

PONTO-CONTRAPONTO

WINNICOTT E HEIDEGGER: AFINIDADES*

Zeljko Loparic

WINNICOTT, A META- PSICOLOGIA E A FILOSOFIA

Desconheço as razões efetivas que levaram os organizadores do presente Encontro a propor uma mesa sobre Winnicott e a filosofia. Em todo caso, pode-se afirmar com certeza que eles podem ter-se inspirado em vários textos do próprio Winnicott a respeito da importância da filosofia para a compreensão da sua obra. Na Introdução a uma das principais coletâneas de seus artigos, *Brincar e Realidade*, escrita em 1971, pouco tempo antes da sua morte, Winnicott queixa-se da incompreensão dos psicanalistas do que talvez seja a sua descoberta principal, os fenômenos transicionais:

Quando volto o olhar para a última década, fico cada vez mais impressionado pela maneira como essa área de conceptualização tem sido negligenciada não só na conversação analítica que está sempre se efetuando entre os próprios analistas, mas também na literatura especializada. Essa área de desenvolvimento e expe-

riência individuais parece ter sido desconsiderada, 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. (1971, p. XI; tr. p. 9).

Sabe-se de que analistas se trata: de kleinianos e de freudianos que disputavam entre si o controle da Sociedade Britânica de Psicanálise. Está claro, também, a que teoria Winnicott se refere: à metapsicologia, tanto na versão kleiniana como na freudiana. Embora dividissem internamente os dois grupos, ambas as versões selavam a sua união contra as outras teorias da vida humana. Além da amargura de Winnicott, é ainda digna de nota a gravidade da sua queixa: tendo cedido ao reducionismo metapsicológico da experiência humana enquanto campo de relações pulsionais com objetos externos ou internos, a psicanálise teria encoberido aquilo que faz com que a vida

* Versão modificada e ampliada da palestra proferida no III Encontro Latino-americano sobre o pensamento de D.W. Winnicott, organizado em Gramado, entre 2 e 4 de dezembro de 1994.

humana valesse a pena de ser vivida: a criatividade cultural.

Reconhecendo-se incompreendido e até mesmo desprezado no seu próprio ambiente profissional, Winnicott identifica, na seqüência do texto, um grupo cultural onde, imagina, seria bem-vindo, grupo composto de filósofos, teólogos e poetas:

Bem entendido, é possível ver que aquilo que pode ser descrito como uma área intermediária tem encontrado reconhecimento na obra dos filósofos. Na teologia, assume forma especial na eterna controvérsia sobre a transubstanciação, aparecendo com plena força na obra característica dos chamados poetas metafísicos (Donne e outros). (ibid.)

Texto desconcertante: a questão da transiência do lactante, passagem pela qual um pedaço de carne se torna uma pessoa humana, teria sido antecipada pela tese da transmutação do pão e do vinho em corpo de um deus vivo! Eis uma afirmação sem sentido metapsicológico algum, uma afirmação controvérsia mesmo na teologia, à qual Winnicott, auscultador dos paradoxos do existir humano, soube reconhecer, entretanto, um sentido ontológico fundamental.¹ Ler Winnicott a partir de filósofos, bem

como de teólogos e poetas, significa, portanto, questionar a metapsicologia² O que Winnicott sugere é que os filósofos, independentemente dele e mesmo antes dele foram capazes de atentar para o que do existir humano ficou encoberto ou desfigurado nas especulações do tipo metapsicológico. Trata-se de opor o que se manifesta ao que meramente se pensa, observações a construções, fenômenos a ficções, em resumo, a descrição à metafísica.

Estaria Winnicott referindo-se aos filósofos avessos à metafísica? Tudo indica que sim. Uma evidência nesse sentido encontra-se num artigo de Home, lido na Sociedade Britânica de Psicanálise em 1964 (cf. Home 1966). Home aponta Ayer e Ryle como filósofos a serem lidos pelos psicanalistas. É bem conhecido que ambos defendem posições antimetafísicas do empirismo inglês, sendo que Ryle, no seu *The Concept of Mind* (1949), empreende uma investida decidida contra a metafísica de origem cartesiana que domina a teoria tradicional da mente, isto é, contra a *reificação* da mente e a sua investigação em termo do *cogito*, ou seja, por meio da mera *representação* (*ghost in the machine*). No mesmo artigo, Home

1. Em *The Extasie*, John Donne canta a união dos amantes numa "nova alma", que cresceu "de átomos", união em que cada um busca, nos olhos do outro, a imagem de si mesmo. Para que o corpo não seja a prisão da alma, a alma deve descer até as "afecções", num movimento semelhante ao do corpo ascendendo à alma:

*As our blood labours to beget
Spirits, as like soules as it can,
Because such fingers need to knit
That subtle knot, which make us man.*

2. Questionar, bem entendido, não significa entrar em relação de conflito. Significa, antes, fazer com que aquilo que estava encoberto possa vir a se manifestar e possa tornar-se verdadeiro.

critica a metapsicologia como a forma psicanalítica da metafísica e acusa de desconhecer o significado da vida humana por descrevê-la em termos do modelo metafísico, citando as experiências clínicas de regressão apresentadas por Winnicott como exemplo de fenômenos que não podem ser encaixados na metafísica metapsicológica.³

À luz dessas observações, tentaremos, no que segue, aproximar Winnicott de Heidegger, um filósofo que mais do que qualquer outro contribuiu para que o pensamento do nosso século possa ultrapassar a metafísica. Faremos isso mostrando que a questão do acesso e do sentido de realidade colocada por Winnicott não pode mais ser acomodada no interior da metafísica da representação, aceita pela metapsicologia, e sugerindo que ela possa proveitosamente ser aproximada da questão do sentido do ser de Heidegger, indagação intencionalmente formulada de maneira a revelar o

esquecimento do ser característico da metafísica e, portanto, da metapsicologia psicanalítica.⁴

A QUESTÃO DA REALIDADE EM WINNICOTT

Produzida na tradição cartesiana, a psicanálise, desde Freud até Melanie Klein, só concebia um único *acesso* à realidade: a representação. A divisão da realidade em psíquica e material refletia os dois principais modos de acesso representacional de objetos externos: um, via alucinação e fantasia, de acordo com o princípio de prazer; o outro, via percepção e pensamento, com respaldo no princípio de realidade. Uma outra divisão da realidade, em interna e externa, repousava sobre a oposição clássica entre a representação do eu e do não-eu, ou seja, como diz Freud, do “exterior interno” e do “exterior externo”. Nos dois casos, o que estava em questão não era a *constituição* do psíquico ou do material, da

3. Não devemos nos deixar enganar pelo nome “poetas metafísicos”, dado por Samuel Johnson, no século XVIII, a John Donne (1572-1631) e aos poetas em torno dele para concluir que eles seriam poetas-filósofos no sentido de Lucrécio. Quando Dryden, que inspirou a expressão de Johnson, diz, em 1693, que Donne é “afeito à metafísica”, ele se refere “à perplexidade que as graciosas especulações filosóficas de seus versos geram em leitoras do sexo fraco”. O próprio Dryden soube apreciar, sobretudo, a arte de Donne de expressar “pensamentos profundos em linguagem comum” e “em situações do cotidiano”. Ao tratar, como nos versos citados na nota 1, da questão tradicional (platônica) da relação do espírito e dos sentidos, Donne não a formula como um problema abstrato, meramente intelectual, tal como é próprio da metafísica; ele tenta descrever a *experiência* e não explicitar a *representação*, o *conceito*, dessa união. Ao cantar, em *The Good-Morrow*, a manhã de uma noite de amor, Donne fala do “pequeno quarto” transformado num mundo que cada um dos amantes *possui*, que cada um deles *é*, de que ambos ocupam todas as partes sem precisar viajar e de que ambos têm acesso imediato sem necessitar representá-lo por mapas geográficos. Sobre o esforço de Donne de reformular os tradicionais problemas da metafísica em termos de *modos de ser* e não de *modos de representar*, cf. Gardner (org.) 1957, Introdução.

4. Desconheço se Winnicott jamais leu Heidegger. Sabe-se, contudo, que Ryle, filósofo citado como exemplar na palestra de Home, escreveu, em 1929, na revista *Mind*, uma resenha bastante favorável da obra principal de Heidegger, *Ser e tempo* (1927). Essa resenha foi reimpressa em Murray 1978, pp. 53-64.

internalidade ou da externalidade, como sentidos diferentes do real, mas apenas a distribuição dos objetos em espaços distintos de dados, discriminados apenas pelas formas de um mesmo e único tipo de *dadidade*: a *representabilidade*.

A partilha de objetos em bons e maus tampouco se valia da diferença no sentido da realidade, ou, para falar com Heidegger, no *sentido do ser*, mas tão somente da relação afetiva (pulsional) de aceitação ou não aceitação, por parte do sujeito, dos objetos dáveis na representação.

O lactante, ele próprio, era concebido como dado na mesma grande realidade objetiva, familiar aos adultos saudáveis e sérios, bem como aos psicanalistas. O estudo do lactante reduzia-se ao exame do conflito pulsional, supostamente ocorrendo no exterior interno, e do seu reflexo no exterior externo (relações de projeção e de introjeção). Falava-se, bem entendido, em desenvolvimento das relações objetais, da passagem da fantasia à percepção, no domínio representacional, da substituição do amor e ódio iniciais por atitudes “sublimadas”, no domínio pulsional. A diferença estava, de novo, no *tipo* de relacionamento, mais precisamente, no *progresso* do relacionamento com os objetos (representação mais “correta”, atitudes mais “construtivas”) e não no *sentido da realidade* destes. Os objetos, tanto psíquicos como materiais, tanto internos como externos, eram concebidos como existindo num único sentido: o da objetividade relativa a uma subjetividade representacional.

Dessas observações segue-se uma conclusão importante: os fundamentos da

psicanálise tradicional, pertencem, todos eles, à *metafísica* da modernidade. Na metafísica pós-cartesiana o sentido da realidade do real é, como observa Heidegger, um só: a presença constante representável.

Um dos interesses filosóficos de Winnicott é justamente o de ter rejeitado essa metafísica da psicanálise. Em Winnicott, o acesso representacional ao objeto passa a ser considerado como *derivado* e *fundamentado* em modos de acesso menos “realistas”, mais “brincalhões”, porém, nem por isso menos significativos para a vida humana. As duas divisões de realidade (em psíquica e material, em externa e interna), não são dadas por pressupostas, mas consideradas como adquiridas. O bom e o mal nos objetos não são projeções do conflito pulsional real, mas, na origem, expressão do “encontro” bem ou mal sucedido entre objetos e “expectativas” do lactante. Tudo se passa, portanto, como se, em Winnicott, a realidade, tanto a do objeto como a do sujeito, estivesse posta em questão, como se o real em geral deixasse de ser acessível, dável, de uma maneira unívoca.

Tentemos explicar melhor essa idéia. No início da vida humana, os objetos reais não estão lá para serem representados e amados ou odiados, isto é, acessados por relações cognitivas e apetitivas. Essas relações pressupõem, diz Winnicott, *mecanismos mentais* de que um lactante não dispõe. Tais mecanismos precisam primeiro ser amadurecidos e, para tanto, o lactante deve desenvolver, anteriormente, uma outra capacidade: a *relação de uso* com o objeto, isto é, a capacidade de *brincar*. Antes disso,

o bebê precisa ainda viver a experiência de *ser idêntico* ao objeto.

De que experiência se trata? Do *sentimento de realidade* (*feeling of real*), que precede qualquer separação entre sujeito e objeto. Da *relação ao ser*, anterior à ação e à representação, em que o sujeito é, imediata e atemporalmente, o seu objeto (seio, braços), no sentido de ter controle total sobre o objeto, sem que isso tenha qualquer conotação pulsional (1971, p. 93; tr. p. 113). Essa é a experiência-base do ser, do “eu sou”, que tem que preceder, como condição de possibilidade, tanto o “eu represento” como o “eu faço” ou “eu ajo”.

Brincar é o modo paradigmático do fazer originário (1971, p. 152; tr. pp. 134-5). Qual é a sua estrutura? Não a de representar, mas a de um *viajar*, sem sair de si, de um *transitar*, dentro de si, de um *acontecer*, em si mesmo, de um *temporalizar-se*, a partir de si mesmo. Viajar de onde para onde? Não de um objeto ao um outro objeto, mas de um *sentido de realidade* ao outro. A saber, da *experiência* imediata da realidade *subjéctiva* não temporalizada e não espacializada, à experiência, mediatizada representacionalmente, da realidade *externa objectiva*, datada e cronometrada, passando, antes disso, pela experiência paradoxal, concomitantemente imediata e mediatizada, da realidade *transicional*: realidade de objetos criados e encontrados no espaço e tempo do brincar.

Posterior à experiência de identificação, o brincar, como acesso à realidade, é, com efeito, mais *primitivo* do que a representação. Isso se depreende do fato de esse modo de ser do lactante só poder realizar-

se no *espaço próprio*, chamado de *potencial*, no “entre”, *concomitantemente espacial e temporal*. Esse espaço-tempo difere do da representação por um traço essencial: ele não é um exterior, interno ou externo, mas um componente do ser (*being*) do bebê. O lactante não está “no” espaço-tempo potencial, no sentido em que se diz que uma árvore está no jardim, ele *é* esse espaço. Parte constituinte do lactante enquanto “criatura viável”, condição do brincar, o “entre” não é um receptáculo *ready made*. Paradoxalmente, de novo, ele é um mundo que amadurece *durante* as experiências de criar que possibilita e que se abre no *tempo* do brincar.

Em resumo, antes de poder ser *representado*, seja na fantasia, seja na percepção, como um dado no espaço-tempo compartilhados, antes de poder ser *catexizado*, antes de poder ser um objeto no sentido de objetividade, o objeto subjetivo inicial, atemporal e não espacial, deve ser *experenciado*, isto é, *espacializado* e *temporalizado* como objeto transicional num *processo circular* de constituir e de ser constituído. A cada um dos três *modos de acesso* ao objeto aqui discriminados (identificação, brincadeira, representação) corresponde um *modo de presença* (“realidade”) do objeto. Os objetos subjetivos, dados na experiência da identificação imediata, *existem* como presenças incondicionais, ainda *não datadas* nem *espacializadas*. Não podendo ser perdidos, nem precisando ser esperados, esses objetos se manifestam como totalmente submetidos ao poder do bebê. Os objetos transicionais do espaço-tempo potencial, acessados no brincar, são presentes de maneira dife-

rente, paradoxal, derivável do modo de espacialização e de temporalização do brincar: por um lado, manifestam-se como criações sempre factíveis ou repetíveis à vontade e, nesse sentido, atemporais e não espacializados; por outro lado, eles têm o sentido de achados advenientes, resistentes à onipotência, precários, e, por isso, temporais e externos. Quanto aos objetos do mundo externo, dados na representação, eles não são nem disponibilidades atemporais internas, nem suportes transientes, mas presenças sólidas, independentes, dadas no espaço-tempo intersubjetivamente compartilhado.

Como se vê, os objetos acessíveis ao ser humano diferem entre si em termos espaço-temporais. Essas diferenças, que correspondem aos modos de espaço-temporalização das vias de acesso, *não* devem ser entendidas como determinações dos objetos eles mesmos, base para novas classificações destes, mas como determinações do *modo de realidade* de objetos. Aqui o pediatra se torna, sem querer, um pensador do múltiplo sentido espaço-temporal do ser, um filósofo.⁵

Não apenas a presença dos objetos, também a realidade do sujeito foi submetida a uma revisão que, por vezes, ficou apenas acenada. O jogo realista das for-

ças pulsionais antagônicas cede lugar a um *acontecer* de tipo totalmente distinto. O existir do lactante humano não é algo *dado*, desde o nascimento, mas é algo que precisa ser *integrado*, com o *espaço-tempo*. Para tanto, faz-se necessário uma *ambiência* favorável, sem a qual o lactante nunca poderá sair do não-ser (*not-being*). O ser do lactante torna-se “fato” que toma o lugar (*replaces*) do não-ser, *assim como* a comunicação se origina do silêncio (1963a, p. 191; tr. p. 173). Paralelo decisivo: em Winnicott, o ser humano não emerge do inorgânico mas do vazio; ele não é um fato biológico, mas um existir comunicacional (1990, p. 155). Esse modo de *acontecer* do lactante não elimina, apenas afasta o não-ser. Atrás das múltiplas defesas e astúcias de que se constitui o existir do adulto, tanto dos sãos como dos doentes, jaz, à distância, a memória do seu não-existir, memória não explícita, nem mesmo explicitável, mas nem por isso menos “constitutiva”.

De que não-ser se trata aqui? Da *não*-dependência anterior mesmo ao existir do lactante com suas relações objetais; de uma solidão pré-objetal que, no entanto, “foi de fato experimentada” (1990, p. 155) e a que, paradoxalmente, o homem adulto, para poder ser sadio, deve poder *regredir*.

5. Esse fato talvez não esteja alheio às bem conhecidas dificuldades que Winnicott encontra em formular teoricamente as suas descobertas sobre as diferentes experiências do ser. Numa ocasião, para distinguir o espaço compartilhado externo do espaço potencial, Winnicott recorre à linguagem de um poeta (Rilke) e chama o primeiro de *Raum* (“espaço”) e o segundo de *Welt*, “mundo” (1989, p. 240). Outra vez, para explicitar o acesso aos objetos subjetivos, Winnicott evoca a experiência mística, em que a perda de contato com o mundo exterior de realidade compartilhada é contrabalançada por um ganho em termos de “sentir-se real” (1963a, p. 186). Claro está que o sentido de “real”, aqui, não é o mesmo que o do real com o qual se perdeu o contato, o real do espaço-tempo externo. Mas Winnicott não possui uma ontologia capaz de dar conta dessa diferença.

Esse modo de se integrar no espaço-tempo (advindo do não ser, podendo retornar a ele) faz com que, em cada ser humano, fique preservado um núcleo que não *pode*, nem mesmo *deve*, entrar em *comunicação* com a realidade externa nem ser *influenciado* por esta (1963a, p. 187; tr. p. 170). Winnicott chega a dizer que cada homem se constitui de um “si mesmo central /*central self* não comunicante, para sempre *imune ao princípio de realidade*, e para sempre silencioso” (1963a, p. 192; tr. p. 174, meus grifos).

A QUESTÃO DO SENTIDO DO SER EM HEIDEGGER

Para um leitor de Heidegger, essas posições de Winnicott têm um forte sabor familiar. Heidegger ensina que o ser se diz de diferentes maneiras, que o sentido fundamental do ser é o da presença e que, tanto na vida individual como na história coletiva do Ocidente, dominada pela metafísica, o sentido predominante da presença é a *constância*, sentido determinado no horizonte do tempo.

Na sua primeira fase (1927), Heidegger diz, ainda, que a constância tem dois sentidos totalmente diferentes, um originário e, em geral, encoberto, e um outro secundário, manifesto e encobridor. No primeiro sentido, as coisas constantes são presenças “à vista”, no segundo, realidades “à mão” (instrumentos). As coisas “à vista” são acessadas via representação externa compartilhada e as “à mão” via “compreensão” instrumental, capaz de dirigir o *manuseio*, o

uso prático das coisas. Quanto aos caracteres do bom e do mal nos objetos, eles não dividem os objetos em função de um conflito pulsional inato ao sujeito, mas refletem ímpetus derivados do *cuidado* (*Sorge*) que o homem tem que ter para com o seu próprio existir e, por conseguinte, com o existir em geral. O homem *tem que* cuidar do seu estar-aí-no-mundo, do seu ser-o-mundo, e do existir de todas as coisas intramundanas por ser um ser-para-a-morte. Como se dá o ser-para-a-morte? Como um “tempo-ser” *circular*, não acessível na previsão por representação e tão somente na antecipação angustiada da possibilidade *futura* do não-ser, isto é, aponta Heidegger, da possibilidade da impossibilidade que, embora não explicitada, desde sempre *já esteve* aí. Por ser um cuidado para com o ser, num presente casual, espremido entre um futuro ameaçador irrevogável (a morte) e uma herança questionável (embora contendo todo o bem que possibilita a vida), o estar-aí-no-mundo do homem não tem o sentido de *presença constante* da metafísica tradicional: o homem existe como *acontecência finita, transiente*, num sentido temporal distinto da constância, potencialmente infinita, de objetos “à vista” e dos objetos “à mão”. Na sua segunda fase (depois de 1936), Heidegger substituirá o tempo do ser-para-a-morte como o horizonte último do sentido do ser e passará a falar de um “tempo-espaço” finito, também não representacional, como sendo o lugar originário da abertura do homem ao ser.⁶

6. Sobre a “desconstrução” heideggeriana da metafísica e o seu anúncio de um pensamento pós-metafísico, cf. Loparic 1994.

WINNICOTT COM HEIDEGGER?

Salta aos olhos que existem paralelos entre a “experiência do ser” winnicottiana e a “compreensão do sentido do ser” ou da “abertura ao ser” heideggeriana, entre o “entre”, o espaço-tempo, de Winnicott e o “tempo-espaço” de Heidegger. Um grande terapeuta teria se aproximado, sem saber, de um dos maiores pensadores do século? A hipótese parece sedutora: ela abre a possibilidade de se reconhecer, na teorização de Winnicott sobre a precariedade do real originário só acessível no uso, uma aliada teórica de um pensamento que, como o de Heidegger, opôs a finitude do ser à presença constante representável da metafísica tradicional. O próprio Winnicott encorajou tais aproximações. Ele reconheceu, certa vez, que as suas descobertas relativas à transitoriedade do ser humano foram frequentemente antecipadas por “poetas e filósofos” (1965, p. 119). Por que não tentar examinar, então, e estas são as minhas perguntas para vocês: até que ponto Winnicott e Heidegger visam o mesmo quando um fala da realidade e o outro do ser e da presença ou, ainda, até que ponto cada um dos dois teria conseguido ultrapassar a metafísica? □

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- FIGUEIREDO, Luis Claudio. (1994) *Escutar, recordar, dizer*. S. Paulo, Escuta.
- GARDNER, Helen (org.). (1957) *The Metaphysical Poets*. Londres, Penguin Books.
- HEIDEGGER, Martin. (1927) *Sein und Zeit*. (Trad. bras.: *Ser e tempo*, Petrópolis, Vozes.)
- HOME, H.J. (1966) “The Concept of Mind”, *International Journal of Psychoanalysis*, vol. XLVII, pp.42-49.
- LOPARIC, Zeljko. (1994) “Prefácio”, em Figueiredo, 1994, pp. 11-29.
- MURRAY, Michael (org.). (1978) *Heidegger and Modern Philosophy*. New Haven e Londres, Yale University Press.
- WINNICOTT, D. W. (1963a:) “Communicating and not Communicating Leading to a Study of Certain Opposites”, em WINNICOTT (1985), pp. 179-192 (Trad. bras. pp. 163-174).
- WINNICOTT, D.W. (1963b) “Fear of Breakdown”, em WINNICOTT (1989), pp. 87-95.
- WINNICOTT, D.W. (1965) “The Psychology of Madness: A Contribution from Psycho-Analysis”, em WINNICOTT (1989), pp.119-129.
- WINNICOTT, D.W. (1971) *Playing and Reality*. Londres: Penguin Books. (Trad. bras.: *Brincar e Realidade*, Rio de Janeiro, Imago).
- WINNICOTT, D.W. (1985/1965) *The Maturation Processes and the Facilitating Environment*. Londres: The Hogarth Press. (Trad. bras.: *O ambiente e os processos de maturação*, P. Alegre, Artes Médicas).
- WINNICOTT, D.W. (1989) *Psycho-Analytic Explorations*. Londres: Karna
- WINNICOTT, D.W. (1990) *Natureza humana*. Rio de Janeiro, Imago.