulo: Escuta, 2000.

SENNETT, R. *O declínio de homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

SOUZA, O. Nota sobre algumas diferenças na valorização dos afetos nas teorias psicanalíticas. In: BEZERRA Jr.; PLASTINO. A.C. (orgs): *Corpo, afeto e linguagem: a questão do sentido hoje*. Rio de Janeiro: Rios Ambiciosos, 2001.

STERN, D. *O mundo interpessoal do bebê*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1992.

STEWART, H. *Michael Balint: object relations pure and applied*. London: Routledge, 1996.

WINNICOTT, D.W. *Os bebês e suas mães*. São Paulo, Martins Fontes, 2006.

———. A família e o desenvolvimento individual. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

———. Da pediatria à psicanálise. Rio de Janeiro: Imago, 2000.

———. Explorações Psicanalíticas. Porto Alegre, Artes Médicas, 1994.

———. A dependência nos cuidados infantis. In: ————. Os bebês e suas mães. 2. e. São Paulo: Martins Fontes, 1970/1994.

———. Holding e interpretação. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

———. Natureza humana. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

———. (1990). O gesto espontâneo. São Paulo: Martins Fontes. (Original publicado em 1987).

———. Tudo começa em casa. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

———. O ambiente e os processos de maturação. Estudos sobre a teoria do desenvolvimento emocional. Porto Alegre: Artmed, 1983.

———. O brincar & a realidade. Trad. J.O.A. Abreu e V. Nobre. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WOTLING, P. Nietzsche et le problème de la civilization. Paris: PUF, 2a. ed., 1999.