



## doi A emergência espontânea do sentimento ético como tendência da natureza humana

## The spontaneous emergence of the ethical feeling as a human nature tendency

id Carlos Plastino\*

**Resumo:** Na sua concepção da emergência da ética na experiência humana, Freud ficou, pelo fundamental, prisioneiro da concepção moderna. O afastamento dessa concepção, de seus dualismos e de seu modelo social, sustentando na inevitabilidade do conflito e da repressão, permite a Winnicott pensar a emergência do sentimento ético de maneira completamente diferente. O faz sustentando-se na concepção que elabora sobre as tendências naturais e sobre a decisiva participação do ambiente na atualização dessas tendências. Sua concepção do superego espontâneo, pensado como um sentimento ético e não como conceitos diferenciadores do bem e do mal, não o leva a desconsiderar a importância do superego social teorizado por Freud. Na sua abordagem, entretanto, suas concepções gerais lhe permitem lançar um novo olhar sobre este estágio fundamental do processo de desenvolvimento emocional e da construção da teoria psicanalítica.

**Palavras-chave:** ética; espontaneidade; imposição; sentimento ético; repressão.

**Abstract:** In his conception of the emergence of ethics in the human experience, Freud remained basically a prisoner of the modern conception. Moving away from this conception, its dualisms and its social model based on the inevitability of conflict and repression, Winnicott is able to think the emergence of the ethical feeling in a totally different way. He does so based on the conception he developed of natural tendencies and the decisive role the environment plays in the actualization of these trends. His conception of the spontaneous superego, thought as an ethical feeling rather than as concepts that would allow to differentiate good from evil, does not lead him to disregard the importance of the social superego theorised by Freud. In his approach, nevertheless, his general conceptions allow him to cast a new look on this crucial stage of the emotional development process and the construction of the psychoanalytic theory.

**Keywords:** ethics, spontaneity, imposition, ethical feeling, repression

---

\*Professor aposentado do Instituto de Medicina Social da Universidade Estadual do Rio de Janeiro e professor da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A emergência do sentimento ético constitui, para Winnicott, umas das tendências da natureza humana. O conceito de tendência sintetiza a originalidade da teoria winnicottiana, com profundas implicações em relação à maneira de pensar a natureza e a história. Uma tendência natural constitui um movimento da natureza cuja concretização não acontece necessariamente, mas cuja frustração acarreta sérias consequências. Pense-se na tendência à integração. Ela é uma necessidade humana e sua frustração constitui o que Balint denominou uma “falha básica” na constituição da subjetividade. Entretanto, a tendência à integração<sup>1</sup> requer, para sua concretização em cada caso, a adequada ação do ambiente. Assim sendo, a efetiva concretização das tendências naturais constitui, em cada caso singular, um evento que pode ou não acontecer. Na concepção winnicottiana, o vir a ser efetivo das tendências naturais requer da ação histórica. É por isso que é possível afirmar que o ser humano está radicalmente inserido na natureza e radicalmente inserido na história. Sendo constitutivo da subjetividade, o ambiente é também constitutivo do sentimento ético, não no sentido de impor algo ao sujeito em formação, mas no de favorecer o desenvolvimento de potencialidades contidas na sua forma de ser natural. Na ótica do analista inglês, empatia e compaixão fazem parte da herança antropológica, cabendo ao ambiente a responsabilidade central na sua emergência. Para isso, sua ação deve ser orientada no sentido de respeitar a dinâmica espontânea da vida no bebê, fazendo possível que o reconhecimento da alteridade seja vivenciado em um contexto amoroso, favorecedor da emergência do sentimento de compaixão. Com esta concepção – forjada no bojo de uma extensa prática clínica, a perspectiva winnicottiana fornece as bases fundamentais para pensar os fundamentos naturais da ética sem, no entanto, assumir determinações que engessem a criatividade humana; e ainda para pensar a história, sem que a criatividade se desvincule radicalmente da natureza. A dimensão constitutiva do cuidar, atitude pela qual se desenvolve a participação constitutiva do ambiente, não significa, todavia, para o autor inglês ignorar a radical singularidade de cada sujeito. A complexa perspectiva elaborada por Winnicott caracteriza uma crítica radical das concepções antropológicas da modernidade, permitindo pensar uma ética do cuidado em oposição à ética da conquista, hegemônica na perspectiva moderna (Maia, 2009; Plastino, 2009).

No cerne da concepção winnicottiana situa-se seu total afastamento do dualismo constitutivo do pensamento moderno. Seu conceito de “psicossoma” exemplifica bem esse afastamento. Na concepção dualista, a separação de natureza e cultura, corpo e consciência, paixão e razão, fundamentou uma dinâmica da vida centrada no conflito e na repressão. Na oposição entre paixão e

<sup>1</sup> Winnicott enfatiza na sua teoria sobre o processo de desenvolvimento emocional primitivo as tendências a: integração, personalização, realização, emergência do sentimento de culpa, emergência do desejo de reparação e do sentimento ético, convergência entre o erotismo e a motilidade.

razão, o racionalismo grego sustentava, no domínio desta sobre aquela, a essência da moralidade, sendo o polo dominado – a paixão – considerado expressão da parte “natural” do homem, pertencendo, portanto, ao domínio do instinto animal. Assim, a dominação da razão sobre a paixão desdobrava a dominação da cultura sobre a natureza. A vigência da civilização exigia o domínio das paixões, sendo a cultura a expressão da luta pela qual os homens se elevam sobre seus ancestrais animais, como escreve Freud (1930/1994). O dualismo postula, assim, o primado da racionalidade e a concomitante desvalorização da Natureza. E, no bojo da assimilação da mulher com a natureza, a desvalorização do feminino.

A crítica ao racionalismo e à sua concepção da verdade, desenvolvida de maneira multifacetada por mais de um século, ao não desdobrar-se e aprofundar-se na crítica ao dualismo que o sustenta, levou um importante e diversificado setor do pensamento a sustentar a impossibilidade de pensar a ética de outra maneira do que como crenças contingentes relativas a determinado tempo e cultura. Abandonando a concepção da realidade homogênea racionalmente constituída, o pensamento humano deveria, nessa perspectiva, reconhecer sua impotência para acessar o conhecimento de características naturais do fenômeno humano, tornando impossível qualquer afirmação que vinculasse os *fundamentos*<sup>2</sup> da ética à natureza humana. Sendo vedado o acesso ao conhecimento racional e verdadeiro da essência natural, ficava irremediavelmente sem fundamento qualquer postulação ética de caráter não contingente. Esta posição subentende implicitamente que a única forma de acesso ao conhecimento da realidade é a razão científica, e que na ausência de explicações fornecidas por esta nenhuma outra via de acesso para compreender a dinâmica natural pode ser postulada. Em oposição a esta crença, ainda moderna, o pensamento winniciottiano sustenta a existência de outra via de acesso, apoiada na atividade inconsciente e na reflexão, que, ao compreender a dinâmica da vida emocional humana, torna possível formular “hipóteses que funcionam”. Esse movimento teórico, que caracteriza uma consequente superação do dualismo moderno, faltou ao conjunto de críticas, em si pertinentes, dirigidas ao dualismo. Essa ausência pavimentou o caminho do relativismo ético. É o que acontece, creio, com a crítica formulada pela denominada “virada linguística”, que resultou no abandono da teoria representacional da linguagem e da sua correspondente concepção ontológica. Rejeitando corretamente a onipotência cognitiva da razão, sem, no entanto, “devolver” à corporeidade e à vida emocional o reconhecimento de sua participação nos processos de apreensão, a crítica parcial ao paradigma moderno levou o pensamento

<sup>2</sup> Fundamentos e não conceitos éticos. Winnicott concorda com Freud quando este rejeita a existência de uma capacidade natural de diferenciar, conceitualmente, o bem do mal (Freud, 1930/1994, p. 120). Para Winnicott, o que emerge espontaneamente em condições favorecedoras é o sentimento de compaixão.

contemporâneo sobre a problemática ética a um impasse. A superação desse impasse exige o aprofundamento da crítica, abrangendo as consequências do dualismo sobre a concepção do corpo, dos afetos e sua participação nos processos de apreensão do real e do outro. Convém sublinhar, neste ponto, a necessidade de aprofundar a crítica ao postulado dualista que opõe a Natureza à Cultura e a concepção do *conflito* como dinamismo central que rege a relação entre os dois polos do dualismo. A crítica desses pressupostos<sup>3</sup> deve incluir, ainda, a concepção da natureza como equivalente a uma máquina privada de vida e sentido, cuja dinâmica seria exclusivamente determinada por relações de causa eficiente. A ampliação da crítica requer visar a concepção antropológica da modernidade, ultrapassando o pressuposto cartesiano das duas substâncias – *res cogitans* e *res extensa* – concebendo o corpo humano como uma máquina e impondo a necessidade da *representação* como única modalidade possível de acesso ao conhecimento. A ampliação da crítica na profundidade acima assinalada exige, creio, o que Edgard Morin denomina uma reforma do pensamento, isto é, a criação de novas maneiras de pensar capazes de acolher a complexidade das modalidades de percepção, não redutíveis àquelas mediadas pela representação, bem como a complexidade de modalidades do pensar, não redutíveis ao pensamento lógico.

A psicanálise tem uma importante contribuição a prestar neste terreno, na medida em que fornece uma outra concepção do fenômeno humano, pensada para além dos pressupostos que divorciam corpo e psiquismo, e uma outra concepção do psiquismo, destacando sua natureza genuinamente inconsciente, assim como a existência de modalidades específicas de apreensão do real e de processos de pensamento. A afirmação do primado da afetividade, tanto na constituição subjetiva quanto nos processos de apreensão, constitui outra contribuição fundamental da experiência psicanalítica. Ao interior do pensamento psicanalítico, entretanto, é preciso distinguir a teoria metapsicológica formulada por Freud das teorias elaboradas por aqueles que, sem deixar de reivindicar freudianos, rejeitaram total ou parcialmente os pressupostos modernos. Na obra de Freud, as descobertas que tornaram evidente a impertinência dos pressupostos da antropologia cartesiana convivem – não sem tensões, é verdade – com pressupostos não apenas ontológicos, mas também antropológicos e epistemológicos incompatíveis com as próprias descobertas. Pense-se, por exemplo, na descoberta do psiquismo inconsciente e suas capacidades e no papel da afetividade e seu primado. Na questão da ética, a filiação de Freud aos pressupostos modernos é inequívoca. Ela se insere em uma concepção patriarcal, desvalorizadora da mulher, e em um cenário dominado pelo conflito entre

<sup>3</sup> Os elementos centrais das críticas acima enunciadas se referem a pressupostos do paradigma moderno, não a resultados dos processos de conhecimento. Eles organizam o campo e os processos do conhecer, sendo, portanto, prévios a estes.

as paixões naturais e a razão. Repressão e imposição dos princípios éticos pela cultura constituem na sua perspectiva o alicerce da ordem civilizada, na qual a felicidade deve ser considerada impossível como consequência do embate entre as pulsões básicas. Winnicott, como espero poder mostrar neste artigo, afastando-se da metapsicologia freudiana e dos pressupostos modernos que a estruturam, elabora uma concepção radicalmente diferente.

O exame atento das diferenças dos dois autores em torno da questão da ética mostra, pela sua radicalidade, a inserção de cada concepção teórica em perspectivas paradigmáticas diversas. Introduzir a questão do paradigma significa situar a reflexão no nível dos fundamentos da construção teórica. Fundamentos a maior parte do tempo implícitos e, por isso mesmo, não questionados. Para pensar esta questão convém não perder de vista a necessidade de distinguir uma experiência de conhecimento da maneira segundo a qual a interpretamos e lhe atribuímos sentido, isto é, a construção teórica que forjamos a seu respeito. Esta diferença torna possível que a mesma experiência seja pensada em contextos paradigmáticos diferentes, produzindo uma construção teórica também diferente. Esta formulação, como é óbvio, considera que o conhecimento é uma construção teórica. A língua, escreve Flusser, cria a realidade; e acrescenta – quando perguntado sobre o que criava a língua para esta poder criar a realidade – que a língua era uma criação da poesia (Flusser, 2011, p. 7). Essa concepção situa a questão da criatividade no cerne da problemática ontológica e epistemológica. Ela sustenta inequivocamente que participamos ativamente da construção da realidade com a qual lidamos, o que, vale a pena lembrar, constitui uma das afirmações centrais da física quântica. Entretanto, há um outro aspecto sobre o qual convém se deter neste ponto da reflexão. Trata-se da nossa relação com o que é, com o ser. A atividade poética – criadora das linguagens e das formas plurais que podem tornar-se parte constitutiva da realidade percebida – resulta de uma atividade de imaginação que é, ao mesmo tempo, matriz da criação de formas e expressão de uma atividade de apreensão do que é na sua apresentação magmática. Castoriadis (1973) reconhece nesta complexa capacidade humana, que denomina “imaginário radical”, a capacidade de apreender algo do que é. E afirma ser impossível diferenciar o que nessa tarefa é apreensão e o que é criação. Esta capacidade humana fundamental – a que nos torna criadores – funciona em uma ligação umbilical com o que é, ainda não construído e diferenciado como objeto de conhecimento. Esta modalidade de apreensão, operada “desde dentro” do ser, em um processo que é mais compreensivo que intelectivo, permite entender por que, sendo nossas ciências uma construção nossa, ela é capaz de “construções” que funcionam na medida em que nos dão informações válidas para operar com nossos objetos.

A essa altura da reflexão um bom racionalista diria que não há nada de extraordinário nisso. A ciência moderna teria mostrado há muito a lógica desse processo. A realidade apresenta uma forma de ser lógico-racional que pode ser inteiramente apropriada pelo conhecimento produzido pelo homem racional. Teríamos então um saber verdadeiro sobre o ser, o que faria do conhecimento científico o espelho verdadeiro de real, representação de uma ordem racional preexistente ao próprio processo de conhecimento. Essa fantasia, contudo, foi derrubada pela própria história da ciência, abrindo espaço para a consideração das teorias como produções humanas. Contudo, mesmo sendo construções humanas, elas exprimem a captação de alguns aspectos da realidade. Esta conclusão é inevitável em face da evidente – embora relativa – eficiência da ciência moderna. Algo da realidade é apreendida no início do processo de construção teórica, e esta apreensão é obra da atividade poética, do exercício do imaginário radical. “A mente intuitiva, escreve Einstein, é uma dádiva de Deus e a mente racional um fiel servo. Temos uma sociedade que cultua o servo e esqueceu o Dom.” E acrescenta:

As palavras e a linguagem, na sua expressão oral ou escrita, não parecem desempenhar papel algum no mecanismo de meu pensamento. As entidades psíquicas que servem como elementos de pensamento são certos signos e imagens, mais ou menos claros, que se podem reproduzir e combinar “voluntariamente” [...] Tomado do ponto de vista psicológico, este jogo combinatório é a característica principal do pensamento produtivo, antes que se estabeleça um vínculo qualquer com uma construção lógica em palavras ou outros signos comunicáveis aos demais. Os elementos mencionados precedentemente são, no meu caso, de tipo visual e, em algumas pessoas, são musculares. Apenas numa segunda etapa as palavras ou outros signos convencionais devem ser desenterrados com dificuldade, quando o jogo de associações já se estabeleceu suficientemente e pode ser reproduzido à vontade. (Laborde-Nottale, pp. 158-159)

A palavra intuir significa “olhar para dentro”, para dentro de nós, para as criações de nossa imaginação, e para o que sentimos. O produto de nossa imaginação e as combinações “voluntárias” das imagens que o compõem, bem como as emoções que elas convocam, constituem uma atividade criativa que praticamos em estado de “não integração”. Ela nos permite produzir hipótese sobre o que se descortina para nós nos momentos em que não nos diferenciamos da natureza em que estamos inseridos. O conceito de integração designa a coesão egoica. Bérgson sustentava que a intuição era ativada pelas emoções, iniciando assim o processo de conhecimento. Este momento de apreensão inicial da realidade é obviamente pré-reflexiva, sendo esta pré-reflexibilidade uma condição central da atividade poética. Nesse processo – que, aplicado à clínica, Freud denominou de atenção flutuante

– o que é apreendido não é ainda um “objeto de conhecimento”, mas integra a “coisa do mundo” da qual fazemos parte. Estamos imersos nesse mistério e lidamos com ele.

A coisa mais bonita que podemos experimentar – escreve ainda Einstein – é o mistério. O mistério é a fonte de toda a arte e de toda a ciência verdadeira. A pessoa para quem esta emoção é estranha, quem não pode parar para se perguntar e levantar-se em êxtase está como morto. Seus olhos estão fechados. (Jammer, 2000, p. 61)

Esta capacidade de apreensão constitui então o aspecto fundamental e inaugural dos processos de conhecimento. Sendo indissociável com o sentir e com a vida emocional, ela é particularmente relevante na origem das construções teóricas elaboradas para aqueles aspectos da realidade que não apresentam uma forma de ser subordinada à lógica identitária, isto é, nas construções teóricas produzidas pelas denominadas ciências sociais e humanas. A compreensão deste papel relevante da vida emocional foi barrada pelos rígidos pressupostos modernos. A própria obra de Freud ilustra seu lento e difícil processo de compreensão da participação dos afetos na construção do conhecimento. No início, embora tendo compreendido desde cedo o papel decisivo dos afetos na etiologia do sofrimento psíquico, Freud (1895/1994) tentou inserir sua produção teórica nos moldes do conhecimento científico, na sua época o único considerado válido. Sua primeira tentativa nesse campo fracassou com o “Projeto de uma psicologia”, no qual tentou “apresentar processos psíquicos como estados quantitativamente comandados de umas partes materiais comprováveis” (Freud, 1895/1994, p. 339). A correspondência com Fliess mostra em detalhes os caminhos seguidos por Freud, assim como os impasses que encontrou na sua tentativa de obedecer os pressupostos materialistas que sustentavam as pretensões da ciência moderna de monopolizar os processos de conhecimento. No momento seguinte, Freud empreende dois movimentos teóricos diferentes. Por um lado, aprofunda-se na tentativa de compreensão do sentido dos sonhos, abandona o terreno da “ciência estrita” (correspondência de Freud para Fliess, 1897-1904, em Masson, 1985), e reconhece progressivamente a participação do próprio inconsciente no processo de conhecimento. Todo esse processo está bem documentado na correspondência de Freud, tanto na já citada correspondência com Fliess (Masson, 1985, pp. 250 e 320) como na dirigida a outros interlocutores. Assim, em uma carta de 1907 escreve para Jung: “Vejo que o senhor anda a encarar o trabalho como eu, deixando o caminho óbvio para seguir sua própria intuição. Este é a meu ver o procedimento mais correto; para o nosso próprio espanto, todas as voltas que damos revelam-se mais tarde absolutamente lógicas”, escreve em correspondência a Jung (Freud & Jung, 1976, p. 416). Na obra publicada por Freud, esta participação do inconsciente na apreensão do real é insistentemente referida não apenas com a

repetida alusão ao “saber dos poetas”, entendida como a capacidade de colher “do turbilhão de seus próprios sentimentos as intelecções mais profundas” (Freud, 1930/1994, pp. 128-129), mas também como fundamental no seu próprio trabalho teórico. Desde cedo, portanto, Freud percebeu “o primado da afetividade” nos processos de conhecimento. Não abandonou, contudo, os pressupostos modernos sobre o conhecimento, que continuou sustentando, tanto em alguns de seus textos, mas inseridos no paradigma moderno, quanto e sobretudo na construção de sua metapsicologia. O duplo e contraditório movimento teórico de Freud, acima mencionado, criou as bases de uma tensa relação entre a experiência psicanalítica e a elaboração metapsicológica dessa experiência. A provisoriação das construções metapsicológicas, sempre enfatizada por Freud, é consequência dessa tensão, que se constituiu em um fator central do processo de formulação e reformulação da teoria psicanalítica. A atitude winniciottiana com referência à metapsicologia – seu afastamento relativamente a ela – deve ser compreendida no bojo desse processo, caracterizando por parte do autor inglês a procura por superar a camisa de força imposta pelos pressupostos modernos.

Na contemporaneidade, considerar o conhecimento discursivo como uma construção pertinente – em oposição a pensá-lo uma representação verdadeira do real – é dominante. O próprio Freud sustenta essa perspectiva epistemológica na sua última formulação sobre a questão, inserida no seu texto inconcluso “Esboço da Psicanálise” (Freud, 1940/1994). Este quase consenso não impede, entretanto, que aspectos importantes da crença abandonada continuem sendo implicitamente aceitos, constituindo-se em um obstáculo para o aprofundamento teórico. Convém então questioná-los, mesmo que brevemente. Um deles é o pressuposto de homogeneidade do Ser que fundamenta as pretensões monopolistas da crença científica. Como é sabido, a hegemonia alcançada pelo pensamento racionalista e positivista até inícios do século XX foi fortemente impulsionada pela aplicação das ciências modernas da natureza ao processo produtivo, viabilizando a profunda transformação econômica, social e cultural operada pela sociedade industrial. Esse contexto “naturalizou” uma concepção segundo a qual a Natureza possuiria, homogeneamente, uma ordem lógica racional expressa em leis naturais apreensíveis pela razão lógica. Sendo determinista, esta ordem suprimia, na sua concepção da natureza, a possibilidade de criação. Na própria atividade cultural a criação não seria senão a expressão da necessidade, no sentido que Engels afirmava ser a liberdade a consciência da necessidade. Sustentando-se no sucesso obtido pela física newtoniana para manipular a parte do ser que Castoriadis denomina “primeiro estrato natural” (Castoriadis, 1973), a modernidade postulou que a ordem lógico-racional caracterizava todo o existente, que seria assim homogêneo e acessível para a razão lógica. A heterogeneidade do ser – sua complexidade – foi, nesta

perspectiva, substituída pela homogeneidade. A concepção da Natureza construída pela cultura moderna exclui assim qualquer possibilidade de existirem modalidades do ser que não possuam a forma lógico-racional que a própria cultura projeta na natureza. Como consequência, a modalidade de conhecimento construída para lidar com o “primeiro estrato natural” – a ciência moderna – passa neste contexto a ser considerada a única forma válida de conhecimento. Assim, o pressuposto ontológico de uma natureza homogeneamente submetida à organização lógica racional se articula com uma epistemologia excludente de toda modalidade de saber diferente do conhecimento científico. O conhecimento científico é parte central de uma cultura, que é produto do esforço deliberado de impor projetos humanos sobre a natureza. A subordinação dos processos de conhecimento da vida psíquica e emocional individual e social a essa mesma lógica reforça essa perspectiva. O cerne da crise de civilização que atravessamos reside largamente nessa escolha.

Essa concepção nutriu a arrogância do projeto iluminista, para o qual a apropriação do conhecimento do real na sua totalidade constituía um objetivo possível e desejável. Ela teve também grande influência sobre a construção das denominadas ciências sociais e humanas, forçando-as a trabalhar sobre conceitos construídos pelas ciências da natureza para lidar com seus próprios objetos. Na psicanálise freudiana esta influência é evidente. Freud pensa sua experiência no contexto de uma perspectiva dualista, separando natureza e cultura e postulando entre elas uma relação de conflito e dominação. Muitos de seus principais conceitos – como o do princípio de prazer – foram construídos com instrumental “tomado de empréstimo” da física moderna (Freud, 1915/1994). Os exemplos poderiam ser multiplicados. Em outro texto tratei da questão exemplificando com o princípio de prazer, ao qual Freud se viu finalmente obrigado a reconhecer uma “qualidade”, destruindo assim as bases mesmas de seu modelo maquinário e do próprio conceito (Freud, 1924/1994). A consideração destas questões enaltece certamente o gênio de Freud. É realmente admirável que, com um instrumental tão precário, ele tenha sido capaz de criar um conhecimento sobre um “objeto” desconhecido e totalmente heterogêneo com a realidade admitida pela “ciência”. Esse reconhecimento, contudo, não deve ocultar a necessidade imperiosa de proceder à crítica desse instrumental teórico, no esforço de continuar construindo conhecimentos que permitam lidar mais eficientemente com a complexidade da vida psíquica.

A crítica da concepção da origem da ética postulada por Freud, tributária do modelo de dominação da modernidade, constitui um importante aspecto desse esforço necessário. Ele exige questionar a concepção ontológica mais fundamental de Freud, a saber, o dualismo que diferencia e opõe natureza e cultura, pensando a primeira como uma máquina e a segunda, como fruto da atividade

racional. A distinção ontológica entre natureza e cultura, tal como elaborada pelo pensamento moderno, não é sustentável (Flusser, 2011, p. 9). A natureza que vemos é um produto da cultura. E a cultura que a produz é naturalizada e reificada, a ponto de aprisionar o pensamento reflexivo. Vale a pena se deter nestas considerações. A natureza que vemos é um produto da cultura na medida em que, ao construir um conhecimento sobre aspectos do real, lhe damos uma forma. A modernidade fez isso projetando sobre o conjunto da natureza o modelo maquínico. Esse modelo, é claro, foi motivado por uma intenção, a de conhecer as relações de causa eficiente vigentes na natureza para poder dominá-la. Ao mesmo tempo, ao atribuir à essência da natureza uma forma lógico-racional, universalizando o domínio da determinação, limitou e reificou o pensamento. No contexto tornado possível pelo desencantamento do mundo, a modernidade foi construída mediante práticas e ideias desenvolvidas na Europa a partir do século XVII. O imperativo de racionalização de todas as esferas do real impulsionou a criação de um sistema de representações que interpreta a realidade física e humana com os conceitos da mecânica clássica, cujo cenário é uma concepção dualista que introduz a distinção substancial entre extensão e movimento (Chauí, 2011, p. 11). Essa concepção ignorou a identidade da natureza, privando-a de todo sentido e dinâmica criativa e supondo-a inteiramente prisioneira de leis de determinação rigorosa e conhecível. A funcionalidade desta concepção com a intencionalidade que guiou o projeto moderno, isto é, a dominação da natureza, é evidente. Nesse cenário de onipotência racional, onde tudo é regido por leis racionais conhecíveis, não tinha obviamente lugar para o mistério. Se lebrarmos que mistério significa aquilo que não é apreensível pela razão, salta aos olhos a mutilação que esta concepção moderna impôs sobre a concepção do próprio ser humano. Reduzindo nosso corpo a uma máquina e o psiquismo à consciência racional, a ciência moderna desconhece a capacidade de apreensão e registro de sentido próprios dessas dimensões do humano, assim como desconhece sua capacidade relacional. Esta capacidade não foi ignorada por Freud, embora ela colidisse com os pressupostos modernos que incorporara na sua metapsicologia. A teorização de experiências mais próximas da clínica, dentre os quais convém lembrar a problemática das identificações e, de maneira particular, da identificação primária, mostra a sensibilidade que o fundador da psicanálise manteve nesse campo. Ele exprime esse movimento teórico fundamental em um enunciado tão fundamental quanto precariamente elaborado, ao que designou como o “primado da afetividade” (Freud, 1926/1994). Winnicott aprofundou enormemente essa problemática, mostrando que os alicerces da construção da subjetividade são indissociáveis da apreensão fundamental do outro e pelo outro por meio da comunicação corporal e emocional. Sem esta capacidade de apreensão seria impossível sustentar a rica compreensão elaborada por Winnicott

na sua teoria do desenvolvimento emocional primitivo. O contato humano mais radical com a natureza e com a própria natureza humana é sentido antes de ser pensado, procede conforme o processo primário e não conforme o secundário, evocando uma afirmação central no pensamento de Rousseau, que enfatiza ter aprendido a sentir antes de ter aprendido a pensar. É oportuno lembrar que o oposto à concepção arrogante do racionalismo moderno não é necessariamente o irracionalismo, mas o reconhecimento do pluralismo epistemológico, adequado à heterogeneidade das formas de ser do real. A modernidade e sua recuperação da transcendência mediante a postulação de uma ordem racional homogênea não substituiu o paradigma medieval, já contestado anteriormente pelo pensamento renascentista. Este, ao mesmo tempo em que desenvolveu os primeiros fundamentos do pensamento científico e racional, desenvolveu outras modalidades de experiência e formas de lidar com o real (Negri & Hartd, 2001). Ao projetar sobre a natureza seu projeto de dominação, a modernidade limitou a concepção do próprio conhecimento, afastando-se assim radicalmente o pluralismo epistemológico do renascimento.

### **1. A concepção antropológica da modernidade e sua influência sobre a teoria freudiana**

A concepção antropológica da modernidade nos interessa sobremaneira porque inspirou largamente a concepção freudiana, inspiração evidente não apenas na adoção do instrumental teórico-fisicalista, mas também pela conservação de importantes pressupostos do paradigma moderno. Essa concepção moderna pensa o ser humano a partir de um individualismo radical e de um relacionamento social caracterizado centralmente pelo conflito. A modalidade hegemônica desta concepção, representada exemplarmente por Thomas Hobbes, sustentou a inevitabilidade do Estado autoritário e da repressão social como condição necessária para a vida civilizada (Hobbes, 1974, p. 19). Assim, a perspectiva da dominação, que no paradigma moderno define as relações com a natureza, se alarga para incluir o domínio, por uma instância transcendente e racional, da sociedade e dos homens. É importante lembrar que, se de um lado as descobertas freudianas caracterizam uma contestação radical dos pressupostos antropológicos da modernidade, de outro esses pressupostos continuam constituindo o arcabouço da construção metapsicológica freudiana. Esta contradição evidente reflete a tensão existente na obra freudiana entre a teoria, que é quase uma transcrição da experiência, como denomina Freud aos conceitos criados por ele para designar suas descobertas, daquela outra, de maior nível de abstração, que constitui a metapsicologia. Segundo Castoriadis, as descobertas efetuadas pela teoria próxima da clínica questionam muito mais a ordem lógica e ontológica da sociedade do que sua ordem moral (Castoriadis, 1973, p. 374) entrando assim, inevitavelmente, em rota de colisão com

as categorias metapsicológicas organizadas a partir dos pressupostos modernos. Embora evidente, a compreensão dessa incompatibilidade por Freud foi lenta, progressiva e incompleta, um fator fundamental na gênese das reformulações metapsicológicas. É preciso lembrar neste ponto que Freud fora formado na aceitação não questionada dos pressupostos paradigmáticos da modernidade, permanecendo fiel a eles, em aspectos importantes, até o final de sua obra. E ainda, na construção da metapsicologia, ao “tomar empréstimos das ciências próximas” (Freud, 1915/1994), importou ao mesmo tempo os pressupostos paradigmáticos que sustentaram a construção dessas “ciências próximas”. A severa limitação que a aceitação das categorias metapsicológicas impunha à teorização da experiência psicanalítica foi a razão fundamental que levou Winnicott a se afastar da metapsicologia freudiana, afirmando, em correspondência para Anna Freud, acreditar que ditas categorias “podem fornecer uma aparência de compreensão onde tal compreensão não existe” (Winnicott, 1987b/s/d, p. 51). Com esse afastamento, Winnicott abriu para sua reflexão um leque muito maior que o permitido pelas crenças que sustentavam o paradigma moderno. Utilizo o termo crenças para sublinhar que os pressupostos ontológicos, epistemológicos e antropológicos da modernidade não constituem o resultado de processos de conhecimento, mas pressupostos a partir dos quais o conhecimento foi organizado e limitado. O imaginário moderno projetou sobre a realidade sua concepção maquinica e seu racionalismo lógico, aprisionando a complexidade da vida nos estreitos limites dessa perspectiva. Retomando a tradição ontológica do racionalismo grego, limitou o ser ao determinado, negando a existência mesma do não determinado (Castoriadis, 1973). Fundamentado nessa crença, e tendo feito a experiência de que alguns setores do mundo material apresentavam uma dinâmica redutível à lógica causal, o imaginário moderno projetou dito modelo sobre a totalidade do real, incluindo nisso o próprio homem. Foi no interior desses limites que Hobbes – um dos mais influentes formuladores do imaginário moderno – pensou a experiência humana. Seu ponto de partida foi o individualismo extremo, na qual o outro é focalizado basicamente na perspectiva do conflito. Seu movimento teórico fundamental foi substituir uma concepção qualitativa da natureza por uma física estritamente mecanicista. Nesta concepção, a causa não antecede apenas cronologicamente o efeito, mas também necessária e logicamente. Não há efeito algum sem causa, e se há um efeito é porque houve uma causa. Nessa ótica, a ideia de uma “causa final”, para recuperar um conceito aristotélico, é totalmente excluída. É relevante frisar este aspecto na medida em que a teoria winniciotiana do desenvolvimento emocional se apoia na concepção de tendências da natureza, que não podem ser consideradas determinações, na medida em que seu efetivo vir a ser (sua atualização como criação) depende de um ambiente favorecedor, mas que caracterizam

inequivocamente um movimento em direção a finalidades. A realização desta dinâmica natural é tão importante na concepção de Winnicott, que ele é considerada indissociável do sentido da vida. Como é evidente, a teoria winniciotiana rompe frontalmente com o modelo que reduz a natureza a uma máquina, pensando-a como um organismo vivo, dotado de autopoesis. O modelo maquínico, obviamente, só pode levar em conta a causa eficiente, ao contrário do modelo vitalista, no qual a “causa final” designa a dinâmica da vida natural.

Voltando à concepção antropológica construída por Hobbes, é importante salientar que seu pressuposto fundamental, neste campo, sustenta que o homem, tal como tudo o que integra o real, é regido pela causalidade e pelas leis da física. Na sua concepção antropológica também intervém um aspecto profundamente enraizado na cultura judeu-cristã: o mal originário, o pecado original. Segundo Hobbes, o ser humano é basicamente um ser passional, que tenderia a agir sem limites – e, portanto, violentamente –, no intuito de satisfazer seus objetivos. Não há lugar para a compaixão nesse homem natural, pensado por Hobbes como radicalmente egoísta, comportando-se com seus semelhantes como uma fera agressiva (“*homo homini lupus*”). Também não há lugar para a transformação, uma vez que essa forma de ser do animal humano é regida por leis naturais tão rígidas e determinantes quanto as da física. J. J. Rousseau contestou esta perspectiva que impunha o determinismo e excluía a criação e, portanto, a história. Na sua concepção antropológica, o pensador genebrino outorgava um lugar central à compaixão, privilegiando o sentir ao pensar, atribuía ao respeito pelo movimento espontâneo da vida a emergência desse sentimento, que com o “amor de si” – que diferenciava do amor-próprio – compunha a dinâmica do homem natural (Rousseau, 1973). Como sinalizado acima, não há, no pensamento de Hobbes, lugar para a compaixão, sendo as relações sociais pensadas por ele no registro da hostilidade e do medo. Esta é sem dúvida uma diferença significativa entre o pensamento de Hobbes e o de Freud, na medida em que este faz conviver a pulsão de morte e agressão com a pulsão erótica ou de vida. Todavia, o fundador da psicanálise não acreditava na emergência espontânea da compaixão em crianças acolhidas amorosamente – como sustentam Rousseau e Winnicott –, considerando que os padrões éticos precisavam ser implantados em cada sujeito por meio da introjeção do superego, única forma pela qual a convivência social pacífica é possível. A introjeção do superego, escreve Freud, “é um patrimônio psicológico da cultura de supremo valor. As pessoas em que ela se consuma se transformam de inimigos da cultura em portadores dela” (Freud, 1927/1994, p. 10). A reivindicação de Eros também não é suficiente para afastar da concepção freudiana o pessimismo radical que caracteriza o discurso de Hobbes. O pessimismo freudiano se explicita na sua afirmação da inevitabilidade do mal-estar social e da

impossibilidade da felicidade (Freud, 1930/1994), bem como na sua concepção da repressão como condição constitutiva da vida social. Dito pessimismo se sustenta também na afirmação do determinismo e da imodificabilidade da natureza e na consequente negação da historicidade. Freud é explícito sobre esta questão. Ao levar em conta as pulsões de morte e de vida, as considera “um bloco da natureza invencível, desta vez na nossa própria constituição psíquica” (Freud, 1930/1994, p. 83). Para o fundador da psicanálise, inequivocamente, o mal-estar social era, inevitavelmente, uma característica de toda e qualquer sociedade humana.

O objetivo da reflexão hobbesiana era descobrir como o animal humano poderia ser socializado, como fazer para que um ser radicalmente egoísta e imodificável, movido pelas suas paixões, aceitasse limitar a satisfação destas e viver em sociedade submetido a leis. Hobbes acha inútil opor-se às paixões, mas pensa ser possível agenciá-las. Na sua concepção, a passagem do homem natural ao homem vivendo em sociedade é presidida pela paixão do medo. Assim, o contrato social que ele imagina é produto da livre determinação, mobilizada pelo medo. Esse processo cria ao mesmo tempo a vida social e o poder que irá oprimi-la e dominá-la. No seu modelo, o poder é monopolizado por uma instância transcendente à sociedade, e o fato de esse poder opressor ter sido criado pela vontade livre dos indivíduos exprime a ação da razão humana. Movidos pela paixão do medo à morte em uma interminável guerra de todos contra todos, os homens escolheram racionalmente sacrificar sua liberdade para criarem um poder invencível, capaz de garantir a segurança de todos. Com a arrogância própria da época, Hobbes afirmava ser ele o primeiro cientista da história, pois todos os seus antecessores – incluindo Aristóteles e Bodin – não haviam desenvolvido um pensamento científico. Sua ambição declarada era alcançar um conhecimento sobre o social que atingisse a certeza do raciocínio matemático. Pensava a sociedade como a soma de individualidades desejantes, cuja natureza radicalmente egoísta e predatória tornava inevitável outorgar um lugar central à repressão. Conforme mencionado anteriormente, o papel que Freud atribui a Eros na sua concepção introduz um importante elemento de diferenciação relativamente ao pensamento hobbesiano. A interferência de Eros, todavia, é insuficiente para diminuir o papel central que Freud também outorga à repressão. Apenas o torna mais sofisticado. Na concepção freudiana, ao confrontar-se com a pulsão destrutiva, Eros participa inevitavelmente da geração do sentimento de culpa, balizando o processo de introjeção da autoridade repressora por meio da diferenciação do superego. Como é sabido, Freud ilustrava este processo servindo-se da metáfora da ocupação militar de uma cidade inimiga ocupada (Freud, 1930/1994). Winnicott assinalava que o conceito de pulsão de morte inseria na teoria psicanalítica a crença judeu-cristã sobre o pecado original, poupando-se, ao fazê-lo,

de ter que lidar com o papel do ambiente (Winnicott, 1971g/1975, p. 102). Como é óbvio, Winnicott não ignorava a existência do ódio na vida social e no comportamento humano. Parte do que pensou e escreveu o fez sobre a constante ameaça das bombas nazistas. A questão não é a da existência ou não de comportamentos agressivos, mas de como compreendê-los. Rejeitando o determinismo moderno, Winnicott pensa esses comportamentos no bojo do complexo e rico processo de emergência da subjetividade humana, descobrindo na sua extensa experiência, as potencialidades humanas e as práticas sociais capazes de gerar subjetividades diferentes, não submetidas à dinâmica implacável do individualismo e do egocentrismo.

A “epistemologia oficial” de Freud – exposta em textos como *Em torno de uma cosmovisão* (Freud, 1932/1994) – colide com a experiência que o levou a criar a psicanálise. Dita “epistemologia oficial”, que reproduz a concepção cunhada pelo paradigma moderno, é incompatível com os procedimentos inventados e seguidos pelo próprio Freud no seu processo de descobertas. Na prática clínica, como se sabe, tanto na atividade do analisando quanto na do analista, o papel do psiquismo inconsciente é fundamental. No analisando, mediante a técnica da associação livre, que consiste, em essência, no abandono do pensamento dirigido, substituído pelo que Freud designou como processo primário (Freud, 1900/1986 e 1911/1994). No analista, a primazia da atividade inconsciente é confiada à “atenção livremente flutuante”, na qual o analista se abandona “à sua própria atividade mental inconsciente”, evitando no possível a reflexão e a formação de expectativas conscientes, não pretendendo registrar particularmente na sua memória nada do escutado. Assim – acrescenta Freud – “capturaria o inconsciente do paciente com o seu próprio inconsciente” (Freud, 1923/1994, p. 235). A participação da atividade inconsciente e da vida emocional nestes processos centrais da experiência clínica – que é também, convém lembrar, uma experiência de conhecimento – afasta dita experiência da concepção dos processos de conhecimento concebidos pela modernidade. Nestes o cenário é definido pelo dualismo e pelo afastamento de sujeito e objeto de conhecimento, em um processo organizado com a intenção de conhecer para dominar. A experiência psicanalítica, por sua vez, é organizada para “ouvir” o paciente, adotando para isso uma postura não diretiva. Se a modernidade projeta um modelo sobre a vida, deturpando o processo real e fazendo “os mapas virarem referência da paisagem”, como escreve Flusser (2011), a experiência psicanalítica caracteriza uma forma de conhecer mais próxima do “saber dos poetas” de que falava Freud, isto é, de uma capacidade de compreender profundamente “desde dentro”. Nesse processo o “sujeito de conhecimento” – isso é o ego do analista – fica deslocado até o momento posterior no qual, refletindo sobre sua experiência, poderá construir teorias sobre o que estas experiências permitiriam compreender (Freud, 1930/1994,

p. 128). O primeiro momento é de um saber intuitivo, que precede a formação de representações, estando por isso mesmo grávido de muitas representações ainda não formadas (Bérgson, 1989). A formação da representação supõe a separação do sujeito no tocante à “coisa”, tornada “objeto de conhecimento” pela atividade organizativa do ego. Já a “apreensão direta e imediata” (Freud, 1923/1994, p. 33) não supõe essa atividade, mas constitui uma expressão da atividade inconsciente. Isto caracteriza uma relação pré-reflexiva com o real, sustentada em experiências emocionais e corporais, capazes de gerar uma compreensão que não é da ordem do entendimento. Devemos a Einstein uma das melhores descrições deste processo. Explicitando seu processo de trabalho, ele escreve:

As palavras e a linguagem, na sua expressão oral ou escrita, não parecem desempenhar papel algum no mecanismo de meu pensamento. As entidades psíquicas que servem como elementos de pensamento são certos signos e imagens, mais ou menos claros, que se podem reproduzir e combinar “voluntariamente” [...] Tomado do ponto de vista psicológico, este jogo combinatório é a *característica principal do pensamento produtivo*, antes que se estabeleça um vínculo qualquer com uma construção lógica em palavras ou outros signos comunicáveis aos demais. Os elementos mencionados precedentemente são, no meu caso, de tipo visual e, em algumas pessoas, são musculares. Apenas numa segunda etapa as palavras ou outros signos convencionais devem ser desenterrados com dificuldade, quando o jogo de associações já se estabeleceu suficientemente e pode ser reproduzido à vontade. (Laborde-Nottale, pp. 158-159)

Quando o processo de apreensão acima descrito acontece entre seres humanos, o denominamos de empático. Na opinião de Freud, a empatia desempenha o principal papel “na compreensão do ego alheio” (Freud, 1921/1994, p. 103). A capacidade do inconsciente para operar a apreensão direta era inquestionável para Freud. Além dos exemplos acima mencionados, ele a sustentou enfaticamente no artigo *O inconsciente* (Freud, 1915/1986 p. 191), defendendo a “existência indubitável” da comunicação entre inconscientes.

Postular modalidades de apreensão que operam conforme o processo primário significa transformar e enriquecer profundamente a concepção dos processos de conhecimento. A superação do monopólio atribuído pela modernidade à representação exige ultrapassar o dualismo. No modelo dualista, o homem é pensado como a justaposição de duas substâncias diferentes. Uma delas, a res extensa (o corpo), supostamente compartilha das características gerais projetadas na natureza pelo pensamento moderno, sendo considerado em consequência incapaz de qualquer dimensão de sentido. À outra substância, *o cogito* – o pensamento consciente –, o modelo dualista atribui o monopólio do

psiquismo, fazendo dele o fator diferenciador do humano. Nesse contexto, a representação do real no psiquismo é considerada a única forma de acesso humano ao real. Com efeito, sendo substancialmente diferente da extensão, *o cogito* não poderia apreendê-la de maneira direta. Aquilo que pertencia à res extensa deveria ser traduzido na linguagem do cogito, tornando imprescindível a mediação da representação. Uma importante consequência desta maneira de pensar foi a assimilação do sentido ao significado. Nessa perspectiva o corpo é totalmente incapaz de apreensão, registro e comunicação de sentido, e a natureza nada tem a ver com a emergência da ética, cuja problemática é indissociável da problemática dos sentidos e dos afetos. Como se verá, na concepção da emergência da ética na experiência humana, Freud ficou, pelo fundamental, prisioneiro da concepção moderna. O mesmo deve ser dito no que se refere ao que aqui estou denominando “epistemologia oficial de Freud (Freud, 1927/1994 e 1932/1994). Nesses textos suas afirmações sobre a ciência e a exclusividade da atividade racional nos processos de conhecimento desautorizam o próprio empreendimento freudiano e os processos pelos quais realizou suas descobertas e elaborou a teoria psicanalítica. É quiçá, por isso, como escreve Castoriadis, que esse texto de 1927 raramente é citado. Esta atitude não parece prudente. A fecundidade da experiência e da teoria psicanalíticas depende da capacidade que tenhamos em diferenciar as descobertas fundamentais realizadas por Freud, e depois por outros, da elaboração metapsicológica dessas descobertas.

A ultrapassagem do dualismo e da teoria das duas substâncias permitiu superar esse monopólio outorgado à representação, recuperando as formas de apreensão “diretas e imediatas” para utilizar a expressão com a qual Freud caracterizou o processo de identificação primária. Estas formas de apreensão constituem o núcleo de modalidades de conhecimento diferentes da construída pela ciência moderna, sustentando a construção de conhecimentos compreensivos – em vez de explicativos. Nos processos compreensivos o sujeito de conhecimento não se situa fora e acima da experiência, impondo-lhe seus pressupostos e crenças, mas dentro dela, tornando possível a intuição, vivência afetiva indissociável do corpo. Os saberes compreensivos são os saberes possíveis sobre aspectos da realidade heterogêneos com a ciência moderna e portanto inacessíveis para esta. Não se trata certamente do saber claro e distinto do cartesianismo, mas de saberes capazes de formular “hipóteses que funcionam”, como gostava de dizer Winnicott. Essa modalidade de conhecimento teve um papel protagônico na formulação da teoria do desenvolvimento emocional primitivo, tornando possível compreender a complexa relação do ser humano com a natureza e com a criatividade, sustentando uma concepção capaz de incluir tanto a radical inserção do homem na natureza quanto a centralidade nele e para ele dos processos de criação. É esse contexto que sustenta os conceitos

winnicottianos de “psicossoma” e de “tendências naturais”, e é nele que convém compreender as críticas formuladas por Winnicott aos conceitos de narcisismo primário e de determinismo, bem como ao modelo dualista e conflitivo elaborado por Freud.

## 2. Winnicott e a emergência do sentimento ético

Afirmei no início deste artigo que o pensamento de Winnicott sobre a emergência do sentimento ético é indissociável da maneira como pensa a inserção do homem na natureza. O conceito de “tendências”, elaborado por ele, exprime a concepção de uma natureza viva e autopoietica, aberta à história nos avatares da vida de cada sujeito singular. Em cada história individual a participação do ambiente é central. É a este que cabe, no processo construção do narcisismo do sujeito, a responsabilidade fundamental para a atualização das tendências ou, no sentido oposto, de sua frustração. A compreensão desse processo de emergência da subjetividade levou Winnicott a rejeitar o conceito de narcisismo primário,<sup>4</sup> conservando o termo para designar a diáde inicial, composta pelo bebê e sua mãe. A totalidade do processo de diferenciação do bebê humano relativamente a sua mãe, a experiência da dependência absoluta e sua lenta substituição pela dependência relativa, o desenvolvimento dos processos de integração, personalização e realização, a experiência de “legítima” onipotência e a posterior e necessária experiência da falha materna, o papel central das emoções e da apreensão inconsciente em todo esse processo, tudo isso constitui o contexto do qual surge a concepção winnicottiana sobre a emergência do sentimento ético. O “nascimento psíquico” não coincide nessa perspectiva com o nascimento físico. A concepção inicial do ser humano como psicossoma, ultrapassando o dualismo cartesiano, permite pensar o papel central da fantasia não apenas na construção de cada subjetividade, mas da própria realidade. Nesta perspectiva, a característica mais radical do humano é a capacidade de fantasiar, matriz do psiquismo e cerne dos processos criativos. Como se vê, a rejeição do narcisismo primário e o dualismo corpo/*psyque* por Winnicott se insere em um contexto que subverte radicalmente as bases da concepção antropológica da modernidade, nesses aspectos fundamentais encampada por Freud.

No cenário de conflito que preside a concepção freudiana – entre a natureza e a cultura, a paixão e a razão, o indivíduo e a sociedade – não há espaço para a felicidade. Prisioneiro da concepção moderna, Freud tenta pensar a felicidade utilizando o conceito de “princípio de prazer”, de inequívoca

<sup>4</sup> A discussão aprofundada da concepção freudiana sobre o narcisismo primário exige um espaço bem maior do que disponho nestas páginas. Freud considerou outras hipóteses para o alocamento inicial da libido (Balint, 1971). Entretanto, não apenas a tese do narcisismo primário se tornou dominante no ensino oficial da psicanálise, como ela é central na construção de Freud, que pensa a relação do indivíduo e a sociedade em termos de conflito e repressão

origem fiscalista. Prisioneiro igualmente do determinismo essencialista adotado na sua segunda teoria pulsional, Freud pensa o conflito pulsional como insuperável, tornando inevitável o sentimento de culpa e o mal-estar na vida social. Conclui assim que “a felicidade não está contida nos planos de criação” (Freud, 1930/1994). Esta conclusão do fundador da psicanálise parece evidente no contexto em que a pulsão de morte e destruição constitui o pano de fundo das relações humanas, gerando no seu inevitável embate com a pulsão erótica, um sentimento de culpa insuperável. Insuperável na medida em que produto de causas naturais imodificáveis. O determinismo atribuído por Freud às pulsões não permite de fato pensar a vida social e individual sem imputar ao sentimento de culpa e à repressão um papel tão fundamental como inevitável. Esta é a tese central de *O mal-estar na cultura*, obra na qual Freud expõe o profundo pessimismo de sua concepção teórica. A ferramenta utilizada por Freud para pensar estas questões – o princípio de prazer – se insere nesse contexto. Construído a partir da física newtoniana, este princípio tinha como objetivo pensar a questão do prazer e do desprazer humano, atribuído, em uma simplificação mais do que evidente, a processos de carga e de descarga. Não disponho neste artigo de espaço para desenvolver os meandros de construção deste conceito, tão importante como inadequado e insuficiente. Basta lembrar que Freud vinculou sua gênese à sua experiência com as “neuroses atuais”, cuja etiologia conferia a um excesso desprazeroso de excitação sexual não descarregada. E ainda que o próprio Freud reconheceu sua insuficiência, ao constatar que sem incorporar uma dimensão qualitativa o princípio de prazer era incapaz de lidar com a problemática do erotismo (Freud, 1924/1994).

Estas questões podem ser pensadas de maneira radicalmente diferente no interior de perspectivas que, como a de Winnicott, abandonam radicalmente a concepção do dualismo corpo/psiquismo e a concepção do conflito insuperável entre indivíduo e sociedade, bem como o conceito de narcisismo primário. O abandono do “princípio de prazer” como ferramenta apropriada para pensar a questão da felicidade permite pensá-la na perspectiva de um ser humano mais integrado em si mesmo, por meio da revalorização e reconhecimento das emoções; mais integrado com os outros, introduzidos no cerne dos processos de constituição da subjetividade; e mais integrado com a natureza, na qual está radicalmente inserido e em cujos processos lhe cabe atualizar criativamente suas tendências. A questão da felicidade é indissociável da questão do sentido da vida. Para o autor inglês os sentidos mais fundamentais da vida, o sentimento de continuidade na existência”, o sentimento de que “a vida vale a pena de ser vivida”, ou ainda que a morte pode ser vivenciada como a derradeira expressão da saúde, só podem ser atingidos quando o sujeito atualiza criativamente suas tendências naturais, o que por sua vez exige a participação amorosa do ambiente, que acolhe e

sustenta, permitindo o fluir da espontaneidade da vida. Esta dimensão constitutiva da experiência – que Winnicott pesquisa nos seus estudos sobre o desenvolvimento emocional primitivo – possui uma dinâmica centrada no erotismo e na espontaneidade. Este processo não deve confundir-se com o processo estudado pela psicanálise ortodoxa, centrado no movimento pulsional e sua procura de satisfação. Winnicott foi enfático em afirmar que não conseguia ver no processo que ele descreve nenhuma participação fundamental do conflito pulsional (Winnicott, 1971g/1975, p. 113). A questão fundamental nesse processo não é o desejo, mas a necessidade. Se considerássemos como exemplo as importantíssimas questões vinculadas à alimentação, pode-se afirmar que as consequências psíquicas da falta de atendimento dessa necessidade vital não seriam da ordem da frustração de um desejo, mas de uma ruptura no processo de constituição egoica. Essa ruptura é capaz de barrar o desenvolvimento de outra necessidade vital, a de experimentar a vivência do acolhimento e da fantasia de onipotência que este é capaz de propiciar. É capaz ainda de obstaculizar a convergência do erotismo e da motilidade, pavimentando o caminho para a transformação da agressividade em agressão. Como consequência, a ruptura afeta a capacidade do viver espontâneo e criativo. O que está em jogo nesses processos básicos e iniciais não é a satisfação ou frustração de uma pulsão, mas o processo de construção do narcisismo do bebê. Esta diferenciação entre os processos de desenvolvimento pulsional estudados pela psicanálise ortodoxa e o processo de desenvolvimento emocional primitivo estudado por Winnicott torna inadequado denominar de pré-edipiano o período da vida que precede a emergência do complexo de Édipo. A aplicação ao estudo deste período inicial de ferramentas teóricas forjadas para lidar com a experiência das neuroses de transferência transporta para as fases iniciais do desenvolvimento emocional primitivo a centralidade de relações conflitivas entre pessoais totais e de experiências pulsionais de satisfação alheias a essa fase de construção do narcisismo. Questões vinculadas aos conceitos de conflito, castração, repressão, não são centrais nas experiências de constituição subjetiva da fase mais primitiva do desenvolvimento emocional. Esse período é não edipiano, possuindo outro cenário, outro processo e outra dinâmica. Sua importância é de tal ordem que um insucesso radical nesta fase inicial pode impedir o acesso do indivíduo ao drama edipiano.

Na ótica winnictina os sentidos mais fundamentais da vida não emergem de significados, mas de sentimentos. O sentido dos sentimentos não lhes é transmitido pela significação social. Ele emerge da própria vivência das emoções, da capacidade humana – e de outros mamíferos – de sentir. Imaginar que só a significação linguística é capaz de produzir sentido – isto é, assimilar sentido e significado – constitui uma expressão tardia do dualismo cartesiano e da redução operada por este

sobre a concepção do corpo e da natureza, concebidos segundo a metáfora maquinica. A denominada virada linguística, ao mesmo tempo em que denunciava o essencialismo da teoria iluminista ou representacional da linguagem, transferia para o significante languageiro o monopólio que dita teoria atribuía à representação. A capacidade humana de sentir e de apreender o sentido dos sentimentos precede a capacidade de lidar com significantes, embora esse sentido se exprima na vida social conforme uma específica construção significante. O papel central dos sentimentos e de seu sentido exige ser pensado no contexto de um duplo e indissociável movimento de radical inserção na natureza – toda a problemática da espontaneidade, das tendências e do verdadeiro *self* e na comunidade humana. A inserção radical na comunidade humana não é incompatível, para Winnicott, com a existência de um núcleo pessoal incomunicável, cuja violação ele compara com um estupro. Este núcleo é o cerne virtual do verdadeiro *self*, cuja criação depende das possibilidades que o ambiente propicie à espontaneidade do sujeito.<sup>5</sup> A inserção na comunidade humana, todavia, é uma condição fundamental para a constituição da singularidade do sujeito, sendo o acolhimento erótico condição para sua emergência como sujeito criativo. Assim, da dupla e radical inserção na natureza e na comunidade humana, com respeito pela radical singularidade do *self* e do processo criativo, se desenha uma concepção na qual a ligação do *self* com os outros e com a natureza constitui um cenário muito mais humano para pensar a problemática da felicidade. Muito mais humano que o imaginado por Freud, na qual Eros acabava reduzido a processos de carga e descarga em um espaço definido pelo conflito.

É neste contexto que Winnicott pensa a emergência de um sentimento ético, emergência que tem como condição de possibilidade o acolhimento erótico fornecido pelo ambiente, mas que constitui uma tendência da natureza humana. Postular a existência de uma tendência natural à emergência espontânea do sentimento ético supõe sustentar uma concepção da natureza radicalmente diferente da que contextualiza a produção do conceito de pulsão de morte em Freud. Este tem como chão teórico uma concepção determinística da Natureza, a partir do qual esta é pensada como uma essência imodificável. É verdade que, ao postular qualidades pulsionais diferentes (Eros e pulsão de destruição), Freud se afasta do maquinismo da concepção moderna, fartamente utilizado na sua própria construção teórica. Todavia, não abandona o essencialismo, posto em primeiro plano pela sua

---

<sup>5</sup> Esta concepção do *self* oferece a possibilidade de pensar a subjetividade humana de tal maneira que o respeito pelos direitos individuais pode atingir uma dimensão sequer pensável no contexto do conceito de individualismo. Propicia, ao mesmo tempo, a possibilidade de pensar a inserção humana no coletivo em um nível igualmente inatingível pelo imaginário centrado no indivíduo.

segunda teoria pulsional. Estes fatores são decisivos na fundamentação das conclusões pessimistas de Freud sobre a cultura e a felicidade.

O conceito de tendência cunhado por Winnicott exprime uma abordagem radicalmente diferente. Ela supõe conceber a natureza como um ser vivo, na medida em que se reconhece nela um movimento tendencial – uma tensão (uma intenção?) – em direção a determinados objetivos, por exemplo, o da integração, personalização ou realização ou de emergência do sentimento ético. Freud também se referia a essa “intencionalidade” de algo natural, como quando falava dos objetivos de Eros – se unir – ou da Pulsão de morte (procura de volta ao inorgânico), embora o fizesse de uma maneira teoricamente frousa, isto é, não articulada com sua concepção maquínica da natureza. As tendências, contudo, são só isso, tensões, direcionamentos. Tensão de movimento sem formas definidas, à espera da criatividade humana que requer para operar do encontro do bebê com o outro. Um outro que inicialmente se apaga como outro para tornar possível a emergência do bebê como eu. Que lhe permite tratá-lo como objeto subjetivo para que possa emergir como sujeito objetivo. Esse apagamento do outro como subjetividade, que torna possível para o bebê a “legítima ilusão de onipotência”, é indispensável para que o bebê experimente a experiência de criar. A criatividade de cada sujeito está assim ligada necessariamente, no seu início, com um outro. Winnicott sublinha a importância que atribui ao ambiente escrevendo que “[...] nenhuma afirmação que se refira ao indivíduo como ser isolado pode tocar o problema central da fonte da criatividade” (Winnicott, 1971g/1975, p. 103). Isto é assim porque o processo de criar exige que o viver seja espontâneo, expressão que é do movimento da vida. A atualização criativa das tendências exige assim da participação do outro, fazendo que a própria constituição do sujeito – resultado dessa atualização das tendências – deva ser pensada como originada na intersubjetividade. A participação coconstitutiva do outro resulta, na ótica winnicottiana, de um movimento da própria natureza, que programa as fêmeas de espécie para o que ele denomina preocupação matéria primária. Esta capacidade materna, na qual a percepção inconsciente e amodal é artamente utilizada, reconhece nas relações corporais e afetivas iniciais uma extraordinária capacidade de gerar e apreender sentido. O papel atribuído por Winnicott à atividade inconsciente da mãe e do bebê quiçá ilustre, melhor que qualquer outra manifestação do inconsciente, é a afirmação de Freud segundo a qual o psiquismo inconsciente constituía o psiquismo genuíno (Freud, 1900/1986). Para aqueles que têm dificuldade para pensar as consequências da postulação do inconsciente, tal como a suposta nesta construção winnicottiana, pode ser motivo de reflexão a constatação de que, no caso de mães que lidam inesperadamente com bebês nascidos

prematuramente, a produção de colostro aumenta exponencialmente (Gómez, 2009). O corpo delas “sabe” que seu bebê precisa de uma proteção maior.

A criação do conceito de psicossoma por Winnicott exprime sua rejeição do dualismo cartesiano. Nessa unidade psicossomática o aspecto psíquico é concebido como uma capacidade singular do humano, a capacidade de fantasiar, que sustenta a criatividade humana. Esta capacidade de fantasiar singulariza o ser humano, constituindo sua característica mais específica. Outras características, que no contexto da perspectiva dualista são indicadas como definidoras da singularidade humana, são tributárias desta capacidade original. É o caso da linguagem que, como significante e como código identitário, é uma genuína criação humana, isto é, produto da fantasia. Como é óbvio, esta maneira de pensar a fantasia supõe um afastamento da concepção ontológica da modernidade, de seu realismo e da radical separação entre sujeito e objeto que adota como única estratégia de conhecimento possível. É por inserir-se nessa perspectiva mais contemporânea – compartilhada pela física quântica que a concepção winniciotiana da fantasia diverge da concepção elaborada por Freud. Para este, fantasia era sinônimo de devaneio, ambos os termos indicando uma reação psíquica em face de uma frustração imposta pela realidade objetiva, frustração que a fantasia busca ignorar. Para esta atividade psíquica Winnicott reserva o conceito de devaneio. Embora significativo do ponto de vista do sofrimento psíquico e de seu tratamento, o devaneio possui para Winnicott uma importância menor do que aquela que atribui à fantasia. No devaneio, o sujeito se insurge contra “o princípio de realidade”, resistindo à frustração impingida por este. Na fantasia, o sujeito cria. Essa criação inclui a maneira de ver a realidade<sup>6</sup> e o próprio homem, maneira criada tanto pela atividade fantasiosa do próprio sujeito quanto pelo coletivo no qual está inserido. Assim, Winnicott afirma que sempre lidamos com a realidade objetiva pela mediação de nossas fantasias, de modo que o que diferencia uma pessoa dita “normal” de uma psicótica não é que a primeira aceita viver no mundo objetivo e a segunda o substitui pelas suas fantasias. A diferença seria que a “normal” apreende com a experiência quais são as fantasias que funcionam na realidade compartilhada e quais não funcionam, capacidade que faltaria ao psicótico. Aceitando a limitação, o “normal” preservaria o espaço da fantasia em dois aspectos fundamentais da vida: a religião e a arte.

A rejeição por Winnicott da pulsão de morte, assim como sua maneira de pensar da agressividade, devem ser compreendidas no contexto não essencialista de seu pensamento. A afirmação com que abre seu texto seminal de 1950 sobre a agressividade e o desenvolvimento

<sup>6</sup> Curiosamente, Freud intuiu a mediação da atividade humana na percepção da realidade. Assim, nos primeiros parágrafos de seu texto sobre as pulsões de 1915, ele afirma que a própria observação inicial da realidade já era guiada por uma perspectiva teórica, mesmo que elementar (Freud, 1915/1994).

emocional (Winnicott, 1958b[1950]/2000) assinala não apenas sua posição teórica relativamente ao tema, mas também a importância que atribui à liberdade – e não a repressão – no processo humano e social. “[...] se a sociedade encontra-se em perigo – escreve – não é por causa da agressividade dos homens, mas em consequência da repressão da agressividade pessoal nos indivíduos.” Para ele, o perigo para a vida social não ameaça a partir da maldade original do homem, portador da pulsão de ódio e destruição. Ele ameaça desde a repressão da espontaneidade e criatividade humana.

O essencialismo freudiano deturpou a compreensão dos estágios mais precoces da vida humana, atribuindo ao bebê, desde o começo da vida, características imodificáveis, agressivas e conflitivas. Desconsiderando a historicidade do homem e a participação decisiva do outro (do ambiente) na construção de cada subjetividade, reduziu a complexidade da vida emocional e de suas possibilidades de desenvolvimento à dialética do conflito entre a vida e a morte, cujo cenário é um indivíduo egoísta e conflitivo. Na concepção do fundador, o conflito intrassubjetivo e o conflito intersubjetivo são centrais. Esta severa redução dos aspectos significativos para compreender a via emocional do ser humano teve a virtude de poder conviver – mesmo que precariamente – com o instrumental teórico fisicalista elaborado por Freud. O preço foi, contudo, não apenas o empobrecimento da compreensão da vida emocional, mas a construção de um quadro teórico severamente limitador. “Ao postularem a pulsão de morte [escreve incisivamente Winnicott] Freud e Klein se pouparam do trabalho de aprofundar o conhecimento da participação do ambiente na psicologia dos estágios mais precoces” (Winnicott, 1987b/s/d, p. 82). Continua afirmando que essa posição teórica os leva a desconsiderar as consequências da imaturidade do ego. Julgando tratar-se de uma omissão grave, queixa-se com Joan Riviere (Winnicott, 1987b/s/d, p. 85) de ter, ao falar com Klein a respeito da teoria dela sobre a primeira infância, a impressão de estar falando de cores com um daltônico. A compreensão por Winnicott das descobertas kleinianas se insere nessa perspectiva, marcada pela decisiva participação do ambiente. O “seio bom, escreve, não é uma coisa, é um nome dado a uma técnica”. Dito de outra maneira, é o ambiente que torna possível que o bebê humano vivencie o seio na perspectiva do sentido da bondade. Esta consideração é central para a concepção de Winnicott sobre a emergência do sentimento ético (Winnicott, 1971g/1975, p. 121).

A agressividade humana, na sua concepção, existe desde o início da vida, constituindo uma expressão da força vital (Winnicott, 1958b[1950]/2000, p. 303). Parte do movimento do amor primitivo, a expressão dessa agressividade, é fundamental na medida em que, se ela se perder nesse estágio inicial do desenvolvimento emocional, “ocorre também a perda de uma parte da capacidade de amar, ou seja de relacionar-se com os objetos” (Winnicott, 1958b[1950]/2000, p. 291). O que

significa que a agressividade é expressão do erotismo e sua forma inicial de ser. A imaturidade do bebê, impedindo-lhe perceber o outro como objeto objetivo, faz com que não se sinta concernido pelas consequências de seus atos. Portanto, o ataque ao seio materno, postulado por Klein, e que Winnicott reconhece ter confirmado clinicamente inúmeras vezes, nada tem a ver na sua concepção com a pulsão de morte. Trata-se apenas da expressão do amor primário, não tendo para o bebê nenhum sentido relacionado com o ódio. Não se pode afirmar que, nesse estágio, ele queira “comer a mãe”, na medida em que não teria atingido ainda a maturidade egoica necessária para isso. A agressividade não está organizada a fins de destruição nesse período, sendo valiosa para o indivíduo na medida em que lhe permite experimentar sensação de estar se relacionando (Winnicott, 1958b[1950]/2000, p. 304). A superação do estágio do amor impiedoso e a passagem para o estágio do concernimento resulta da maturidade atingida no desenvolvimento egoico pelo sucesso suficiente dos processos de integração, personalização e realização (Winnicott, 1945d/ 2000, p. 222). Indissociável da conquista do sentimento de si, produto desses processos, a percepção do outro como diferente, favorecido pelas progressivas “falhas maternas”, mobiliza inicialmente a agressividade do bebê, que nega essa nova realidade. A persistência do amor materno, todavia, a abstenção de retaliação por parte da mãe, leva ao reconhecimento da alteridade, abrindo espaço para a conquista do sentimento de culpa. Fala-se aqui de “conquista” porque esse sentimento, produto do reconhecimento da existência do outro, permite ao bebê conquistar uma nova dimensão da experiência humana, a dimensão da alteridade. O desejo de reparação, que Winnicott considera também uma tendência da natureza humana, porta em si a capacidade de transformar o sentimento de culpa em energia de participação social, reforçando essa dimensão de alteridade. Assim, se em Freud o sentimento de culpa era considerado insuperável, produto do dualismo pulsional e responsável pelo inevitável e crescente mal-estar social, em Winnicott ele sinaliza, no contexto de um ambiente favorecedor, o processo de conquista, pelo sujeito, de sua dimensão social. Utilizo esta expressão, em vez da mais corriqueira de “socialização do sujeito”, para enfatizar a importância, na construção winniciotiana, da espontaneidade, bem como seu afastamento da ideia de domesticação.

É nesse contexto da construção do narcisismo do bebê e dos primórdios de sua limitação que se insere a concepção winniciotiana sobre a emergência do sentimento ético espontâneo. Trata-se de um sentimento, e não de um conceito. Não se insere na perspectiva do patriarcado, mas no da relação primária, e em um cenário qualificado pelo acolhimento amoroso, e não pela ameaça. Repare-se, com efeito, que na concepção winniciotiana a primeira experiência de limitação do narcisismo não se origina na interdição paterna do desejo incestuoso e agressivo, e sim na atitude amorosa da mãe que,

apresentando-se como objeto objetivo, sinaliza para seu bebê que existe independentemente dele, e ao mesmo tempo não retalia a agressão, sustentando sua atitude amorosa. A conservação dessa atitude de acolhimento amoroso, sobrevivendo à “destruição” sem retaliar, propicia ao bebê a possibilidade de aceitar a objetividade do objeto, e a consequente limitação de seu narcisismo. Aqui o reconhecimento do outro e a limitação do narcisismo não é resultado do sentimento de culpa gerado pelo conflito pulsional no contexto do drama edipiano, nem se sustenta na ameaça de castração. Na perspectiva de Winnicott, nem o sentimento ético é imposto ao sujeito, nem o superego resulta de um processo de invasão e ocupação do psiquismo do bebê, como evoca a metáfora freudiana do estabelecimento de uma fortaleza em um território inimigo. Para Winnicott, não é a ameaça de repressão tampouco a culpa insuperável que forçam o sujeito humano a aceitar as limitações impostas pela ética. Na sua concepção, a capacidade de empatia e compaixão constitui uma tendência da natureza humana, que se manifesta espontaneamente no contexto de um ambiente favorecedor. É nessa perspectiva que Winnicott declara confiar mais no amor do que na educação para o desenvolvimento do sentimento ético (Winnicott, 1963d/1983, p. 88).

Ao postular a existência de uma tendência natural à emergência de um sentimento ético – conquista da capacidade de compaixão –, Winnicott não desconsidera a necessidade do superego social. Para esta necessidade concorrem as próprias características do superego espontâneo, diretamente relacionado “com os impulsos e fantasias infantis que acompanham o funcionamento do corpo e as cruas excitações instintivas” (Winnicott, 1963d/1983). Estas características fazem com que o superego espontâneo adquira um rigor excessivo, que pode ser atenuado pela incorporação do superego social, introjetado na relação com pais que o bebê pode sentir amorosos e protetores. O superego social é ainda necessário como herdeiro do complexo de édipo e todas suas importantes consequências na organização do psiquismo. Este superego imposto pela sociedade, entretanto, estará tanto mais enraizado no sujeito quanto ancorado em um sentimento ético, cujo surgimento espontâneo foi tornado possível por um ambiente favorecedor.

### **3. Considerações finais**

Na vigência ainda pouco contestada do paradigma da modernidade, que atribuía à ciência o monopólio nos processos de conhecimento, a elaboração das grandes descobertas operadas por Freud foi – na sua obra – severamente limitada pela manutenção dos pressupostos ontológicos, epistemológicos e antropológicos daquele paradigma. Nesse processo, os conhecimentos obtidos na experiência psicanalítica – isto é, na experiência clínica –, embora incompatíveis com os pressupostos

modernos, foram “domesticados” na elaboração metapsicológica, por meio da qual Freud subordinou suas descobertas aos limites permitidos por aqueles pressupostos. Essa contradição entre os conhecimentos gerados na experiência clínica e sua elaboração teórica impulsionou, na própria obra de Freud, sucessivas transformações da metapsicologia, em um processo implícito de crítica ao paradigma moderno. Dita crítica, todavia, foi, na obra do fundador, parcial e contraditória. A construção teórica empreendida por Winnicott – bem como a de outros importantes autores –, liberada, como se viu, da camisa de força das categorias metapsicológicas e fortemente ancorada em uma extensa e diversificada experiência clínica, permitiu ao autor inglês aprofundar o alcance e consequências teóricas das descobertas freudianas, em um processo que o levou a contestar conceitos e concepções centrais da obra de Freud. Na questão que nos ocupa neste artigo, uma divergência fundamental se refere à maneira de pensar os sentimentos. A questão dos sentimentos, que em uma ótica dominada pela perspectiva fisicalista foram designados como “afetos”, provocou não poucos impasses na obra de Freud, concluindo com seu reconhecimento – após décadas de trabalho e reflexão – de “não saber o que são os afetos” (Freud, 1926/1994). Na mesma oportunidade, contudo, ao formular a segunda teoria sobre a angústia, reconhecendo o que denominaria “primado da afetividade”, abriu uma perspectiva posteriormente transitada por Winnicott e por outros. Nessa perspectiva, o primado da afetividade se exprime mediante a autonomização da origem dos sentimentos e dos sentidos que deles emanam no tocante a conceitos e significações languageiras. O potencial transformador desta nova concepção sobre a natureza dos afetos é gigantesco. Ele permite – na verdade, obriga – a diferenciar sentido e significado, conservando este último conceito para designar a significação elaborada pela linguagem. Freud tinha se referido a essa precedência do sentido ao afirmar, na sua discussão das patologias da vida quotidiana, que sob as relações superficiais de palavras existem sempre relações profundas de sentido (Freud, 1906/1994). O sentido, por sua vez, indissociável da experiência vivida, da intersubjetividade e dos sentimentos que a acompanham, não é tributário da construção languageira nem requer uma construção conceitual.

Em *O mal-estar na cultura* Freud rejeita explicitamente a existência de uma capacidade inata de diferenciar conceitualmente o bem do mal (Freud, 1930/1994). Os conceitos que permitem fazê-lo, assevera, são transmitidos aos sujeitos desde fora, sendo impostos em um contexto de dependência afetiva da criança. Como se viu, Winnicott não discorda desta afirmação. A singularidade de sua posição reside na sua compreensão da existência de processos espontâneos que, no contexto de atitudes ambientais favorecedoras, ensejam a emergência de sentimentos plenos de sentido. Constituindo um processo precoce da experiência humana, dita experiência fornece sólidos

fundamentos para a posterior incorporação do “superego social”, este sim expressão da construção discursiva específica da sociedade em questão. Esta compreensão permite proceder a uma abordagem muito diferente da questão da possibilidade da felicidade humana, que, como assinalamos anteriormente, Freud considerava excluída “dos planos da criação”. Na perspectiva winnicottiana tal questão deve ser pensada no contexto da dupla e fundamental inserção do ser humano, de um lado, na natureza e, de outro, na comunidade humana. Ambas as inserções são indissociáveis, constituindo em conjunto as condições necessárias para a espontaneidade criativa de cada sujeito. A inserção na natureza se realiza pela atualização criativa das tendências naturais, enquanto a inserção no coletivo, constitutiva para cada sujeito, requer do favorecimento, pelo ambiente, desenvolvimento da capacidade de empatia e compaixão. Esta dupla inserção na natureza e no coletivo humano sustenta, creio, a configuração emocional que R. Rolland denominava “sentimento oceânico” (Freud, 1930/1994). Referido por Freud à experiência inicial do bebê, ainda fusionado com sua mãe, dito sentimento de pertencimento pode ser também uma experiência do sujeito já integrado, porém não isolado. O sentido da vida, de continuidade na existência, de que esta vale a pena ser vivida, não surge, para Winnicott, de uma compreensão intelectual. Não se trata de uma questão de significado nem de obter respostas para questões fundamentais. Trata-se de uma experiência emocional indissociável da experiência subjetiva de criar a própria subjetividade –verdadeiro *self*– vivenciando ao mesmo tempo o pertencimento à natureza e ao coletivo humano. Na ótica winnicottiana a problemática do sentido e da felicidade é indissociável da espontaneidade do movimento vital, da vivência da criatividade no contexto dessa dupla inserção.

Neste tema, como em outros, as divergências de Winnicott relativas à teorização freudiana são radicais. Não apenas no que tange às questões paradigmáticas, dado que estas se desdobram em diferenças profundas no campo da clínica e da técnica.<sup>7</sup> No entanto, o autor inglês nunca deixou de reivindicar sua filiação à obra freudiana. Com efeito, embora utilizasse a expressão “psicanálise ortodoxa” para referir-se ao pensamento freudiano do qual se diferenciava, Winnicott se considerou sempre membro do movimento psicanalítico e, em um sentido forte, discípulo de Freud. Criticando a posição de Fairbairn, que declarara seu objetivo de suplantar as teorias de Freud, Winnicott escreve que “[...] quaisquer teorias originais que eu possa ter, só são valiosas na condição de um desenvolvimento da teoria psicanalítica freudiana comum” (Winnicott, 1987b/s/d, p. 66). Como entender esta contundente afirmação em face das profundas divergências – de ordem paradigmática

<sup>7</sup> Em um artigo recente, que se encontra no prelo na Revista Pulsional da SBP-RJ, discuto a questão das diferenças clínicas e técnicas entre a psicanálise ortodoxa e a inspirada pela obra winnicottiana.

– acima mencionadas? Não se trata, creio, de uma reverência formal feita ao fundador da psicanálise, mas exprime o reconhecimento do caráter imprescindível do trabalho de Freud, no apenas na descoberta de um novo campo de saber, senão também do reconhecimento e legitimação de uma nova forma de saber. Exprime ainda o reconhecimento que as descobertas freudianas tiveram na transformação da concepção antropológica ocidental, derrubando a grosseira simplificação operada pela hegemonia da concepção dualista de Descartes. É com Freud que a experiência clínica foi reconhecida como uma experiência singular de conhecimento. Sem isso, o trabalho de Winnicott e a construção teórica que este lhe permitiu fazer não teriam sido possíveis, como afirma o próprio Winnicott na sequência da frase citada acima: “Meu ensaio sobre regressão não faria sentido algum se surgisse num mundo que não houvesse sido preparado para ele por Freud”. A importância da clínica – como experiência de conhecimento – em todo este processo fica evidente quando, na mesma carta, Winnicott acrescenta que “ao trabalho de Freud, se fazemos psicoterapia, devemos tudo”. No breve prólogo de seu último grande trabalho (Freud, 1940/1994), Freud reiterou sua convicção sobre a centralidade da experiência clínica na gênese do conhecimento elaborado pela psicanálise, enfatizando ser a vivência pessoal dessa experiência o único caminho possível para poder avaliar a pertinência do saber elaborado pela psicanálise. É por ter aprofundado esse caminho de conhecimento ao longo de décadas de trabalho clínico que Winnicott pode, em que pesem as profundas divergências de seu pensamento relativamente ao de Freud, reivindicar sua filiação.

## Referências

- Balint, M. (1971). *Le défaut fondamental*. Paris: Payot.
- Bérgson, H. (1989). *A intuição filosófica*. São Paulo: Abril.
- Bérgson, H. (2000). *Les deux sources de la morale et de la religion*. Paris: PUF.
- Castoriadis, C. (1973). *A instituição imaginária da sociedade*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- Chauí, M. (2011). *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Flusser, V. (2011). *Natural-mente. Vários acessos ao significado de natureza*. São Paulo: Annablume.
- Freud,S. (1986). *La interpretacion de los sueños*. Obras completas (Vol. 5). Buenos Aires: Amorrortu.  
(Trabalho original publicado em 1900)
- Freud, S. (1994). *Esquema del psicanálisis*. Obras completas (Vol. 23). Buenos Aires: Amorrortu.  
(Trabalho original publicado em 1940)
- Freud, S. (1994). *Estudios sobre la histeria*. Obras completas (Vol. 2). Buenos Aires: Amorrortu.  
(Trabalho original publicado em 1895)

- Freud, S. (1994). *Formulaciones sobre los dos principios del acaecer psíquico*. Obras completas (Vol. 12). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1911)
- Freud, S. (1994). *O inconsciente*. Obras completas (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1994). *Inhibición, síntoma y angustia*. Obras completas (Vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1926)
- Freud, S. (1994). *El malestar en la cultura*. Obras completas (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1930)
- Freud, S. (1994). *El porvenir de una ilusión*. Obras completas (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1927)
- Freud, S. (1994). *El problema económico del masoquismo*. Obras completas (Vol. 19). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1924)
- Freud, S. (1994). *Projeto de psicologia*. Obras completas (Vol. 1). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1895)
- Freud, S. (1994). *Psicología das masas y análisis del Yo*. Obras completas (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921)
- Freud, S. (1994). *Psicopatología de la vida cotidiana*. Obras completas (Vol. 6). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1906)
- Freud, S. (1994). *Pulsão e destino de pulsões*. Obras completas (Vol. 14). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)
- Freud, S. (1994). *En torno de una cosmovisión*. Obras completas (Vol. 21). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1932)
- Freud, S. (1994). *El yo y el ello*. Obras completas (Vol. 20). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1923)
- Freud, S. & Jung, C. (1976). *Correspondência completa*. Rio de Janeiro: Imago.
- Gómez, M. (2009). *Monografia de fim de curso da Maternidade Escola da UFRJ*. Rio de Janeiro.
- Hobbes, T. (1974). *Leviatã ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural.
- Jammer, M. (2000). *Einstein e a religião*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- Laborde-Nottale, E. (1992). *La vidênciay el inconsciente*. Buenos Aires: Paidós.
- Maia, M. (2009). *Por uma ética do cuidado*. Rio de Janeiro: Garamond.

- Masson, J. M. (1985). *A correspondência completa de S. Freud para W. Fliess 1877/1904*. Rio de Janeiro: Imago.
- Negri, A. & Hardt, M. (2001). *Império*. Rio de Janeiro: Record.
- Plastino, C. (2009). A dimensão constitutiva do cuidar. In C. Plastino, *Por uma ética do cuidar*. Rio de Janeiro: Garamond.
- Rousseau, J.J. (1973). *Discurso sobre a origem e os fundamentos das desigualdades dos homens*. São Paulo: Abril Cultural.
- Winnicott, D. (1975). A criatividade e suas origens. In D. W. Winnicott (1975/1971a), *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1971; respeitando-se a classificação Huljmand, temos 1971g)
- Winnicott, D. (1983). Moral e educação. In D. W. Winnicott (1983/1965b), *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1963; respeitando-se a classificação Huljmand, temos 1963d)
- Winnicott, D. (1996). *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1986; respeitando-se a classificação Huljmand, temos 1986b)
- Winnicott, D. (2000) A agressividade em relação ao desenvolvimento emocional. In D. Winnicott (2000/1958a), *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1958[1950]; respeitando-se a classificação Huljmand, temos 1958b[1950])
- Winnicott, D. (2000). Desenvolvimento emocional primitivo. In D. Winnicott (2000/1958a), *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1945; respeitando-se a classificação Huljmand, temos 1945d)
- Winnicott, D. (2002). *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho publicado originalmente em 1987; respeitando-se a classificação Huljmand, temos 1987a)
- Winnicott, D. (s/d). *O gesto espontâneo*. São Paulo: Parma. (Trabalho original publicado em 1987; respeitando-se a classificação Huljmand, temos 1987b)