

Coleção Psicanálise

Winnicottiana

Winnicott e a ética do cuidado

Zeljko Loparic (org.)

Dwe

Coleção Psicanálise

Winnicottiana

Winnicott e a ética do cuidado

Zeljko Loparic (org.)

Dwe

Winnicott e a ética do cuidado

Zeljko Loparic
(org.)

Duwe

© by DWW editorial para a edição em língua portuguesa

1ª. edição digital: novembro de 2013

ISBN: 978-85-62487-22-4 (on line)

Diretores: Elsa Oliveira Dias (elsadias@uol.com.br**)**

Zeljko Loparic (loparicz@uol.com.br)

Conselho editorial: Ariadne Moraes (ariadne.moraes@uol.com.br)

Caroline Vasconcelos Ribeiro (carolinevasconcelos@hotmail.com)

Conceição A. Serralha (serralhac@hotmail.com)

Eder Soares Santos (edersan@hotmail.com)

Oswaldo Giacoia Junior (ogiacoia@hotmail.com)

Róbson Ramos dos Reis (robsonramosdosreis@gmail.com)

Roseana Moraes Garcia (roseanagarcia@uol.com.br)

Vera Laurentiis (veralaurentiis@terra.com.br)

Coordenação editorial: Meire Cristina Gomes (meire@sbpw.com.br)

Diagramação: Microart Com. Editoração Eletrônica Ltda. (www.microart.com.br)

Capa: Sandra Rosa

Revisão: Cláudia Guarnieri e Meire C. Gomes

Texto em conformidade com o novo Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa

Ficha catalográfica elaborada pela Bibliotecária
Eliana Marciela Marquetis – CRB-8 nº 3573

Winnicott e a ética do cuidado [recurso eletrônico] / Zeljko Loparic (org.). – São Paulo : DWW Editorial, 2013.

v.: digital. - (Coleção Psicanálise Winnicottiana)

Palestras apresentadas no XVI Colóquio Winnicott Internacional, realizado na PUC-SP, de 25 a 27 de novembro de 2011.

ISBN 978-85-62487-22-4 (on line)

1. Winnicott, D. W. (Donald Woods), 1896-1971. 2. Psicanálise - Filosofia. 3. Cuidados – Ética. I. Loparic, Zeljko, org. II. Colóquio Winnicott Internacional (16. : 2011 : São Paulo, SP). III. Série.

21. CDD 150.19501

362.24013

Índice para catálogo sistemático

Psicanálise – Filosofia 150.19501

Cuidados – Ética 362.24013

DWW editorial

Rua João Ramalho, 146 – Perdizes

CEP 05008-000 – São Paulo – SP

Tel.: (11) 3676-0635

E-mail: dwweditorial@sociedadewinnicott.com.br

www.dwweditorial.com.br

Sumário

Apresentação
Sobre os autores
Introdução
A ética da lei e a ética do cuidado1
Zeljko Loparic
1. Estudos éticos na atualidade
2. A ética da lei na filosofia e na psicologia
3. A ética da lei na psicanálise freudiana
4. Estudos filosóficos sobre a ética do cuidado
5. A ética do cuidado na psicologia
6. O cuidado na psicanálise winnicottiana
7. O sentido ético do cuidado em Winnicott
8. Winnicott com Heidegger
9. Winnicott com Gilligan
10. Considerações finais
Referências
Parte I
Fundamentos filosóficos da ética do cuidado
Ser e tempo como ética do cuidado: finitude e responsabilidade existencial
André Duarte
Referências
Heurística do temor e ética do cuidado
Oswaldo Giacoia Junior
Referências
Ética e “cuidado de si”
Cassiano Sydow Quilici
Referências

Em busca de uma ética do cuidado à luz de Heidegger, Nishitani e Winnicott
Eder Soares Santos
1. Traçados sobre o “cuidado” em Heidegger
2. Ética e confiabilidade em Nishitani
3. “Cuidado” em Winnicott: bases para uma ética
4. Considerações finais
Referências
Cuidado respeitoso: análise conceitual e possíveis aplicações
Darlei Dall’Agnol
1. Introdução
1.1 O que significa “cuidar”?
1.2 O que significa “respeitar”?
1.3 O que significa “cuidado respeitoso”?
2. Observações finais
Referências
Parte II
A ética na psicanálise tradicional
Ética y psicoanálisis: supuestos filosóficos compartidos
Leticia Minhot
1. Ontología y ética
2. Freud y la ética de la justicia
3. Winnicott y la ética del cuidado
4. Conclusión
Referencias
A origem da moralidade em Freud e Winnicott
João Paulo F. Barretta
1. Introdução
2. Origem e noção de moralidade em Freud
3. A origem da moralidade em Winnicott
4. Considerações finais
Referências

A universalização da falta: o risco normativo da psicanálise lacaniana
Richard Theisen Simanke
1. Introdução
2. Norma e conceito na crítica freudiana da sexualidade
3. Lacan: as figuras da falta e os sintomas do desconforto
4. Considerações finais: uma ética da resignação?
Referências
Parte III
O sentido ético do cuidado em Winnicott
O cuidado como cura e como ética
Elsa Oliveira Dias
1. Introdução
2. A ética da psicanálise freudiana
3. A ética da psicanálise winnicottiana
4. A ética do cuidado
Referências
Tornar-se mãe no processo de amadurecimento: implicações para a ética do cuidado
Rita de Cássia Sobreira Lopes Nara Amália Caron Lea Lubianca Thormann Adriana Davoglio Ribas
1. Introdução
2. Mutualidade inicial: comunicação silenciosa
3. “Tudo começa em casa”
4. “Confronto de desamparos” e dependência mútua
5. Mutualidade e a capacidade para identificações cruzadas
6. Considerações finais: implicações para a ética do cuidado
Referências
A constituição da capacidade de cuidar
Ariadne Alvarenga de Rezende Engelberg de Moraes
1. A visão de Gilligan
2. Convergências e divergências entre Gilligan e Winnicott

3. Desenvolvimento da capacidade de ser moral
4. A questão da agressividade e a conquista do concernimento
5. Considerações finais
Referências
A emergência espontânea do O sentimento ético como tendência da natureza humana
Carlos Plastino
1. A concepção antropológica da modernidade e sua influência sobre a teoria freudiana
2. Winnicott e a emergência do sentimento ético
3. Considerações finais
Referências
Sobreviver, disse ela
Laura Dethiville
Referências
A ética do cuidado e as ações em saúde e educação
Conceição Aparecida Serralha
1. O cuidado que possibilita o amadurecimento
2. O cuidado ao bebê e à criança na saúde e na educação
3. Considerações finais
Referências
A ética do cuidado e a sociedade democrática
Roseana Moraes Garcia
Referências

Apresentação

O leitor tem em mãos os textos das palestras apresentadas do XVI Colóquio Winnicott Internacional, realizado na PUC-SP nos dias 26 a 28 de maio de 2011 sobre o tema “A ética do cuidado”. Foi incluído também um trabalho, de autoria de Darlei Dall’Agnol, não apresentado no colóquio, mas cujo conteúdo é diretamente relacionado à temática discutida.

O colóquio mencionado faz parte da série praticamente interrupta de Colóquios Winnicott anuais, que comecei a organizar, sempre em mês de maio, a partir de 1995, ano no qual também fundei, na PUC-SP, o Grupo de Pesquisa em Práticas Psicoterápicas (GrupoFPP). Em 2005, os trabalhos desse grupo, incluindo os colóquios, passaram a fazer parte das atividades da Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana (SBPW). No ano 2008, o GrupoFPP foi transferido para o Centro de Lógica da Unicamp e, por solicitação dessa instituição, teve seu credenciamento junto ao CNPq renovado.

Salvo os dois primeiros, todos os outros colóquios eram temáticos, os assuntos abordados de acordo com a linha de pesquisa seguida pelos participantes do GrupoFPP (veja: www.grupofpp.com.br) e, mais recentemente, de membros regulares e colaboradores da SBPW (veja: www.sociedadewinnicott.com.br):

I Colóquio Winnicott (1995). (sem tema específico)

II Colóquio Winnicott (1996). Centenário Winnicott (sem tema específico)

III Colóquio Winnicott (1998). A clínica winnicottiana

IV Colóquio Winnicott (1999). A agressividade em Winnicott

V Colóquio Winnicott (2000). O corpo

VI Colóquio Winnicott (2001). O masculino e o feminino

VII Colóquio Winnicott (2002). A clínica do amadurecimento

VIII Colóquio Winnicott (2003). A teoria e a clínica das psicoses

IX Colóquio Winnicott (2004). A teoria e a clínica das depressões

X Colóquio Winnicott (2005). Tendência antissocial e delinquência

XI Colóquio Winnicott (2006). Criatividade e experiência cultural

XII Colóquio Winnicott (2007). Winnicott na história da psicanálise

XIII Colóquio Winnicott (2008). Os casos clínicos de Winnicott

XIV Colóquio Winnicott (2009). O psíquico, o mental e o simbólico em Winnicott

XV Colóquio Winnicott (2010). O verdadeiro e o falso si-mesmo

XVI Colóquio Winnicott (2011). A ética do cuidado

XVII Colóquio Winnicott (2012). E o pai?

XVIII Colóquio Winnicott (2013). Família e amadurecimento pessoal

Para maio de 2014, está sendo planejado o XIX Colóquio Winnicott Internacional dedicado ao tema "Adolescência e socialização". Esse colóquio terá o apoio, entre outras instituições, da International Winnicott Association (IWA), fundada em maio de 2013 em São Paulo, com sede nas dependências da SBPW.

Uma grande parte de trabalhos apresentados sobre esses temas nos eventos anteriores foi publicada nas revistas *Natureza humana* e *Winnicott e-prints*. A primeira, lançada como veículo do GrupoFPP, tendo se tornado, em 2003, órgão oficial da Sociedade Brasileira de Fenomenologia (SBF) e, em 2005, também da SBPW, publica material relativo aos fundamentos da psicanálise winnicottiana e áreas afins. Seus primeiros dez volumes (1999-2008) foram editados no papel, os seguintes apenas na versão digital. A revista *Winnicott e-prints*, que privilegia trabalhos técnicos e clínicos sobre a psicanálise winnicottiana, é publicada desde o início apenas na forma digital.

Com o presente livro iniciamos a publicação regular, tanto na forma impressa como na forma digital, a cargo da DWW editorial, editora da SBPW, das atas dos Colóquios Winnicott Internacionais de São Paulo. O próximo volume, que trará textos das apresentações do XVII colóquio, de 2012 – dedicado ao tema: "E o pai?" –, será lançado aos cuidados de Profa. Dra. Claudia Dias Rosa.

Os autores, brasileiros e estrangeiros, representados na presente coletânea realizaram pesquisas de destaque nas principais áreas de estudos relevantes para a temática abordada: filosofia, história da psicanálise e clínica psicanalítica. Embora a ética do cuidado não faça parte do *main*

stream dos trabalhos em nenhuma dessas áreas, ela já conta com representantes notáveis. Contudo, o enfoque específico do presente volume é uma novidade, que consiste na junção da ética filosófica do cuidado (cujos elementos são encontrados, por exemplo, na analítica existencial de Heidegger e na teoria foucaultiana do cuidado de si) com a teoria psicológica da ética do cuidado de Gilligan e a concepção ética do cuidado presente na teoria psicanalítica do amadurecimento humano elaborada por Winnicott. Tenho a esperança de que essa perspectiva, explicitada na minha introdução e contrastada com a ética da lei, concepção que ainda ocupa um lugar central nas áreas mencionadas, possa motivar novas pesquisas e ajudar a atrair a atenção adicional para a dimensão especificamente ética do cuidar. Refletindo essa articulação da temática, as contribuições são divididas em três partes: fundamentos filosóficos da ética do cuidado, a ética na psicanálise tradicional e o sentido ético do cuidado em Winnicott.

O colóquio sobre a ética do cuidado em Winnicott contou com o apoio da FAPESP e da CAPES, às quais dirijo aqui os meus agradecimentos. A produção da coletânea agradece ainda a dedicação da coordenadora editorial da DWW editorial Meire Cristina Gomes, os trabalhos especializados de diagramação de Julia Ana Fatel, a revisão de Cláudia Guarnieri e a arte de Sandra Rosa, que criou a capa.

A normatização foi feita segundo as regras da APA e as datas das publicações originais das obras de D. W. Winnicott seguem a classificação de K. Hjulmand, publicada na Natureza humana, v. 1, n. 2, 1999 e também em: http://www.winnicottnaturezahumana.com.br.

Zeljko Loparic

Setembro de 2013

Sobre os autores

Adriana Davoglio Ribas

Psicóloga, especialista em infância e adolescência pelo CEAPIA; membro Aspirante da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA).

E-mail: adriana.ribas@terra.com.br

André Duarte

Formado em Ciências Sociais pela Unicamp (1988), com mestrado (1992) e doutorado em Filosofia pela USP (1997). Desde 1998 é professor no Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Paraná (UFPR). É autor de *Vidas em risco: crítica do presente em Heidegger, Arendt e Foucault*, GEN-Forense Universitária (2010); *O pensamento à sombra da ruptura: política e filosofia no pensamento de Hannah Arendt*, Paz e Terra (2000). Tem publicado artigos em periódicos nacionais e estrangeiros sobre Heidegger, Arendt e Foucault.

E-mail: andremacedoduarte@yahoo.com.br

Ariadne Alvarenga de Rezende Engelberg de Moraes

Psicóloga clínica, mestre e doutora em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP). Membro da Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana (SBPW). Membro do Grupo de Pesquisa em Filosofia e Práticas Psicoterápicas (GFPP). Membro da Sociedade Brasileira de Psicologia Humanista e Existencial (SOBRAPHE). Professora do curso de formação de psicanalistas da SBPW. Editora adjunta da Revista Internacional de Psicanálise Winnicottiana, *Winnicott e-prints*. Foi professora do curso de psicologia das faculdades UNIP/Objetivo e Universidade Mackenzie. Atende em consultório particular desde 1986.

E-mail: ariadne.moraes@uol.com.br

Carlos Plastino

Professor do Instituto de Medicina Social da UERJ (aposentado). Professor da PUC-Rio. Psicanalista com consultório no Rio de Janeiro. Autor de *A aventura freudiana: elaboração e desenvolvimento do conceito de inconsciente em Freud* (Tempo Brasileiro/UFRJ, 1993) e *O primado da afetividade* (Relume Dumará, 2001). E de numerosos artigos publicados como capítulos de livros ou em revistas, entre eles: “Sentido e complexidade” em *Corpo, afeto e linguagem* (Coordenação de Carlos Plastino e Benilton Bezzerra; Contra Capa, 2003) e “O quinto rombo, a psicanálise” em *Um discurso prudente para uma vida decente* (Coordenação de Boaventura de Souza Santos; Cortez, São Paulo, 2004 e Afrontamentos, Lisboa, 2003).

E-mail: caplastino@gmail.com

Cassiano Sydow Quilici

Doutorado pela PUC-SP e livre docência em artes da cena pela Unicamp.Professor da graduação e pós-graduação do Instituto de Artes da Unicamp e da graduação em Artes do Corpo, PUC-SP. Autor do livro *Antonin Artaud: teatro e ritual* (Annablume, 2004) e *O ator-performer: poéticas da transformação de si* (no prelo, Perspectiva).

E-mail: cassianosyd@uol.com.br

Conceição Aparecida Serralha

Psicóloga graduada na Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Possui doutorado e mestrado em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2007; 2002). Professora adjunta da Universidade Federal do Triângulo Mineiro (UFTM) e membro da Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana (SBPW). Possui capítulos de livros e artigos em periódicos publicados sobre os temas autismo, agressividade e o ambiente na teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott.

E-mail: serralhac@hotmail.com

Darlei Dall'Agnol

Possui graduação e especialização em Filosofia pela UCS, onde também atuou como professor. Fez mestrado em Filosofia – Ética – na UFRGS e doutorado em Filosofia (PhD) – Ética – na University of Bristol, Inglaterra. Na University of Michigan in Ann Arbor (US), fez pós-doutorado em Metaética. Foi chefe dos Departamentos de Filosofia da UCS e da UFSC, e coordenador do Néfipo – Núcleo de Ética e Filosofia Política da UFSC. Fundou e foi o primeiro editor das revistas *Conjectura* e *Ethic@* e, hoje, coordena a Série *Ethica* pela EdUFSC. Publicou vários livros na área de Ética e possui inúmeros artigos e capítulos de livros publicados no Brasil e no exterior. Desde 1994, é professor da UFSC e, recentemente (2007-2011), atuou na coordenação da pós-graduação em Filosofia (mestrado e doutorado) da UFSC. É pesquisador D1 do CNPq.

E-mail: darlei@cfh.ufsc.br

Eder Soares Santos

Possui graduação em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (1997), mestrado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas (2001), doutorado sanduíche em Filosofia – Universitat Freiburg (Albert-Ludwigs; 2005) e doutorado em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas-SP (2006). Tem experiência na área de Filosofia, com ênfase em Filosofia da Psicanálise, atuando principalmente nos seguintes temas: filosofia da psicanálise, fenomenologia existencial, teoria dos paradigmas em Kuhn, teoria do amadurecimento pessoal. Publicou o livro *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos* (DWW editorial/FAPESP, 2010). Atualmente é professor adjunto e coordenador do programa de pós-graduação em Filosofia na Universidade Estadual de Londrina – Paraná.

E-mail: edersan@hotmail.com

Elsa Oliveira Dias

Psicanalista. Mestre em Filosofia pela PUC-SP e doutora em Psicologia Clínica pela mesma universidade, com a tese *A teoria das psicoses de D. W. Winnicott*. Membro do Grupo de Filosofia e Práticas Psicoterápicas (GFPP/Unicamp/CNPq). Fundadora do Centro Winnicott de São Paulo (2001) e da Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana (2005). Diretora de ensino e formação da Escola Winnicottiana de Psicanálise dessa sociedade. Editora científica da revista eletrônica *Winnicott e-prints* (DWW editorial). Autora dos livros *Sobre a confiabilidade e outros estudos* (DWW editorial, 2011) e *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott* (DWW editorial, 2012, 2ª. ed) e de vários artigos sobre Winnicott, a filosofia e a psicanálise, publicados no Brasil e no exterior.

E-mail: elsadias@uol.com.br

João Paulo F. Barretta

Graduado em Psicologia pela Universidade Mackenzie, mestre em Filosofia pela PUC de São Paulo e doutor em Psicologia Clínica pela PUC de São Paulo. Professor supervisor da Universidade Paulista, professor da Universidade Anhembi-Morumbi e professor do CENACES. Publicações: "O

complexo de Édipo em Winnicott e Lacan". em *Psicologia USP*, v. 23, 2012; "Freud explica: a concepção de ciência em Freud" em *Ideação* (UEFS), v. 2, 2012; "O conceito de vivência em Freud e Husserl" em *Psicologia USP*, v. 21, 2010; "O problema do sentido na psicanálise de Freud" em *Winnicott e-prints*, v. 4, 2009.

E-mail: jpbarretta@hotmail.com

Laura Dethiville

Formada pela Universidade de Paris VII e psicanalista; trabalha com crianças, adolescentes e adultos. É membro fundador e membro associado da Sociedade de Psicanálise Freudiana (SPF) da qual é vice-presidente e na qual é formadora e supervisora. Nessa Sociedade, ela ministra um seminário sobre Winnicott e organizou, em Paris, Jornadas de Estudos Winnicottianos com a participação de analistas ingleses. É a autora de *D.W. Winnicott, une nouvelle approche*, Éditions Campagne-Première, e de inúmeros artigos, sendo um deles traduzido em português: "O divã de Procusto: o peso das palavras, o mal-entendido do sexo".

E-mail: laura.dethiville@wanadoo.fr

Lea Lubianca Thormann

Psicóloga, psicanalista, membro pleno do Centro de Estudos Psicanalíticos de Porto Alegre. Graduada pelo Instituto de Psicanálise da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre. Psicanalista de crianças e adolescentes em formação pelo Núcleo de Infância e Adolescência da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA).

E-mail: lealub@via-rs.net

Leticia Minhot

Doutora em filosofia pela Universidade Estadual de Campinas, tem uma licenciatura em filosofia pela Universidad Nacional de Córdoba. Professora titular na cadeira "Concepções filosóficas" na Facultad de Derecho y Ciencias Sociales – Escuela de Trabajo Social – e professora adjunta na cadeira de "Problemas epistemológicos em psicologia" na Facultad de Psicologia, ambas na Universidade Nacional de Córdoba. É editora da revista *Representaciones. Revista de estudios sobre representaciones en arte, ciencia y filosofia*. Compiladora, com León Olivé, do livro *Representaciones en arte y ciência*, vol. 2, e com Andrea Torrano, do livro *Culturas científicas y tecnológicas. Dimensiones y realidades*. Autora do livro *La mirada psicoanalítica: un análisis kuhniano del psicoanálisis de Freud*. Sua área de especialização é a filosofia da ciência, epistemologia e filosofia política da ciência.

E-mail: leminhot@gmail.com

Nara Amália Caron

Analista didata da Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA), psicanalista de crianças e adolescentes.

E-mail: nacaron@portoweb.com.br

Oswaldo Giacoia Junior

Professor titular do departamento de Filosofia da Unicamp, onde leciona ética e história da filosofia contemporânea; bacharel em Direito pela Universidade de São Paulo; mestre em Filosofia pela PUC-SP; doutor em filosofia pela Universidade Livre de Berlim, pós-doutor pelas universidades de Berlim, Viena e Lecce; pesquisador 1-B do CNPq. Autor, entre outros, dos seguintes livros: *Heidegger urgente*; *Nietzsche X Kant*; *Freud – para além do princípio do prazer: um dualismo*

incontornável; *Nietzsche como psicólogo*; *Nietzsche* (Coleção Folha Explica); *Nietzsche* & *Para Além de Bem e Mal*; *Pequeno dicionário de filosofia contemporânea*; *Sonhos e pesadelos da razão esclarecida*; *Os labirintos da alma*.

E-mail: ogiacoia@hotmail.com

Richard Theisen Simanke

Formou-se em Psicologia pela UFRGS, é mestre em Filosofia e Metodologia das Ciências pela UFSCar e doutor em Filosofia pela USP. Atualmente é professor associado da UFSCar, professor e orientador de mestrado e doutorado no PPG em Psicologia e no PPG em Filosofia daquela Universidade. É autor, entre outros trabalhos, de *Metapsicologia lacaniana: os anos de formaçã*o (Discurso Editorial, 2002), *A formação da teoria freudiana das psicoses* (Loyola, 2009) e *Entre o corpo e a consciência: ensaios de interpretação da metapsicologia freudiana* (EDUFSCar, 2011, em coautoria com Fátima Caropreso).

E-mail: richarsimanke@uol.com.br

Rita de Cássia Sobreira Lopes

Psicóloga, doutora em psicologia pela Universidade de Londres, professora do PPG em psicologia do desenvolvimento da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS).

E-mail: sobreiralopes@portoweb.com.br

Roseana Moraes Garcia

Doutorado e mestrado em Psicologia Clínica pela PUC-SP. Especialização em Saúde Mental Infantil pela FCM/Unicamp. Publicações: “O uso da consulta terapêutica na clínica da tendência antissocial” em *Winnicott na Escola de São Paulo* (DWW editorial, 2011); “O tratamento de crianças afastadas do convívio familiar” em *Winnicott e-prints*, vol. 4, n. 1 e 2, 2009.

E-mail: roseanagarcia@uol.com.br

Zeljko Loparic

Doutor em Filosofia pela Universidade de Louvain (1982), com pós-doutorado na Universidade de Konstanz (1987). É professor-titular aposentado do Departamento de Filosofia da Unicamp e docente da PUC-SP. Iniciou e foi primeiro editor científico dos *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* 1980-1988) do Centro de Lógica, Epistemologia e História da Ciência (CLE) da Unicamp, ex-coordenador desse Centro (1983-1985). Membro fundador e primeiro presidente (1989-1994) da Sociedade Kant Brasileira. Em 1999, iniciou a revista *Natureza humana*. De 2004 a 2008, presidiu a Sociedade Brasileira de Fenomenologia. Em colaboração com Elsa Oliveira Dias, fundou o Centro Winnicott de São Paulo (2001) e a Sociedade Brasileira de Psicanálise Winnicottiana (2005). É autor dos livros *Heidegger réu* (1990), *Ética e finitude* (1995, 2. ed. 2004), *Descartes heurístico* (1997), *A semântica transcendental de Kant* (2000, 3. ed. 2005), *Sobre a responsabilidade* (2003) e *Heidegger* (2004), além de numerosos artigos, publicados em revistas nacionais e estrangeiras, sobre filosofia geral da ciência (Mach, Carnap, Kuhn), história da filosofia (Descartes, Kant, Heidegger) e filosofia e história da psicanálise (Freud, Klein, Lacan e Winnicott).

E-mail: loparicz@uol.com.br

Introdução

A ética da lei e a ética do cuidado[1]

Zeljko Loparic

1. Estudos éticos na atualidade

A ética foi, desde sempre, uma disciplina central da filosofia. Para os gregos, Aristóteles em particular, ela fazia o tripé com a lógica e a física (que incluía a metafísica). Kant ainda trabalha com essa classificação. As tradições de Aristóteles e de Kant, dois principais teóricos da ética filosófica, permanecem vivas. Kierkegaard e Nietzsche, que não podem ser compreendidos fora dessas tradições, são pensadores regularmente revisitados. De certo, na atualidade, a filosofia não pode mais ser caracterizada por disciplinas bem estabelecidas; contudo, as linhas de pensamento tradicionais continuam inspirando pesquisas contemporâneas sobre os fundamentos da ética, como testemunham numerosos trabalhos, entre eles os de MacIntyre, que retomam Aristóteles, e os de Rawls, que se valem de Kant.[2]

Ao mesmo tempo, observa-se o surgimento de novas tentativas de lançar os fundamentos da ética, entre elas a ética do discurso – herdeira do apriorismo kantiano dos princípios práticos (Habermas, Apel) –, a ética da responsabilidade – que, retificando Kant, condiciona a obediência aos princípios éticos à consideração das consequências da sua aplicação (Jonas) – e, ainda, a ética da alteridade – concebida como filosofia primeira e elaborada sem apoio nas regras *a priori* da razão pura ou nos recursos da ontologia, incluindo os da ontologia fundamental heideggeriana (Levinas). Presenciamos, ainda, uma profusão de estudos éticos sobre temas novos, como os abordados pela bioética, pela ética ecológica (ética da ecologia profunda, ética do clima) ou pela ética da homossexualidade, temas que vêm sendo acompanhados por novos desenvolvimentos na área do direito, que abrangem, ainda, os direitos dos animais e os direitos da família.

A ética tornou-se também tema de investigação nas ciências positivas, como a biologia (já em Darwin), a sociologia (Dworkin), a psicologia (Piaget, Kohlberg) e a psicanálise freudiana (Freud, Lacan). Esse desenvolvimento acompanha o que aconteceu com outras duas disciplinas

da filosofia tradicional, a lógica e a física. Ambas se separaram da filosofia e se tornaram independentes dela. Já em Kant, a metafísica tradicional foi jogada na lixeira da história da filosofia, passando a figurar, na forma modificada, apenas como componente *a priori* das ciências positivas, naturais e humanas.

Surgiram também, tanto na filosofia (Heidegger, Foucault) como na ciência factual, em particular na psicologia (Gilligan) e na psicanálise pós-freudiana (Winnicott), estudos sobre o sentido ético do cuidado de si e dos outros. Para entender a novidade dessa abordagem, convém observar que na tradição ocidental, e mesmo na do Oriente, a ética é comumente relacionada com a ideia do agir. A ética é a teoria que diz como se deve agir. De acordo com Aristóteles, é o nosso dever agir de forma virtuosa, seguindo inclinações formadas pelo cultivo das virtudes, objetivando realizar um *fim*: a *eudaimonia*, uma vida boa, individual e social, considerada no seu todo. Em Kant, o agir deve dar-se de acordo com regras racionais, independentemente da consideração dos fins. O agir é concebido como um fazer, atividade que consiste seja em produzir efeitos no mundo físico por operações governadas por leis da natureza, chamadas, por isso, de leis teórico-práticas, seja em estabelecer relações com outros seres humanos por operações que obedeçam a leis moral-práticas.

Antecipando e resumindo os desenvolvimentos que virão a seguir, direi que, diferentemente da ética aristotélica, a ética do cuidado não visa a recomendar virtudes para a vida boa nem, distintamente da de Kant, impor regras, mas nos chama a atender às necessidades que decorrem do ter-que-ser nosso e dos outros. O meu objetivo não é fornecer argumentos decisivos a favor da ética do cuidado, mas indicações para o aprofundamento de estudos sobre esse tema recentemente desenvolvidos por filósofos e por cientistas, e, em especial, mostrar o lugar que Winnicott ocupa nesse quadro, mais precisamente, explicitar o sentido ético do cuidado na psicanálise winnicottiana.

2. A ética da lei na filosofia e na psicologia

Assim como Aristóteles é a principal referência para a ética da virtude, Kant é o representante paradigmático da ética da lei. O imperativo categórico, a lei fundamental da moral kantiana, recebeu a formulação

clássica na segunda *Crítica*: “Aja de tal maneira que a máxima da sua vontade possa ao mesmo tempo valer como princípio de uma legislação universal”. Trata-se, portanto, de uma lei do agir. Essa lei é válida categoricamente, isto é, incondicionalmente, podendo ser vista *como se fosse* de origem divina. Ao agente moral é atribuída a vontade pura, capacidade volitiva de realizar o mandamento supremo da razão (se devo, posso) e em condições de vencer o conflito com a natureza animal do homem. A lei do agir aplicável à vontade pura é justificada racionalmente, por um argumento que consiste na análise do conceito de moralidade. A lei passa a ter vigência mediante um ditado da razão, um *sic volo, sic iubeo* (assim quero, assim mando), uma coerção que causa em nós o sentimento de respeito pela lei – efeito chamado por Kant de “fato da razão”. Esse sentimento serve de motivo subjetivo para agirmos sempre com base em máximas racionais universalizáveis, sem visar a qualquer fim natural ou arbitrariamente escolhido. A felicidade, concebida não como *eudaimonia*, no sentido aristotélico, mas como satisfação de todas as nossas inclinações naturais, é o prêmio do qual, obedecendo à lei, nos tornamos merecedores, não realizadores.

Nos seus textos tardios, Kant tratará as condições da exequibilidade da lei moral não apenas por agentes dotados de vontade pura, entidade noumênica, mas também por agentes humanos sensíveis, os quais, para agir, ativam a faculdade apetitiva inerente à natureza humana, descrita pela antropologia pragmática. Contudo, resta verdadeiro que, para Kant, a força da lei moral não depende do que somos, nem do que podemos fazer, nem das virtudes que cultivamos – da força do nosso caráter –, pelo contrário, a virtude e a força do caráter são decorrências da força da lei em nós. A própria aquisição do caráter, da personalidade moral, não é resultado de um desenvolvimento interno da natureza humana, mas um efeito do processo de formação baseado na razão.

Algumas das principais contribuições sobre o tema da ética da lei na psicologia encontram-se nos trabalhos de Piaget (1932) e Kohlberg (1968). Piaget empresta a definição de ética de Kant, a qual seria compartilhada pelas ciências positivas pós-kantianas:

> Toda moral consiste em um sistema de regras e a essência de toda moralidade deve ser procurada no respeito que o indivíduo adquire por essas regras. A análise reflexiva de um Kant, a sociologia de um Durkheim ou a psicologia de um Bouvet encontram-se nesse ponto. (1932, p.

1)

As diferenças que existem entre os psicólogos da ética da lei não dizem respeito à natureza da ética, mas ao tipo de regras e à sua justificativa. Segundo Piaget, há três tipos de condutas: as motoras, as executadas por coerção externa e as cooperativas. A elas correspondem três tipos de regras: motoras, regras coercitivas (decorrentes do respeito unilateral) e regras racionais (originadas do respeito mútuo). Visto que as regras motoras ("hábitos imperativos" de tomar o peito da mãe na hora certa, de se deitar adequadamente para dormir etc.), inculcadas pela educação que deve começar já no berço, não são acompanhadas de consciência da obrigação, existem de fato, tanto na criança como no adulto, apenas dois conjuntos de regras morais: as da moral da coerção (de submissão à heteronomia) e as da moral da cooperação (baseada na solidariedade). Distanciando-se da justificativa kantiana das regras morais pela argumentação analítica e do conceito kantiano de respeito (efeito da imposição de lei moral ao indivíduo por sua própria razão), Piaget considera duas soluções para o problema da origem da obrigatoriedade das leis: a de Durkheim, segundo a qual o respeito de dirige originalmente ao grupo e resulta da pressão do grupo sobre o indivíduo, e a de Bouvet, segundo a qual o respeito se dirige em primeiro lugar às pessoas e resulta do relacionamento dos indivíduos entre si (1932, p. 74).

A fim de aprofundar o estudo dos tipos de regras e de seu surgimento, bem como das relações entre elas, Piaget – diferentemente de Durkheim, que trabalha com dados sociológicos – recorre ao estudo do desenvolvimento humano. O seu fio condutor é a observação das modificações maturacionais nos *jogos de crianças*, levando em conta, ainda, as diferenças entre os jogos das meninas e dos meninos. Ele constata que, segundo o gênero, os jogos diferem quanto à natureza das regras aplicadas e ao respeito por elas. O jogo típico dos meninos é o de bola de gude, enquanto as meninas preferem os jogos da amarelinha, de pular corda e de esconde-esconde. As regras dos meninos são mais complexas e os conflitos nos jogos são resolvidos pela discussão ou, em certos casos, pela modificação de regras, assegurando a continuação do jogo e preservando relações grupais. As regras das meninas são mais simples e mais vagas, e os conflitos, muitas vezes, levam à interrupção do jogo e mesmo ao

rompimento de relações de grupo. Daí se conclui, de acordo com Piaget, que os meninos atingem um grau de desenvolvimento moral superior ao das meninas, o mesmo valendo para homens e mulheres quando adultos.

Kohlberg continuará o trabalho de Piaget e estudará o processo de desenvolvimento moral na chave do processo de socialização e de internalização de regras morais para diferentes aspectos da vida social: comportamentos, sentimentos, modos de julgar, e mesmo de regras para estabelecer regras (1968/1996, pp. 7-8). Interessado sobretudo por este último aspecto, Kohlberg proporá seis graus de regras, divididos, de modo semelhante ao de Piaget, em três níveis. Nível I: regras pré-morais (grau 1: orientação para a punição e obediência; grau 2: hedonismo ingênuo, busca do prazer). Nível II: regras convencionais em conformidade com papéis atribuídos socialmente (grau 3: regras da moral da criança bem-comportada, que busca manter o relacionamento com outros e o reconhecimento dos outros; grau 4: moral da manutenção da autoridade). Nível III: regras como princípios morais autoaceitos (grau 5: moral dos direitos individuais e do sistema de leis jurídicas aceitas democraticamente; grau 6: moral dos princípios individuais da consciência). As motivações (as formas de respeito) também pertencem a três grupos principais: 1) evitar punições e buscar recompensas, 2) evitar desaprovação e crítica, 3) corresponder às regras objetivas e às que evitem a condenação pela própria consciência (1968/1996, pp. 26-27).

Segundo Kohlberg, as mulheres chegariam apenas ao primeiro grau do nível II (o grau 3 no total). O desenvolvimento moral que elas atingem e a concepção de moralidade que elaboram podem muito bem servir para os lares, mas não para a vida pública, para a qual são relevantes os graus de moralidade atingidos nos níveis seguintes, nos quais os relacionamentos pessoais são subordinados às regras que incluem distanciamento crítico, já a partir do grau 2 do nível II, até alcançarem as regras de graus superiores.

3. A ética da lei na psicanálise freudiana

A ética da psicanálise tradicional (Freud) também é uma ética da lei, inicialmente, da lei paterna da proibição do incesto. A sua origem é a vontade do pai, que se manifesta, na situação edípica familiar, como rivalidade entre o pai e o filho pela mãe enquanto objeto sexual e, na

situação mítica considerada por Freud em *Totem e tabu*, como disputa pelas fêmeas da horda primitiva entre o pai, forte e violento, e os seus filhos, mais fracos e inicialmente submissos. Nos dois casos, o conflito, de caráter libidinal, inclui a ameaça e, na versão mítica, até mesmo a prática de castração, da qual a circuncisão ritual na religião de origem judaica (e em várias outras) seria uma herança distante. A psicanálise se ocupa, portanto, do *agir sexual*, não, como bem observa Foucault, da *arte amatória*. A lei de proibição do incesto regula, ao mesmo tempo, o comportamento sexual e o desejo de fazer sexo.

A repressão da conduta sexual e do desejo em nome da lei seria o fundamento do processo do desenvolvimento humano, tanto dos indivíduos, que passam por uma série de fases de organização sexual, como das sociedades, dando origem, com base no processo de sublimação da libido, à ordem social, ordem moral, religião e atividades culturais em geral, incluindo a arte. O imperativo categórico de Kant, por exemplo, seria, segundo Freud, uma herança direta do complexo de Édipo (conflito sexual entre machos relativo às fêmeas). A lei, imposta inicialmente pela coerção externa (repressão) exercida pelo pai, é introjetada, internalizada, e aparece doravante como princípio de coerção interna, exercida por uma instância do aparelho psíquico, o superego, desenvolvida para cuidar precisamente do controle do instinto, desta vez pela autorrepressão. Nessa forma sublimada, "espiritualizada", a proibição se reveste do caráter de ditadura do intelecto – termo de Freud que remete ao *sic volo, sic iubeo* de Kant. A sublimação é, com efeito, a fórmula freudiana para a naturalização não somente da ética da lei kantiana, mas da filosofia prática em geral, da doutrina do direito em particular. Segundo essa teoria da gênese da moral pela repressão da instintualidade, a obediência aos deveres práticos é reduzida ao adestramento e a questão da justificação é resolvida por uma explicação dinâmica, formulada, como todas as explicações da psicanálise freudiana, em termos de jogos de forças, no caso, entre os mais fortes e os mais fracos no campo sexual.[3] A ameaça de castração e o seu efeito direto, a renúncia da satisfação instintual, é o caminho do progresso cultural. Observa-se que, de acordo com Freud, a castração das mulheres é constitucional – a mulher é um macho castrado – e não efeito de estabelecimento da ordem social

paterna, de modo que essa castração não favorece o desenvolvimento cultural das mulheres, pelo contrário, representa um sinal da inferioridade moral e "espiritual" delas.

4. Estudos filosóficos sobre a ética do cuidado

Em vários trabalhos, a começar por *Ética e finitude* (1995), sugeri que Heidegger abriu um novo campo de investigação sobre os fundamentos da ética, a qual não visa, como a de Aristóteles, a determinar as virtudes como bases do bem-viver,[4] nem, como a de Kant, a formular as regras morais do bem agir, mas explicitar o ter-que-ser (*das Zu-sein*) no homem. Como mostrei em *Sobre a responsabilidade*, capítulo 3, o conceito heideggeriano de ter-que-ser factual afigura-se como desconstrução existencial-ontológica, típica da primeira fase de Heidegger, do conceito metafísico do dever. Já em 1919, Heidegger afirma que a dadidade originária da filosofia é a "dadidade do dever" (*Sollensgegebenheit*). Nesse ponto, Heidegger não dialoga tanto com o senso comum nem mesmo com a moral empirista, e sim com Kant e os neokantianos. O ter-que-ser heideggeriano é uma desconstrução do ter-que-obedecer à lei moral no sentido de Kant. Como vimos, já em Kant o dever não se baseia em considerações relativas à sobrevivência ou ao bem-estar, pessoal ou coletivo, nem por qualquer outra consideração de conteúdo material ou afetivo (valorativo), mas única e exclusivamente pelo comando da razão. A ditadura da razão não determina qualquer agir em particular (por exemplo, preservar a vida ou otimizar certos parâmetros empíricos da convivência entre os homens), mas tão somente a *forma*, o *como* do agir e da vida no seu todo, tanto dos indivíduos como do gênero humano. Estamos na esfera da determinação não apenas *formal*, mas também *pura* do existir dos homens, distinta do domínio comandado pelo consenso social e pelas exigências ligadas à prestação de serviços do bem-estar. Em Kant, a vida moral resulta, como vimos, do *fato da razão*, da coerção (*Zwang*) da vontade finita humana pela lei moral. Em Heidegger, o estar-no-mundo próprio é fruto do *fato da responsabilidade* para com a presença como tal e para com todos os presentes, transmitida (*überantwortet*) ao homem pela não identidade consigo mesmo, cisão reveladora da diferença ontológica

entre o não-mais e o ainda-sim. Em nenhum desses casos, trata-se de fato bruto, de uma dadidade que pertencesse ao domínio dos fenômenos naturais, a ser concebida à luz da categoria da efetividade.

O ter-que-ser heideggeriano, que ocupa o lugar do dever ser kantiano, tem um sentido ontológico e um sentido ôntico. “Ser humano” significa, por um lado, ter cuidados ontológicos – ter-que-cuidar do sentido do ser, do sentido da presença no mundo de si mesmo, dos outros e dos entes no seu todo – e, por outro lado, ter cuidados ônticos, relativos aos seus próprios modos de estar presente no mundo, bem como aos modos de estar-aí dos outros e das feições das coisas, a continuidade desses cuidados sendo fundada na continuidade do si-mesmo, na sua “estância” (*Ständigkeit*), no tempo finito originário.

Como essas duas modalidades do cuidado – a ontológica e a ôntica – se originam e se fundamentam na própria estrutura do existir dos seres humanos, a ética heideggeriana não oferece propostas sobre novas virtudes nem sobre novos princípios do tipo acional. Heidegger questiona a própria ideia de que a tarefa de cuidar da presença e dos modos de presença dos entes intramundanos possa ser reduzida a estas ou aquelas práticas virtuosas ou aos modos de agir racional com respeito a tais ou quais fins.[5] A sua ética do cuidado diz, no essencial, que tenho que manter aberto um espaço no qual eu próprio e os outros seres humanos possamos existir a partir de nós mesmos sem sermos objetificados como meras presentidades seja pelo cotidiano público seja pela razão. Decerto, a objetivação prática (em termos de regras extraídas da vida boa em comum ou diretamente da razão) é inevitável, dadas as nossas premências ônticas. O que tem-que-*não*-ser, contudo, é a objetidade tornar-se para nós ontologicamente inevitável, isto é, o *único* sentido de ser dos entes no seu todo. O motivo desse imperativo é o seguinte: na época na qual a objetificação prevalecer, os homens passarão a subsistir exclusivamente como efeitos das regras sociais ou, no extremo, como produtos técnico-práticos ou moral-práticos patenteados, não tendo mais condições ontológicas para existir.[6]

Em suma, em Heidegger, o ter-que-cuidar dos diferentes sentidos de ser e do sentido originário de ser dos seres humanos é o fundamento dos cuidados ônticos, factuais, de si e dos outros, os quais promovem a apropriação e a manutenção dos modos de ser “autênticos” no mundo –

tanto os modos de ser que são nossos, portanto próprios, como os praticados por aqueles que compartilham conosco o nosso estar-aí. Heidegger não descarta a ética aristotélica ou kantiana; sua crítica consiste em dizer que estas são formas derivadas do ter-que-ser originário. Sendo assim, ele estende à ética a sua tese de multiplicidade de dizeres filosóficos em geral, que repousa, de resto, sobre um tema aristotélico, a saber: ser se diz de diferentes maneiras.

Heidegger não é o único defensor de uma ética do cuidado na área de filosofia. Menciono brevemente apenas um deles. Foucault, leitor confesso de Heidegger, introduzirá, nas suas preleções de 1982 no Collège de France, intituladas *Herméneutique du sujet* (*Hermenêutica do sujeito*), o tema de cuidado de si, *cura sui*, para expor e elaborar a tese de que, na antiguidade, o princípio do cuidado de si não era a glorificação do egoísmo, mas o ponto de partida para a constituição das teorias e práticas éticas mais austeras, rigorosas e restritivas que o Ocidente conheceu, modos de vida que não devem ser atribuídos ao cristianismo, mas à moral pagã dos estoicos, cínicos e, em certa medida, dos epicureus, elaborados nos primeiros séculos da nossa era (cf. Foucault, 2006, pp. 14-15).[7]

5. A ética do cuidado na psicologia

Exatamente em 1982, no mesmo ano, portanto, em que Foucault pronunciou as sua preleções sobre a ética do cuidado de si, Carol Gilligan propõe uma *ética do cuidado*, fundada em relações interpessoais valorizadas como constitutivas da nossa humanidade, a título de teoria complementar à *ética da justiça*, baseada em leis racionais.[8] Segundo Gilligan, a ética psicológica do cuidado estuda teórica e empiricamente fundamentos para relações humanas não violentas e para a resolução não violenta de conflitos. Esse estudo, baseado em entrevistas e apoiado em teóricos da psicologia do desenvolvimento, entre eles Erikson e Bowlby, dá ênfase particular ao desenvolvimento dos valores e dos princípios morais das mulheres. Gilligan evoca Virginia Woolf para afirmar que as mulheres têm valores morais diferentes dos valores dos homens.

A proposta de Gilligan fundamenta-se num princípio negativo – o de não ferir os outros, de não violência – e num princípio positivo – o de cuidar, que se estende para abranger o ideal de responsabilidade em

relacionamentos sociais (1982, p. 149; cf. p. 55). As mulheres desenvolvem *moral concern*, ou seja, "a sensibilidade para as necessidades dos outros" e a "admissão da responsabilidade pelo cuidado leva as mulheres a escutar vozes diferentes das suas e a incluir no seu juízo outros pontos de vista" (p. 16). Elas são capazes de se colocar no lugar dos outros. Sendo assim, o *imperativo básico* da ética do cuidado pode ser visto como sendo "uma injunção de cuidar, de responsabilidade de perceber e de aliviar a 'aflição real e reconhecível' desse mundo" (p. 100).

Gilligan ilustra a obrigação imposta por esse imperativo do cuidado mediante depoimento de uma jovem mulher de 25 anos que diz que, ao agir, ela valoriza o fato de haver "outras pessoas às quais está ligada, tendo assim pessoas pelas quais ela é responsável". E o depoimento continua:

> Eu tenho um senso muito forte de ser responsável pelo mundo, que eu não posso viver apenas para o meu prazer, pois o simples fato de eu estar no mundo me dá a obrigação de fazer o que eu puder para fazer do mundo um lugar melhor para viver, e pouco me importa se a escala na qual isso acontece seja pequena. (Gilligan, 1982, p. 21; cf. 171)

A ética da responsabilidade praticada pelas mulheres não pode, portanto, ser *reduzida* à ética da lei baseada na "injunção de respeitar os direitos dos outros e, assim, proteger da interferência os direitos à vida e à autorrealização" (1982, p. 100). Esta última favorece "a separação do si-mesmo individual em prejuízo da conexão com outros e se apoia mais na vida autônoma de trabalho do que na interdependência" (1982, p. 17; cf. p. 127). Segundo a ética do cuidado, o relacionamento íntimo "é primário e não derivado da separação" (p. 57). As mulheres veem a vida "como dependente da conexão, como sustentada por atividades de cuidado, como baseada antes no laço de apego [*attachment*] do que no contrato acordado consensualmente" (p. 57).

Sendo assim, os problemas éticos principais para as mulheres residem mais nos *conflitos sobre as responsabilidades*, cuja solução requer um modo de pensar contextual e narrativo, do que nas *disputas sobre direitos*, solúveis apenas por modos de pensar formais e abstratos. Gilligan comenta:

> Essa concepção de moralidade como relacionada à atividade de cuidado é centrada no desenvolvimento moral a respeito da compreensão da responsabilidade e do relacionamento, precisamente como a moralidade da justiça [fairness] vincula o desenvolvimento moral à compreensão de direitos e de regras. (1982, p. 19)

A superação de conflitos não consiste, no essencial, na sua regulamentação, mas na "substituição do antagonismo subjacente pela mutualidade do respeito e do cuidado" (p. 104). Isso significa, em particular, que o juízo moral – por exemplo, a escolha entre o apoio àquele que está em necessidade, mas em conflito com a lei, e a aplicação do que é bom em termos da lei sem considerar as necessidades dos outros – precisa tornar-se mais "afinado com as consequências psicológicas e sociais da ação, com a realidade da vida de pessoas num mundo histórico" (p. 167). Fazer o que é ordenado pela lei ou pela autoridade legisladora pode exigir sacrifícios pessoais intoleráveis (veja a aflição de Abraão diante da injunção de sacrificar o filho, por submissão ao legislador divino, p. 104). Até mesmo a exigência de estabelecer a verdade ou de dizer a verdade pode transformar-se em ocasião de novos conflitos pessoais ou grupais, e assumir conotações de intolerância.[9]

Gilligan acrescenta vários esclarecimentos relativos às diferenças entre as duas éticas: "A moral dos direitos é baseada na igualdade e centrada na compreensão da retidão [*fairness*], enquanto a ética da responsabilidade repousa sobre o [...] reconhecimento das diferenças de necessidades" (p. 164). Na sequência do texto, Gilligan escreve: "Enquanto a ética dos direitos é a manifestação do respeito mútuo igual, estabelecendo o equilíbrio entre as pretensões dos outros e as próprias, a ética da responsabilidade repousa sobre uma compreensão que dá origem à compaixão e ao cuidado" (pp. 164-165). Na vida adulta madura, a oposição entre as exigências impostas pelas relações de intimidade da infância e as decorrentes da regulamentação das relações externas entre as identidades separadas fica superada pela descoberta de *duas moralidades* e da *complementaridade* entre elas (p. 165).

Com base nessas ideias, Gilligan fará críticas das teorias psicológicas e psicanalíticas freudianas da ética da lei. Contra Piaget, ela observa: ao privilegiar os jogos de meninos como modelo básico da moralidade e depreciar os jogos das meninas, Piaget comete o erro de projetar o masculino (sexual, genérico) sobre o ser humano em geral.

Nas críticas a Kohlberg, Gilligan dirá que ele, assim como Piaget, toma como modelo de moralidade as disputas entre homens, resolvidas muitas vezes em prejuízo das relações pessoais, ao mesmo tempo em que deriva a

sua concepção de maturidade e da bondade feminina não dos fatos revelados pela psicologia do desenvolvimento feminino, mas de um estudo da vida dos homens preocupados em regular as questões relativas ao certo e ao errado.

Contra Freud, e com base em Nancy Chodorow, Gilligan sustentará que, do ponto de vista da ética, as diferenças essenciais entre as mulheres e os homens não são sexuais, instintuais ("pulsionais") e ainda menos anatômicas, mas residem nos modos de relacionamento privilegiados por cada um desses dois gêneros.[10] As mulheres não são machos castrados. Ao invés de tomar, como faz Freud, a ausência de pênis como traço de castração constitutiva das mulheres e como sinal de sua inferioridade moral, é preciso colocar em evidência, por um lado, a sua capacidade genital e, por outro, a disposição para relacionamentos (Gilligan, 1982, p. 11). O que distingue as mulheres dos homens é o fato de elas, em diferentes idades – crianças, meninas, pessoas adultas – terem a capacidade de reassumir com os outros seres humanos cuidados iniciais maternos que lhes foram dispensados quando bebês. Trata-se de relações pré-edípicas de cuidado e que implicam dependência e dedicação devotada (pp. 7-8), não de relações conflituosas, como as decorrentes da proibição do incesto ou de outras restrições ao desejo e ao agir.

6. O cuidado na psicanálise winnicottiana

Ao estudar a concepção winnicottiana de cuidado, convém partir – o mesmo vale para o exame de todos os outros conceitos básicos do seu paradigma da psicanálise – da sua teoria do amadurecimento. O processo de desenvolvimento humano, incluindo o desenvolvimento moral, não é baseado na repressão do desejo sexual nem na sublimação, mas no cuidado ambiental para com as necessidades que decorrem "do ser e dos processos de amadurecimento" (Winnicott, 1965b, p. 183). Uma vez nascidos,[11] os seres humanos tendem a amadurecer, buscando estabelecer, manter e enriquecer criativamente seus relacionamentos, tanto somáticos quanto psíquicos ("pessoais", "egoicos"), com seus mundos ambientais e objetos nestes encontrados. Contudo, essa busca "não tem sentido a não ser para um ente que está aí para ser [*has no meaning except for a being who is there to be*]" (Winnicott, 1986b, pp. 41-2). *O ser humano é um ser vivo que tem que*

ser. Isso significa que o bebê humano normal, em virtude da natureza humana da qual é uma amostra temporal, tem que 1) crescer na complexidade, 2) tornar-se estabelecido com um existente, um *exister*,[12] um eu unitário e espontâneo em condições de experienciar em primeira pessoa o seu ir ao encontro de... e de fazer descoberta criativa do mundo e de objetos.

É nesse contexto que Winnicott introduz dois sentidos da palavra "cuidado". Em um primeiro sentido, "cuidado" é o nome winnicottiano para o fator essencial da formação da *existência psicossomática* e da posterior socialização dos indivíduos humanos: *provisão ambiental*. Em um segundo sentido, "cuidado" nomeia a responsabilidade de cada indivíduo existente de cuidar de seus ambientes e de seus cuidadores. Examinemos, então, mais de perto esses dois sentidos.

A primeira modalidade da provisão ambiental é aquela oferecida pela mãe ao seu bebê no início da vida. Os cuidados ambientais pelo indivíduo que amadurece começam, com efeito, pela preocupação das mães que atendem, por adaptação ativa, devotada e confiável, tanto as necessidades instintuais como egoicas dos seus bebês. Dessa forma, elas contribuem para a constituição da sua capacidade para levarem uma vida criativa que, seja ela boa ou não, *tenha valor* e *valha a pena ser vivida*. No decurso do amadurecimento, o indivíduo passará a precisar, para a manutenção e enriquecimentos ambientais, objetais e da estrutura da sua personalidade, de cuidados parentais, familiares, grupais e, por fim, sociais. Haverá, assim, *os que têm*, que receberam sucessivamente as provisões ambientais necessárias e que estão a salvo do perigo de desenvolverem os distúrbios mais graves do processo de amadurecimento (as psicoses), a tendência antissocial ou mesmo o distúrbio de caráter, e *os que não têm* ou *deixaram de ter*, que foram privados ou deprivados e que correm esses perigos.

Os cuidados maternos originam-se da identidade feminina das mães. Para Winnicott, assim como para Gilligan, a mulher não é macho castrado.[13] Ser mulher significa, entre outras coisas, *poder ser mãe*, que inclui tanto aspectos somáticos – entre eles, poder engravidar, dar à luz e amamentar – como psíquicos – poder atender às necessidades do seu bebê que, como vimos, decorrem da sua necessidade fundamental: estar aí para ser e amadurecer. Para tanto, a mãe precisa aceitar ser usada pelo bebê como

objeto subjetivo, permitir e suportar que o bebê se identifique com ela, que ele *seja* ela (identificação primária). Ao permitir que o bebê se identifique com ela, a mãe lhe possibilita que faça, com base nessa relação, se é que aqui há relação, "a mais elementar e fundamental das experiências: a experiência de ser" (Winnicott, 1989a, p. 177). A experiência de ser é base da experiência da *continuidade de ser* e de todas as outras identificações posteriores à identificação primária (em particular as "identificações cruzadas").[14] Dessa forma, "acontece a verdadeira continuidade de gerações; o ser sendo passado de uma geração à outra" (1989a, pp. 177-178).

Claro está que, ao propiciar a experiência de ser ao seu bebê, a mãe não cuida, em primeiro lugar, de interesses factuais do seu bebê, mas das condições da sua existência enquanto tal. Estamos num registro teórico totalmente diferente daquele que vê na mãe alguém que satisfaz a libido do seu bebê ou suas exigências "egoístas".

Esse modo inicial de relacionamento objetal, que Winnicott chamará de elemento feminino puro, não é exclusivo das mulheres; ele é unissex, no sentido de não ser traço característico de um gênero, mas da estrutura fundamental do existir de todos os seres humanos. Que esse elemento seja encontrado predominantemente nas mulheres não se deve ao fato de só elas poderem ser aptas para a identificação primária (algo que, de resto, nem toda mulher pode) e de só elas compreenderem as necessidades relacionadas à chegada ao mundo de um bebê e à sua constituição como existente unitário, mas do fato de elas, por terem sido gestantes, contarem com uma facilidade muito maior, e mesmo uma disposição natural, de entrarem na relação de preocupação materna primária da qual o bebê humano precisa. A capacidade para esse tipo de relacionamento dificilmente pode ser encontrada em outros membros da família ou da sociedade. Contudo, sabemos que há pais que podem ser maternos, até mais do que certas mulheres.

Os cuidados fornecidos aos indivíduos humanos pelos pais, família, grupos sociais e sociedade como um todo são uma continuação de cuidados maternos adaptados às necessidades cada vez mais complexas que surgem ao longo do processo de amadurecimento. Os traços que caracterizam os ambientes sociais saudáveis são reedições dos cuidados maternos

suficientemente bons: a estabilidade, a previsibilidade, a adaptação ativa combinados com o respeito pelos impulsos criativos dos cuidados. Uma sociedade sadia, madura é aquela que mantém, por exemplo, a estabilidade da máquina democrática e dos resultados da efetivação das suas regras sem coibir que os indivíduos façam escolhas pessoais, de líderes ou de governos, ou que pensem livremente e atuem com liberdade nas diferentes áreas "abstratas" da vida em comum, tais como política, economia e cultura.

O termo "cuidar" é usado por Winnicott também para caracterizar um ingrediente essencial do atendimento psicanalítico. O procedimento apropriado para tratar de defesas psicóticas e, conforme o caso, de seu colapso, é o manejo, praticado seja no *setting* no sentido tradicional, seja no *setting* ampliado – quando a família ou alguma outra instituição social assume os cuidados que se fazem necessários –, procedimento que permite ao paciente deixar de lado suas organizações de defesa, regredir à dependência e entregar a outra pessoa os cuidados de si, podendo incluir, por algum tempo, o mimo (*spoiling*) do paciente. Nesse caso, o analista pode contar, como aliados, vários traços da natureza humana do paciente: o seu ir ao encontro das coisas espontânea e criativamente, a sua capacidade originária de dar sentido às coisas e aos seus relacionamentos com elas ou, como diz Winnicott, ainda, o seu verdadeiro si-mesmo que precisa se comunicar e se relacionar.

O modelo para esse tipo de comportamento do analista é o relacionamento das mães "suficientemente boas" com os seus bebês:

> Sugiro que encontremos, no aspecto cuidado-cura do nosso trabalho profissional, um contexto para aplicar os princípios que aprendemos no início de nossas vidas, quando éramos pessoais imaturas e nos foi dado um cuidado suficientemente bom, e uma cura, por assim dizer, antecipada (o melhor tipo de medicina preventiva) por nossas mães "suficientemente boas", por nossos pais. (1986b, p. 120; os itálicos são meus)[15]

Consideremos agora o segundo sentido do cuidado tematizado por Winnicott, o de indivíduos em desenvolvimento pelos seus ambientes e objetos neles encontrados. O sentido inicial desse cuidado é o *concern*, o "concernimento", isto é, o compadecimento e a responsabilidade pessoal para com os resultados do uso instintual, mas ainda não sexual, da mãe-ambiente e da mãe-objeto.[16] A criança se dá conta do dano que é feito "a pessoa amada nos relacionamentos excitados" e se compadece com a mãe (1958a, p. 206). Com a ajuda de mãe cuidadora, que segura a situação no

tempo, a criança compadecida se torna capaz “de descobrir a sua própria urgência de dar e de construir e de remendar”, isto é, de se tornar também uma cuidadora (1958a, p. 206).

Alcançando a maturidade na idade adulta, o indivíduo sadio tornar-se-á capaz de cuidar, por exemplo, dos seus próprios filhos ou ir criando e recriando a máquina democrática, que é a base da sociedade saudável da qual depende, por sua vez, como vimos, a saúde dos membros da sociedade. Essas capacidades não são redutíveis às virtudes que favorecem a realização da uma vida boa nem à legislação puramente racional determinante da vontade boa (Kant), tampouco à legislação imposta pelos grupos sociais (Piaget, Kohlberg) ou pela vontade paterna (Freud). O cuidado do indivíduo para com os outros surge do próprio movimento do amadurecer. O concernimento pelos estragos somáticos e psíquicos causados pelo uso excitado da mãe não é nem pode ser ensinado. É uma preocupação que o indivíduo desenvolve espontaneamente, em virtude da tendência à integração inata, desde que, antes disso, ele foi atendido pelos cuidados ambientais (nesse caso, maternos) de forma suficientemente boa.

7. O sentido ético do cuidado em Winnicott

Além de favorecer factualmente o bem-estar físico ou psíquico dos indivíduos em processo de amadurecimento, a provisão ambiental tem um sentido ético: o da *aceitação da responsabilidade* para com a emergência no mundo de outros seres humanos e com as condições da continuidade da sua existência psicossomática.

Comecemos com a pergunta pelo *cuidado materno não mais como um poder ser, mas como um dever ser*. Retomando o que foi dito na seção anterior, uma mulher que decide conceber um filho dispõe-se não somente a amamentar, mas também a assistir a emergência do não ser para o ser de alguém que estará aí para ser. Ela assume, portanto, a *responsabilidade* de repassar o poder ser ao seu filho que busca ser. Essa responsabilidade não é fundada numa virtude ou numa lei, mas no *ser mãe* da mãe, no seu *existir como mãe*. O que está em jogo para a mãe *existencialmente responsável* pela criança que gestou e gerou é, em primeiro lugar, a realidade do bebê. Essa realidade, atestada por um “senso do real” (*sense of real*), tem o

sentido inicial de estar em contato contínuo com alguém confiável, um sentido, portanto, totalmente diferente do de existir como sujeito na relação cognitiva com um objeto, ou na relação prática com outro agente.

Winnicott lamenta o fato de nem todo filósofo conseguir ver que o problema do *sentido do real* não só "aflige todo ser humano" como também "constitui uma descrição do relacionamento inicial com a realidade externa no momento de primeira amamentação" ou de "qualquer primeiro contato" (1988, p. 114). Os bebês que tiveram sorte, isto é, uma mãe suficientemente boa, resolveram esse problema sem precisarem tornar-se psicóticos ou filósofos. Para eles, é real o que é confiável, é aquilo sobre o que eles já contaram no passado e poderão contar no futuro sempre que precisarem. Os outros, que não tiveram a sorte de fazer essa experiência de contato, vivem sob a permanente ameaça da perda da capacidade de se relacionar. Para eles, o problema da realidade "torna-se e permanece vital, uma questão de vida ou morte" (1988, p. 115). Não apenas a relação inicial mãe-bebê, mas a vida humana no seu todo, escapa, em virtude da natureza humana, ao domínio exclusivo da representação e à estilização em termos do agir racional com respeito a fins.

A mãe que atende na medida certa e no tempo certo às necessidades do seu bebê é dita ser *suficientemente boa*. Essa expressão é mais um convite de Winnicott ao diálogo com os filósofos, pois, considerada à luz de tudo que disse anteriormente, essa bondade da mãe não é apenas utilitária, ela tem uma dimensão explícita ontológico-existencial, visto que diz respeito à constituição e à continuidade do poder ser dos seres humanos no mundo. A responsabilidade para como esse tipo de bondade não passa pelo intelecto e não pode ser ensinada. A bondade materna não é apenas, nem essencialmente, um problema do agir racional. Nem consiste em propiciar a *eudaimonia*. Não há critérios que garantam às mães serem bem-sucedidas: só há indicações genéricas, baseadas não no saber objetificante da razão teórica ou prática, mas na natureza humana exemplificada nas mães. A linguagem objetificante do discurso científico e moral dos adultos não se aplica à *intimidade* entre a mãe e o bebê. De resto, no mais das vezes, as mães podem dispensar esse tipo de conhecimento. Elas sabem "naturalmente" o que precisam fazer, por um saber pré-racional e pré-verbal, típico das mulheres regredidas à "preocupação materna primária",

um saber que funciona bem há centenas de milhares de anos e que não admite ser esclarecido, confirmado ou corrigido pelo consenso entre os peritos.[17]

Resumindo, o dever ser da mãe, enquanto dever cuidar, decorre do ser, se o ser é entendido no sentido da disposição da mãe de se relacionar com outro que depende dela absolutamente para começar a ser, continuar sendo e constituir-se como um eu unitário e um si-mesmo espontâneo, verdadeiro, vital e não meramente reativo, adaptativo, "falso". Nesse contexto, o dever não diz respeito ao agir, mas aos modos de ser com outros.

O cuidado-cura do analista tem o mesmo sentido ético e a mesma base existencial. O analista que entra em relacionamento do tipo manejo *não deve*, por ter se disposto a ser desse modo, interromper os cuidados ou ficar desatento com as suas necessidades, em particular, com a necessidade apresentada comumente pelos psicóticos de regredir à dependência. Por outro lado, o profissional que não se dispõe para tanto *não deve* aceitar o tratamento desse tipo de paciente. Contudo, como aspectos de regressão à dependência podem aparecer em todos os casos tratados psicanaliticamente, segue-se uma consequência ética claramente indicada, embora não explicitada teoricamente por Winnicott: o profissional que escolheu ser um psicanalista tem o dever de atender, por meios à disposição da psicanálise, que são a interpretação e o manejo, o seu paciente em todas as necessidades que decorrem do seu ter que ser aí.

Passemos ao sentido ético do segundo tipo de cuidado considerado por Winnicott, o do indivíduo em desenvolvimento para com os seus ambientes e cuidadores. Depois da criação da realidade externa e do estabelecimento da identidade pessoal (do EU SOU), o bebê passa a poder sentir que o seu uso instintual excitado da mãe, já objeto externo, em particular o uso relacionado com a ativação do seu *trato digestivo*, tem efeitos desgastantes, resultados danosos, para alguém que, ao mesmo tempo, ele ama. Assim, ele faz a experiência de ambivalência. Para Winnicott, é axiomático que o bebê humano *não pode aceitar* que essa situação continue indefinidamente. Ele não pode integrar essa situação na totalidade dos seus relacionamentos com a mãe. A única maneira de lidar com essa situação é tornar-se *concernido*

pelos danos causados e, com a ajuda da mãe pessoal e viva, “descobrir em sua própria urgência pessoal de dar e de construir e de remendar” (1958a, p. 206), isto é, de *assumir a responsabilidade* pelos resultados danosos.

De novo, o dever ser se origina do ser, do ter que ser: o bebê humano, que está aí para ser, não consegue continuar sendo sem se relacionar excitada e pessoalmente com a mãe, e esse relacionamento não pode continuar se ele não remendar os estragos que faz. Ser, nessa fase, implica ter que destruir e, ao mesmo tempo, ter que remendar, um *peso* experienciado como um *dever de reparação.* Dessa maneira, a mãe agredida que sobrevive torna-se um *valor* e a criança passa a apreciá-la “como pessoa que cuida do seu EU” (1988, p. 69). Sendo assim, “a base da moralidade é a experiência fundamental de ser seu próprio si-mesmo, de continuar a ser”, isto é, de levar adiante, em primeira pessoa, a sua existência psicossomática (1993a, p. 105). Os padrões iniciais de remendo podem dar origem a novas estruturas de personalidade – por exemplo, a um “superego pessoal”, essencialmente diferente do de Freud, que é impessoal, mental e herdeiro de coerções externas e racionalizadas na forma de regras. Winnicott faz notar que as primeiras tentativas de reconhecer a individualidade do homem ocorreram no antigo Egito e na Grécia antiga, especialmente na época de Empédocles. A ciência, diz ele, “teve de esperar vários séculos antes de recomeçar [a trabalhar] com base no *direito universal* de [cada um de nós] ser um indivíduo *livre* ou *autônomo integrado*” (1989a, p. 189; os itálicos são meus).

Esse tipo de consideração leva Winnicott a se afastar de Freud num ponto mais fundamental ainda: ela abandona totalmente “a teoria de que as crianças possam ser inatamente amorais” (1984a, p.111). Winnicott não quer dizer que toda criança possui um sentimento inato de culpa, “mas que a criança saudável desenvolve, de modo muito complicado, um sentimento de certo e de errado, bem como a capacidade para vivenciar um sentimento de culpa” (1984a, p. 149). E cada criança “tem ideais e possui uma ideia do que quer para o futuro” (1984a, p. 149). Nas fases mais avançadas do amadurecimento, a capacidade inicial de concernimento, constituída ainda no colo da mãe, articula-se na forma de várias capacidades, cada vez mais sofisticadas, de contribuir para a vida social, esta última também *valorizada* como criação pessoal e como condição do existir pessoal sadio.

Respeito/cuidado pela ordem social é um desdobramento da urgência de remendar que surge no estágio de compadecimento e de concernimento. A realização desse dever pode e precisa ser facilitada inicialmente pelos pais (família nuclear) mediante a aceitação dos remendos e o fornecimento de códigos morais que possam ser usados, assim como a tradição cultural em geral, para criações próprias no campo da moralidade.

Concluindo, segundo Winnicott, a ética do cuidado da criança para com os outros surge naturalmente como uma capacidade no relacionamento ainda dual com a mãe, antes da fase de relações triangulares com base genital (ou seja, antes do assim chamado Édipo) e sem imposição vinda de fora, paterna ou social. Não há criança humana amoral. A moralidade é *inata*, no sentido de ser uma manifestação da tendência à integração inerente à natureza humana.

8. Winnicott com Heidegger

Essa concepção winnicottiana da moralidade inata ou do sentido existencial de responsabilidade que emerge, ao longo do processo de amadurecimento, da própria estrutura dos relacionamentos inter-humanos, do seu estar aí para ser, apresenta um interessante paralelo com a tese de Heidegger sobre o cuidado (*Sorge*), com o ter-que-ser que tem o sentido de ter que se responsabilizar ontologicamente e onticamente por si mesmo, pelos outros seres humanos e pelo mundo. Esse paralelo certamente mereceria ser explorado adicionalmente para além do que foi indicado no presente trabalho.

Poder-se-ia objetar[18] que, enquanto lemos Winnicott, estamos num campo muito distante da analítica existencial de Heidegger. Parece descabido comparar problemas ônticos dos bebês, tratados por uma ciência factual como a psicanálise de Winnicott, com a questão ontológica do ser. Essa objeção não procede. Para Heidegger, o problema do sentido do ser, ontologicamente fundamental, é, ao mesmo tempo, onticamente o mais urgente.

Contudo, não há como desconhecer profundas diferenças que separam Winnicott de Heidegger. Para começar, a base ôntica das análises de Heidegger é obviamente limitada se comparada com a de Winnicott. Falta, em primeiro lugar, a descrição do fenômeno de nascimento, isto é, a

fenomenologia da nascencialidade humana. O próprio Heidegger reconhece, em *Ser e tempo*, que privilegiou as análises do ser-para-o-fim, dando pouca atenção ao ser-para-o-início, e que, por essa razão, a sua analítica do Dasein pode ser considerada “unilateral” (Heidegger, 1927, p. 373). Ele de fato não disse nada, em 1927, sobre o estar-com, que caracteriza os primeiras fases da vida, ou sobre a relação mãe-bebê. No entanto, alguns dos textos que escreveu ao longo da sua obra parecem dialogar, por antecipação, com as análises detalhadas desses fenômenos na psicanálise winnicottiana. Nas preleções de 1928/29, Heidegger observou que o Dasein infantil é sensível aos distúrbios. Desde o primeiro dia da vida, o bebê humano tem que se defender como pode dos choques que vem recebendo para, em seguida, aprender a evitá-los e mesmo a enfrentá-los ativamente. Os primeiros “fenômenos intencionais” têm como tarefa, diz Heidegger, “elaborar a primeira situação na qual se encontra o Dasein infantil inicialmente entregue ao mundo sem amparo” (Heidegger, 1996, § 16).

Faltou a Heidegger, como se vê, o reconhecimento do fenômeno de amparo que, quando tudo corre bem, as mães proporcionam aos seus bebês. Em outras palavras, Heidegger ficou devendo a interpretação existencial-ontológica do fenômeno ôntico da provisão ambiental. O mundo de *Ser e tempo* é um horizonte de sentido, mas não um ambiente facilitador.

Bem mais tarde, já nos anos 1960, nos seminários com o psicanalista suíço Medard Boss, Heidegger se mostrará mais experiente e falará repetidas vezes do amparo dado aos bebês pelas mães. O ser humano é essencialmente “necessitado de ajuda”, “porque está sempre em perigo de se perder e de não dar conta de si mesmo” (Heidegger, 1987, p. 202). No caso dos bebês e das crianças, essa necessidade se mostra como entrega ao modo de ser da mãe. Dessa maneira, e aparentemente só dessa maneira, o ser humano pode constituir a continuidade e a estabilidade do seu si-mesmo e do seu mundo. As angústias de descontinuidade só podem ser prevenidas pela“proteção da mãe”, “que é um estar-com determinado, não uma unidade formal” (p. 256).

Como se vê, o Heidegger tardio distinguia claramente entre a responsabilidade para com os outros, definida no nível da estrutura mesma do existir humano, e as responsabilidades concretas para com os outros

concretos, exemplificadas, no caso, pela responsabilidade da mãe de "proteger" a continuidade e a estabilidade do ser e do mundo do seu bebê. Nas recordações da infância contidas em *Der Feldweg* (1949), encontramos acenado o sentido dessa proteção materna. Heidegger lembra as viagens pelo mundo feitas em navios de suas brincadeiras de criança. Eram aventuras que sempre reencontravam o caminho de volta à terra firme e ainda não sabiam nada das andanças que deixam para trás todos os pontos fixos. O caráter onírico dessas viagens iniciais "permaneceu oculto num esplendor quase imperceptível, que repousava sobre todas as coisas" (Heidegger, 1983, p. 88). Em parte, pelo menos, porque a mãe estava lá. O seu "olhar" e a sua "mão" delimitavam o domínio dessas primeiras travessias: "Era como se o seu cuidado não verbalizado protegesse todos os seres" (Heidegger, 1983, p. 88). Se cotejadas com esses textos, as análises de Winnicott, retiradas de sua prática clínica, oferecem material factual adicional a favor da tese heideggeriana de que o ter-que-ser humano não diz respeito, na origem, ao caráter virtuoso do agir nem à racionalidade do agir, mas à responsabilidade pelo poder ser próprio, dos outros e de tudo o que há.

Isso dito, existem várias diferenças metodológicas e teóricas importantes entre a concepção winnicottiana e heideggeriana do fundamento existencial da moralidade.

Uma delas diz respeito não ao repertório de fenômenos factuais (óticos) considerados, mas na escolha deles como ponto de partida das análises. Winnicott trabalha com o material fornecido pelo processo de amadurecimento, a começar pelos modos de ser sadios e perturbados dos bebês humanos de todos os tempos e culturas, que são diferentes dos modos de ser das crianças, adolescentes e adultos. Heidegger, por sua vez, toma como ponto de partida a vida cotidiana dos *adultos*, acrescente-se, de adultos *sadios* (pessoas que conseguem trabalhar e cuidar de si mesmos e dos outros) e *ocidentais* (pessoas que, querendo mudar o mundo, trabalham para tanto e não recorrem, por exemplo, à magia, como o fazem vários grupos não ocidentais). Sendo assim, em *Ser e tempo*, acontecer não significa amadurecer, mas viver inercialmente nos modos de ser cotidianos no qual se encontra lançado ou, alternativamente, relançar, reprojetar esses mesmos modos como possibilidades próprias de estar aí à luz da

possibilidade constitutiva de não mais estar aí. Heidegger não trata do nascimento nem do processo pelo qual é adquirida a capacidade de se assumir ou mesmo a de sacrificar o seu poder estar aí.

Uma segunda diferença é implicada pelas respectivas concepções do papel do corpo no acontecer humano. Para Winnicott, o ser humano é um animal que cresce, envelhece e morre fisicamente, é dotado de instintos, funções corpóreas e partes do corpo, cuja animalidade se torna, contudo, mediante a elaboração imaginativa desses elementos (operação que lhes dá sentido e padronização, incluindo a temporalização e a espacialização), base de um si-mesmo unitário. A existência humana é, como vimos, estruturalmente psicossomática. Em Heidegger, o corpo aparece apenas relacionado a elementos restritos de espacialização (direção e aproximação).

Uma terceira diferença diz respeito ao conceito de relação com o ser. Em Winnicott, essa relação passa necessariamente pela relação efetiva, somática, que se inicia com uma tensão instintual. Com base nesta, desenvolve-se uma expectativa – o bebê está preparado para encontrar algo em algum lugar, sem saber ainda o quê. No momento certo, a mãe oferece o seio. Ela está presente. O bebê começa a mamar. Ele ainda não faz a experiência real de encontro com a mãe real. A experiência real da mãe real não diz respeito a um evento somático funcional singular, mas à memória de uma sequência de tais eventos. Esse tipo de memória pode muito bem não se constituir, como se depreende da vida dos psicóticos: o bebê pode estar doente, sem tensão instintual, a mãe pode não oferecer o seio no momento certo ou de modo apropriado. O bebê não fará a experiência de seu contato real com a mãe real nem do si-mesmo inicial real, e ficará *suspenso* entre ser e não ser. Em Heidegger, a relação ao ser é parte constitutiva do Dasein no homem, algo que lhe é imposto pela sua condição ontológica de lançado (*Geworfenheit*). A facticidade do ser do ser humano não é pensada como algo que pode ser ameaçado desde o início, mas tão somente como algo que pode ser transcendido pela possibilidade de não mais estar aí.

A divergência na concepção da relação ao ser – se esta é constitutiva ou acontecencial – reflete-se nas concepções da compreensão do ser. Em Winnicott, no início, o bebê humano só compreende o ser, a presença, se o

contato com a mãe acontecer na forma de uma série de usos excitados e se ele fizer a experiência desse contato. E só se essa experiência acontecer é que ele se torna capaz de compreender, isto é, de elaborar criativamente o contato e as diferentes modalidades de contato, de uso.[19] Em Heidegger, a relação ao ser, constitutiva do Dasein é, ao mesmo tempo, compreensão do ser. Decerto, a compreensão do ser de Heidegger tem a sua temporalidade, mas essa relação com o tempo é pensada como constitutiva, não como sendo ela própria acontecencial.[20]

Dessas diferenças se segue que o conceito winnicottiano de ter que ser e, por implicação, de dever ser não é o mesmo que o de Heidegger. O ter que ser da mãe em relação com o seu bebê e do bebê com a sua mãe têm, ambos, um componente primitivo, somático, pré-compreensivo e casual, que está ausente do ter-que-ser com outros de Heidegger de *Ser e tempo*.

9. Winnicott com Gilligan

Seria difícil negar a proximidade entre as ideias de Winnicott e de Gilligan com respeito ao sentido ético dos cuidados maternos e, de um modo geral, do nosso envolvimento com os problemas dos outros e do mundo. Ambos desenvolveram uma *moral of concern*, moral do "concernimento". Uni-os, ainda, a rejeição da ética da lei como única, tanto na versão filosófica como na psicológica e psicanalítica. Contudo, existem diferenças importantes entre os dois autores, decorrentes, no essencial, de pontos de desacordo entre a teoria psicológica do desenvolvimento, proposta por Gilligan, e a teoria psicanalítica do amadurecimento pessoal defendida por Winnicott.

Um desses pontos é metodológico. Winnicott trabalha com base em dados clínicos provindos do tratamento psicanalítico de adultos, de crianças e mesmo de bebês. Gilligan serve-se de dados colhidos por entrevistas de indivíduos isolados ou grupos de indivíduos adultos, cuja eventual doença psíquica não é levada em conta.

Outros desacordos são teóricos. Estes começam pelas diferentes concepções da relação mãe-bebê. Winnicott conta com a sua própria teoria da dependência absoluta do ambiente típica dos bebês humanos. Gilligan usa o conceito de *attachment* emprestado de Bowlby, que se aplica também aos animais.

Uma importante divergência teórica diz respeito à capacidade de cuidar. Em Winnicott, a capacidade das mães de se sentirem responsáveis pelo poder ser dos seus bebês não é um traço do gênero; os cuidados maternos são baseados no elemento feminino puro, o qual, como vimos, é um modo de relacionamento ambiental e objetal que está presente em todos os seres humanos. Da mesma forma, a transição do incompadecimento para o compadecimento, bem como o surgimento do senso de responsabilidade da criança humana para com outros, ocorre tanto nos meninos com nas meninas. O cuidado-cura do analista é unissex. A ética do cuidado de Winnicott não é fundada nas diferenças entre os homens e as mulheres, embora a execução do cuidado reflita essas diferenças. Da mesma forma, a racionalização das relações humanas não é um traço de gênero, mas um imperativo do amadurecimento que é um universal da natureza humana. Por detrás das oposições na vida humana, que se devem ao fato de o nosso corpo ser hereditariamente masculino ou feminino, e de adquirirmos uma identidade masculina, feminina ou mista, está a oposição entre, por um lado, *ser* – ser o outro, ser cuidado pelo outro e cuidar do outro, em termos de prontidão para o atendimento ativo e devotado de necessidades – e, por outro lado, *fazer* – modificar o outro, confrontar o outro e, para tanto, precisar de virtudes ou regras (Winnicott, 1989a, pp. 191-192).

Uma outra diferença teórica, não menos importante, é relativa ao sentido ético de responsabilidade. Em Winnicott, a responsabilidade do ambiente não diz respeito, como em Gilligan, primordialmente ao atendimento das aflições e das mais diversas necessidades dos seres humanos em processo de desenvolvimento (socializalização), mas às condições onto-ontológicas para que possam tornar-se e manter-se como existentes.

10. Considerações finais

Na versão paradigmática kantiana, a ética da lei trata do agir humano sobre si mesmo e os outros. A moralidade de uma ação é sinônimo de sua legalidade, a qual lhe confere a bondade. O agente humano que executa esse tipo de atividade é concebido como dotado de vontade pura ou, na versão que leva em conta a natureza humana, de capacidade apetitiva em condições de ser racionalizada. As leis morais são justificadas por argumentos racionais sem consideração de fins ou valores, são

incondicionais, não admitem exceções e são tornadas efetivas pela imposição da própria razão, sentida como respeito pela lei. Nas versões psicológicas e psicanalíticas da ética da lei, esses aspectos são naturalizados e a ditadura da razão é substituída por várias formas de imposição externa. Observa-se também uma nítida desvalorização ética da mulher, que não se encontra em Kant.

Nas três últimas versões examinadas, a ética do cuidado trata de modos de envolvimento com outros seres humanos (em Heidegger, preocupação, em Gilligan, mutualidade, em Winnicott, preocupação materna primária, concernimento), que promovem o poder existir deles. A moralidade é sinônimo de disponibilidade ativa para tanto, e é nela que reside a bondade de todos os ambientes. Os modos de envolvimento são justificados pelas necessidades dos cuidados relativas ao poder ser no mundo de modo "próprio", mesmo que não se atinja a *eudaimonia*, e suas manifestações iniciais revelam a tendência natural de figuras ambientais em prover condições que atendam a essas necessidades. Na origem, o ter que ser no sentido de cuidar é um traço da "relacionalidade" que é inerente ao existir humano e que, como tal, prescinde de condicionamentos externos. As mulheres não são consideradas cuidadoras inferiores aos homens e, em certos tipos de relacionamento, apresentam nítida superioridade sobre estes.[21] Kant, teórico do progresso dos indivíduos e da humanidade por crescente submissão à razão, revelou saber algo da dependência duradora dos homens dos cuidados especificamente maternos, quando escreveu:

> Nunca esquecerei a minha mãe, pois ela semeou e alimentou em mim os primeiros germes do bem, ela abriu meu coração para as impressões provindas da natureza; ela despertou e ampliou meus conceitos e seus ensinamentos têm tido uma influência permanente e salutar sobre a minha vida. (Gulyga, 1985, p. 21)

Referências

Foucault, M. (2006). *Hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins Fontes.

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice* (2. ed.). Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Golog, F. (2010). Ouverture. In Vanier, A. & Vanier, C. (Orgs.), *Winnicott avec Lacan* (pp. 7-9). Paris: Hermann.

Gulyga, A. (1985). *Immanuel Kant*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Niemeyer.

Heidegger, M. (1983). *Aus der Erfahrung des Denkens* (GA 13). Frankfurt/M: Klostermann.

Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminare*. Frankfurt/M: Klostermann.

Heidegger, M. (1996). *Einleitung in die Philosophie* (GA 27). Frankfurt/M: Klostermann

Kohlberg, L. (1996). Moralische Entwickelung. In L. Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwickelung* (pp. 7-40). Frankfurt/M: Suhrkamp. (Trabalho original publicado em 1968)

Loparic, Z. (1989). Lacan e a ética do desejo perverso. In F. Hisgail (Org.), *14 conferências sobre Jacques Lacan* (pp. 29-52). São Paulo: Escuta.

Loparic, Z. (1995). *Ética e finitude*. São Paulo: EDUC.

Loparic, Z. (2003). *Sobre a responsabilidade*. Porto Alegre: EDIPUCRS.

Loparic, Z. (2005). A fabricação dos humanos. *Manuscrito*, 28(2), 339-365.

Loparic, Z. (2007). Objetificação e intolerância. *Natureza humana*, 9(1), 51-95.

Piaget, J. (1932). *Le jugement moral chez l´enfant*. Paris: PUF.

Sloterdijk, P. (1998). *Sphären I. Blasen*. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Winnicott, D. W. (1958a). *Collected Papers: Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. London: Tavistock.

Winnicott, D. W. (1965b). *The Maturational Processes and the Facilitating Environment: Studies in the Theory of Emotional Development*. London: Hogarth Press & The Institute of Psycho-Analysis.

Winnicott, D. W. (1984a). *Deprivation and Delinquency*. London: Routledge.

Winnicott, D. W. (1986b). *Home Is Where We Start From*. London: Penguin Books.

Winnicott, D. W. (1988). *Human Nature*. London: Free Association Books.

Winnicott, D. W. (1989a). *Psychoanalytic Explorations*. London: Karnac Books

Winnicott, D. W. (1993a). *Talking to Parents*. New York: Addison-Wesley.

1. Versões anteriores do presente trabalho foram apresentadas no II Colóquio Winnicott de Porto Alegre, em outubro de 2009, no II Colóquio Winnicott de Belo Horizonte, em outubro de 2010, e no XVI Colóquio Winnicott de São Paulo, em maio de 2011, bem como no IV Encontro Luso-Brasileiro, no Rio de Janeiro, em setembro de 2013.

2. Conviria acrescentar aqui que a ética permanece um assunto central de todas as religiões e que as diferenças entre teses e atitudes religiosas, com respeito ao eticamente bom e mau, fazem parte da cultura global dos nossos dias.

3. Para uma avaliação crítica da ética da lei proposta por Lacan, cf. Loparic, 1989.

4. Conforme observei num trabalho anterior (Loparic, 2003, p. 102 e ss.), a fenomenologia heideggeriana do existir foi elaborada como desconstrução explícita da concepção da vida como resultado de práticas voluntárias. Em 1922, num texto programático sobre a interpretação de Aristóteles, Heidegger propõe uma leitura do filósofo grego concebida precisamente como uma *destruição* desse tipo de facticidade. Sua leitura parte do sentido fundamental da mobilidade fáctica da vida que é o cuidado (*Sorge*, *curare*). Isso significa que Heidegger, por um lado, reconhece a tendência fundamental nessa mobilidade para a queda tentadora, tranquilizadora e alienadora nas ocupações e preocupações do mundo, apontando o caráter encobridor do cotidiano e de todo saber sobre a vida fáctica baseado na experiência cotidiana; e, por outro lado, restabelece a visibilidade da vida no horizonte de uma temporalidade específica, explicitada a partir do fenômeno da antecipação da morte, constitutivo da facticidade autêntica, ou seja, a partir do movimento *contrário* ao da queda, sendo que nesse "contra" manifesta-se o "nada", ou seja, o fato de que a negação (do cotidiano) possui o primado originário sobre a posição (o cotidiano). A hermenêutica da facticidade de Heidegger está muito longe, portanto, de ser uma simples complementação da concepção de viver fundada em *fronesis*, exposta em *Ética a Nicômaco.* De

resto, esta não seria a obra fundamental de Aristóteles sobre a mobilidade da vida, mas a *Física*. É precisamente esse fato que explica por que, já em Aristóteles, a esfera originária da vivência e da atuação começou a ser excluída da filosofia pela metafísica do ser, naturalista e teórica.

5. Heidegger tampouco se limita, como faz Scheler, a opor a ética formal da lei a uma ética material dos valores. Para ele, os valores propostos por Scheler são determinações meramente presentes nas coisas e a sua promoção só aprofunda o esquecimento de um traço ontológico fundamental das coisas que encontramos no mundo: a de serem o a-fim-do-que estamos aqui, ou seja, de terem originariamente um significado existencial-ontológico.

6. Esse tema foi desenvolvido em Loparic, 2005. Essa perspectiva ilustra, de modo particularmente claro, a concepção heideggeriana do caráter acontecencial (*Geschichtlichkeit*) do sentido do ser.

7. É interessante considerar os pontos de vista de vários outros autores filosóficos sobre o assunto do cuidado, por exemplo, as teses antropológico-filosóficas sobre a mutualidade entre os bebês e as mães de Peter Sloterdijk (1998).

8. Logo em seguida, em 1984, Nel Noddings faz outra contribuição importante sobre o mesmo tema.

9. Em Loparic, 2007, discuti como as éticas da lei de Kant, de Freud e de outros proponentes da mesma podem tornar-se fontes de intolerância intelectual e prática.

10. Nos dias de hoje, estamos diante de modos de relacionamentos “objetais” de pessoas cuja identidade não é masculina nem feminina, no sentido tradicional.

11. A filosofia começou, num certo sentido, pela reflexão sobre a morte, sobre a nossa mortalidade. Winnicott a obriga a se debruçar também sobre a nossa “nascencialidade”.

12. O termo *exister* é um neologismo que, por tudo que sei, foi criado por Winnicott (cf. 1986b, p. 42).

13. Nesse ponto, Winnicott não difere apenas de Freud, mas, notadamente, também de Lacan.

14. Já em Kant, a continuidade de ser não é mais pensada em termos da substancialidade, mas em termos de identidade pessoal, baseada na relação de submissão à lei.

15. Daí se segue uma consequência importante, pela qual a psicanálise winnicottiana se diferencia da psicanálise tradicional e está em vantagem em relação a esta no contexto da medicina social. A teoria winnicottiana dos distúrbios relativos ao não atendimento da necessidade de ser e de todas as outras decorrentes dessa necessidade fundamental prevê a *profilaxia*: esses distúrbios podem ser prevenidos pelo atendimento adequado dispensado no tempo certo pelo ambiente original ou por algum ambiente alternativo o mais próximo possível da situação original.

16. É interessante notar que Françoise Golog propôs o neologismo “concernement” como tradução francesa do “concern” winnicotttiano (Golog, 2010, p. 8).

17. Seria interessante continuar essa linha de pensamento mostrando a relação entre a experiência de intimidade e a criatividade artística. Teríamos aqui a oportunidade de explicitar a relação especial entre a psicanálise de Winnicott e a poesia, um ponto a mais que aproxima Winnicott de Heidegger.

18. A primeira formulação dessa objeção e dos desenvolvimentos que se seguem encontra-se em Loparic, 2003, pp. 53-55.

19. A posição de Winnicott assinala os limites do uso da compreensão (*Verstehen*) como ferramenta metodológica para a construção das ciências do homem.

20. Essa tese passará a ser defendida pelo Heidegger tardio.

21. Veja, sobre esse ponto, o artigo de Winnicott: “A contribuição da mãe para a sociedade” (Winnicott, 1986b).

Parte I

Fundamentos filosóficos da ética do cuidado

Ser e tempo *como ética do cuidado: finitude e responsabilidade existencial*

André Duarte

O presente artigo ressalta a contribuição heideggeriana para repensarmos a questão da ética, do cuidado e da alteridade. Neste sentido, meus argumentos se contrapõem às interpretações que enfatizam o "solipsismo existencial" do ser-aí resoluto como o sintoma de que Heidegger teria desconsiderado o problema ético da relação e do cuidado com o outro em sua analítica existencial. A fim de cumprir meus objetivos, discuto o movimento argumentativo pelo qual Heidegger, partindo da análise do encontro do outro na cotidianidade mediana, chega até o problema do reconhecimento da alteridade que todo ser-aí já traz em si mesmo. Segundo a interpretação aqui proposta, a chave para uma possível leitura ética da analítica existencial, entendida como base paradigmática para uma ética do cuidado no âmbito da filosofia contemporânea, se encontra na articulação heideggeriana entre as análises fenomenológicas da angústia e do chamado da consciência, pois é justamente no entrelace dessas discussões que se revela o estranho apelo silencioso de uma alteridade que já habita cada um. Tais análises existenciais devem ser pensadas como a condição ontológica do reconhecimento de si e do outro enquanto singularidade própria, isto é, como *alteridade*, franqueando-se, assim, as portas para uma ética do cuidado.

Com a publicação de *Ser e tempo*, Heidegger constituiu um marco fundamental no processo de destruição da moderna concepção substancializada do eu, abrindo caminho para um conceito não metafísico do si-mesmo, o qual não corresponde mais a uma concepção essencialista da subjetividade. Heidegger reformulou as bases teóricas de consideração da *ipseidade* ao abandonar a perspectiva filosófica em vista da qual a pergunta pelo ser do humano encontraria suas respostas na elaboração conceitual das propriedades universais constitutivas da natureza humana. Ao questionar nossa moderna autointerpretação como cápsula-sujeito

dotada de faculdades capazes de apreender objetos do mundo exterior (Epistemologia), Heidegger substituiu a pergunta pelo “que” somos, isto é, por nossa natureza ou quididade, pela pergunta a respeito de “quem” somos nós, resguardando assim o enigma de uma existência que não se deixa capturar por meio de determinação de categorias lógicas. Isto implicava recusar o conceito metafísico tradicional do ser do homem como presentidade fechada em si mesma, dotada do caráter daquilo que está meramente ali, adiante da mão, passível de receber uma definição universal e definitiva. Não se pode definir quem somos por meio do recurso à descrição e mapeamento de propriedades ou características humanas, não porque fôssemos destituídos delas, mas porque elas são apenas “modos possíveis de ser e somente isso”. O ente que somos, denominado por Heidegger como ser-aí (Dasein), não pode ser pensado como ente real dado, mas apenas como ente que é a cada vez o que pode ser.

Para Heidegger, existir é ser para fora de si mesmo junto aos outros e aos demais entes intramundanos, comportando-se a todo instante em relação a um ser que é “sempre o meu” (*Jemeinigkeit*). Pensar o ser do humano como “poder-ser” não significa pensá-lo segundo a categoria lógica da contingência, mas como o ente que se compreende sendo no mundo a partir das suas possibilidades de ser ou não ser si-mesmo, “modos de ser” que Heidegger denominou como “propriedade” e “impropriedade” da existência. Tais conceitos não possuem qualquer conotação moral valorativa, pois tanto a propriedade quanto a impropriedade são modos constitutivos do próprio existir, de sorte que nunca se poderia efetuar de uma vez por todas a partilha entre essas duas possibilidades fundamentais que somos. A desconstrução heideggeriana da subjetividade moderna prossegue com a demonstração de que, cotidianamente, nos compreendemos, assim como compreendemos aos outros e a tudo o mais ao nosso redor, como meros entes mundanos simplesmente presentes, passíveis de receber uma definição unívoca. Isso é o mesmo que afirmar que em nossa existência cotidiana existimos segundo o modo de ser denominado por Heidegger como o da “perda de si mesmo” (*Selbstverlorenheit*, § 25). Partindo da análise do modo de ser do homem em sua cotidianidade mediana, Heidegger demonstrou que o “sujeito” tende a assumir uma identidade forjada na compreensão de si em termos de suas ocupações

mundanas, de tal modo que aquele que diz “eu” frequentemente não diz mais do que o que ele empreende no mundo. De maneira um tanto paradoxal, dizemos “eu” a todo instante, mas, ao assumirmos uma identidade espelhada nas ocupações do mundo compartilhado com os outros, nós não somos justamente nós mesmos, mas somos como qualquer um, isto é, como qualquer outro. Compreendendo-se a si e aos outros a partir de sua plena imersão ou “decadência” (*Verfall*) no mundo compartilhado cotidianamente em diversas ocupações, no qual já predomina sempre, de maneira ubíqua, a interpretação pública sobre tudo o que é, o “quem” do ser-aí cotidiano assume o modo possível de ser em que o “eu” se torna “o seu ‘contrário’”, isto é, o ser-aí se afasta do que pode ser para se compreender como aquilo que já se disse a seu respeito. Para Heidegger, portanto, na cotidianidade a pergunta pelo “quem” do ser-aí tem como resposta o si “si-mesmo impessoal” (*Selbst-man*), que se manifesta nos comportamentos públicos e privados:

> Assim, nos divertimos e entretemos como impessoalmente se faz; lemos, vemos e julgamos sobre a literatura e a arte como impessoalmente se vê e se julga; também nos retiramos das “grandes multidões” como impessoalmente se retira; achamos “revoltante” o que impessoalmente se considera revoltante. O impessoal, que não é nada determinado, mas que todos são, embora não como soma, prescreve o modo de ser da cotidianidade. (1995, § 27, p. 179)

Isto não quer dizer que a existência cotidiana seja desprovida de subjetividade, muito pelo contrário: trata-se aí justamente de definir a ubiquidade do si-mesmo ao qual estamos apegados em nosso dia a dia, a identidade pública e mundana, neutra e impessoal, que, sob a máscara do eu, controla, nivela e relaciona aquilo que penso, sinto e falo e aquilo que os outros pensam, sentem e falam: “De início, ‘eu’ não ‘sou’ no sentido do si-mesmo próprio, mas sou os outros no modo do impessoal” (1995, § 27, p. 182). Ao pensar o si-mesmo impessoal como determinação constitutiva e positiva da existência, Heidegger encontrou o substrato ontológico da vida social em seus regramentos, coerções, práticas e instituições históricas, desmontando assim a ficção do sujeito soberano desprovido de historicidade e facticidade, capaz de constituir o real a partir da liberdade absoluta de sua consciência. Ora, Heidegger mostrou justamente que, por sermos integralmente históricos, nossas possibilidades de ser e nossas interpretações a respeito de nós, dos outros e dos demais entes

intramundanos já se encontram sempre de antemão reguladas, controladas e disponibilizadas, donde resulta que somos perpassados por definições, sentimentos, afetos, certezas, crenças e problemas que não são propriamente nossos, mas que são comuns a muitos outros em uma dada época histórica. Por isso, sem que sequer o percebamos, já estamos sempre entregues à "tutela", ao "arbítrio", ao "domínio", ao "poder" e à "ditadura" dos outros, segundo os termos do § 27. Sob a máscara do individualismo e da defesa das supostas particularidades dos indivíduos, promove-se justamente a hegemonia do mesmo, como bem observou Reiner Schürmann:

> não há fórmula mais segura para o isomorfismo social do que o apelo à particularidade de cada um. Quando se reclama pela própria personalidade, sentimentos, gostos, estilo de vida e crenças, faz-se exatamente o que todos fazem e, assim, promove-se a uniformidade no próprio ato de negá-la. (1986, pp. 305-306)

A hermenêutica heideggeriana do "sujeito" mostra, portanto, que a subjetividade não é uma característica ou propriedade dada, evidente e necessária, mas que ela só pode ser pensada como modo de ser modulável em termos das possibilidades fundamentais do si-mesmo impessoal e do si-mesmo apropriado de si. A menção a essa possível apropriação da *ipseidade* significa que a capa protetora do si impessoal pode ser perfurada e que o ser-aí pode efetuar a "singularização" de si-mesmo, definida por Heidegger como um "escolher-se" ou "ganhar-se", em suma, como um "resolver-se" por si mesmo. Trata-se aqui da possibilidade de uma modificação de si que rompe o predomínio da impessoalidade e desvela o si-mesmo como singularidade de seu poder-ser. Para Heidegger, a modificação da relação consigo mesmo é condição para o encontro e o cuidado de si e dos outros, instaurando-se então uma relação que já não se paute *apenas* pelo primado da identidade pública e mundana. Mas como é que o sujeito se descobre capaz de uma relação consigo mesmo e com os outros? Como é que se quebram os grilhões identitários da existência cotidiana?

De maneira sintética, a resposta heideggeriana é: só posso me transformar porque já trago a alteridade em mim mesmo. Numa palavra, a reinvenção de si-mesmo que desestabiliza o cárcere da identidade mundana se dá numa *ação sobre si mesmo* pensada como "outração", isto é, como a ação de tornar-se o outro de si mesmo, modificação subjetiva por meio da

qual o ser-aí se apropria de seu próprio ser. Para Heidegger, essa possibilidade de des-identificação é o que se anuncia no afeto da angústia, no qual o refúgio do mundo e de seus sentidos preestabelecidos, com os quais estamos tão familiarizados no cotidiano, mostra-se em seu caráter inóspito, e a existência singularizada se vê remetida à estranheza originária de sua ausência de fundamento e de razão suficiente: a angústia singulariza na medida em que desaloja a certeza de nossa identidade cotidiana e nos entrega ao mistério de existir sem ter um porquê. A angústia é considerada por Heidegger como uma disposição de ânimo liberadora na medida em que dissolve a camisa de força dos conceitos e interpretações já tramados a respeito de tudo o que é, liberando o questionamento das certezas pré-adquiridas e desencobrindo o "ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o ser-livre para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo" (Heidegger, 1995, § 40, p. 252).

A angústia revela a singularidade do si-mesmo na medida em que põe o ser-aí diante da escolha de si que Heidegger denominou como a resolução de assumir-se em sua possibilidade mais própria, que é a de "ser-para-a-morte" (*Sein-zum-Tode*). Por certo, Heidegger nunca pretendeu lembrar a todos o que todos já sabem, ou seja, o fato de que, ao menos por enquanto, todos morreremos um dia. Afinal, Heidegger não é o arauto do fato da morte, pois o que ele nos quer recordar é que, "enquanto ser-lançado no mundo, o ser-aí já está entregue à responsabilidade de sua morte. Sendo para sua morte, ele de fato morre continuamente durante o tempo em que ainda não deixou de viver" (Heidegger, 1995, § 52, p. 42). Ao deduzir a existência de seu caráter "moribundo", dado que este ente, enquanto existe, está continuamente morrendo, Heidegger quis indicar a possibilidade de cada um assumir-se no singular como o mortal que ele cotidianamente já é. Ao finitizar as próprias escolhas mundanas, o ser-aí decidido reconhece que elas não têm outra razão de ser senão a de terem sido escolhidas por ele mesmo, por um ente que é vazado pelo nada. Decidir-se é ouvir o chamado silencioso da estranheza originária que nada exprime, nada indica e nada tem a dizer, pois diz apenas "o nada que originariamente domina o ser do ser-aí" (Heidegger, 1995, § 62, p. 98). É nessa escuta silenciosa que se interrompe, momentaneamente, o ruído contínuo das muitas interpretações públicas que nos dizem, insistentemente, o "que" somos; é também nessa

escuta à voz que diz o nada da existência, que diz sua indeterminação fundamental, que o ser-aí é arrancado do conforto tranquilo da familiaridade com os sentidos mundanos já estabilizados. Na resolução o ser-aí é trazido à estranha singularidade de seu poder-ser mais próprio; ao resolver-se, ele *é* sua própria morte, seu próprio nada de fundamento a cada escolha mundana do possível, compreendido como possibilidade finita.

A conclamação heideggeriana ao reconhecimento e assunção do nada de fundamento do ser-aí não constitui um convite perverso ao mal, visto que ela não implica nem a indiferença nem o incentivo à prática do mal; antes, por outro lado, ela inspira uma saudável desconfiança diante das "regras manejáveis" e das "normas públicas" concernentes às satisfações e insatisfações cotidianas da convivência. A fim de considerar as implicações ético-políticas dessas teses ontológicas, temos de afastar a ideia corrente de que Heidegger estivesse propondo a defesa do heroísmo aristocrático ou solipsista perante a massificação niveladora dos comportamentos regrados e dos valores socialmente disseminados. Antes, e por outro lado, tratar-se-ia de chamar a atenção para a exigência de uma verdadeira *apropriação do agir* e de seus critérios, para o que se requer cautela diante de toda prescrição moral universal que vise a oferecer garantias e indicações seguras para o agir correto e bom. Contra a busca obsessiva de critérios e certezas para o bem agir, motivo em vista do qual muitas vezes se denuncia o vazio ético do chamado de uma consciência que nada prescreve, sugere ou impede, Heidegger enfatiza que é somente

> a partir da expectativa de uma indicação útil das possibilidades de "ação" seguras, disponíveis e calculáveis que se sente a falta de um conteúdo "positivo" no que se clama. Essa expectativa funda-se no horizonte da ocupação que compreende e força a existência do ser-aí à ideia de um todo negociável segundo regras.
> (Heidegger, 1995, § 59, p. 83)

A prosseguirmos na extração das implicações ético-políticas das teses ontológicas de Heidegger, poderíamos afirmar que o que se espera do ser-aí resoluto não é que ele se sobrecarregue, de maneira irresponsável, de culpas, faltas e omissões, mas apenas que, dando ouvidos a um clamor cuja legítima compreensão o entrega à própria finitude, ele aja de maneira responsável, isto é, responda ao cuidado de si, dos outros e do mundo. Em suma, contra a ideia tão frequentemente disseminada de que a resolução heideggeriana encerraria o ser-aí na esfera do solipsismo moral, satisfeito

consigo mesmo em vista da conquista de sua autenticidade, trata-se de argumentar que a apropriação de si opera justamente o movimento oposto, pois, ao dissolver a couraça indelével das identidades sociais, ela abre o ser-aí para uma nova relação consigo, com os demais e, portanto, para com o próprio mundo. Numa perspectiva ético-política não metafísica, agir sem dispor de garantias quanto ao caráter moral da ação não significa abdicar do respeito, do cuidado e da responsabilidade para consigo e com os outros, mas desconfiar e opor contínua resistência a qualquer sistema teórico, qualquer instituição social, qualquer instância ou mecanismo de manipulação, objetificação e controle, em sua pretensão de administrar a finitude livre e criativa que somos. Para Heidegger, a compreensão própria do débito ontológico que cada um é não o dispensa da responsabilidade de ser e de agir, mas é a condição primeira para que ele *seja* responsável e "*aja em si*", arrancando-se da perdição na heteronomia assujeitada da publicidade impessoal. Para Heidegger, apenas o ser-aí que se reconhece em seu "ser-para-a-morte" pode resolver-se a agir propriamente, ou seja, pode apropriar-se do seu agir, assumindo responsabilidades para consigo e para com os outros, sem dispor de critérios visando a garantir de uma vez por todas o caráter moral de sua conduta. Somente o ser-aí decidido compreendeu que "toda ação em seu caráter fático é necessariamente desprovida de 'consciência'", ou seja, é destituída de critérios racionais e objetivos válidos universalmente. E isto não porque tal ente possa se afirmar de maneira soberana e alheia a qualquer dívida moral, mas, antes, porque, ao se reconhecer fundado "no nada de seu projeto nulo", ele sempre já se reconheceu como estando "em débito com os outros". Daí Heidegger sustentar que apenas na medida em que o ser-aí resoluto escolhe ter consciência de seu débito mais próprio subsiste para ele "a possibilidade existenciária de *ser* 'bom'" (Heidegger, 1995, § 58, p. 76). Afinal, se para Heidegger a consciência não propicia indicações práticas, é justamente porque, à luz das "máximas esperadas e precisamente calculadas, a consciência negaria à existência nada menos do que a *possibilidade de agir*", isto é, de agir em sentido genuíno, o qual se distingue do mero comportar-se (Heidegger, 1995, § 59, p. 83).

Para Heidegger, essa transformação fundamental de si mesmo na resolução não afeta apenas aquele que se singularizou, mas também altera, de modo essencial, sua relação para com os outros, e, portanto, abre a via da transformação dos outros, de modo que o cuidado de si deve ser entendido também como cuidado do outro. O ser-aí finitizado não recusa a esfera pública e sua normatividade social, pois, muito simplesmente, não há outra dimensão da existência em que pudesse se refugiar. Por outro lado, trata-se de reconhecer que, se não podemos escapar ao domínio impessoal da publicidade, também não é necessário que ela exerça um poder absoluto sobre cada um, perante o qual não se poderia opor qualquer resistência. Esses argumentos encontram sua síntese mais enfática no § 60, no qual se explicita a dimensão ética da analítica:

> A decisão não desprende o ser-aí, enquanto ser si mesmo mais próprio, de seu mundo, ela não o isola num eu solto no ar. E como poderia se o ser-aí, no sentido da abertura própria, nada mais é propriamente do que ser-no-mundo? [...] Somente a decisão de si mesmo coloca o ser-aí na possibilidade de, sendo com os outros, se deixar "ser" em seu poder-ser mais próprio e, juntamente com este, abrir a preocupação que libera numa antecipação. O ser-aí decidido pode se tornar a "consciência" dos outros. Somente a partir do ser si mesmo mais próprio da decisão é que brota a convivência própria e não dos compromissos ambíguos e invejosos das alianças tagarelas características do impessoal, e nem de qualquer coisa que, impessoalmente, se queira empreender. (Heidegger, 1995, § 60, p. 88; os itálicos são meus)

Tais considerações permitem reconhecer que Heidegger, ao pensar a assunção do ser para a morte como o princípio supremo de individuação, não manteve a *ipseidade* singular assim desvelada em radical isolamento em relação aos outros. Afinal, "enquanto possibilidade irremissível, a morte singulariza somente a fim de tornar o ser-aí, enquanto possibilidade insuperável, compreensivo para o poder-ser dos outros (*Seinkönnen der Anderen*), na condição do ser-com" (Heidegger, 1995, § 34, p. 222). Se essa hipótese interpretativa estiver correta, então também será possível compreender o sentido de uma enigmática afirmação do parágrafo 34, segundo a qual

> escutar é o estar aberto existencial (existenziale Offensein) do Dasein enquanto ser-com para os outros. O escutar constitui até mesmo a abertura primeira e própria do Dasein para o seu poder-ser mais próprio, enquanto escuta da voz do amigo que todo Dasein traz junto a si. (Heidegger, 1995, § 34, p. 222)

Como afirmou Derrida, “não há propriedade, isto é, proximidade do Dasein a si, sem este ‘*bei sich tragen*’ do outro diferente” na “própria ausência de um portador da voz” (Derrida, 1994, pp. 356 e 358). Assim, a escuta não é testemunha apenas da abertura originária que me garante a possibilidade de reconhecer o outro em sua alteridade, mas também testemunha a abertura do Dasein para o outro que ele já é e que traz junto a si; a voz silenciosa requer que eu me torne amigo do outro e que eu reconheça o outro que sou enquanto mortal. É por meio da escuta e resposta resoluta à voz do outro, que já trago junto a mim, que eu me torno responsável não apenas por quem sou e pelo que faço no mundo, mas também pelos outros em sua alteridade, no modo específico da preocupação liberadora (*vorspringend-befreienden Fürsorge*), anunciada no § 26. Tal preocupação solícita, que não pretende dominar ou subjugar o outro, poderia ser exemplificada no plano ôntico como uma possível forma da amizade, talvez a sua forma mais genuína, rara e estranha. Heidegger não o diz, mas, se essa interpretação se sustenta, podemos inferir que tal escuta à alteridade que já se é permite o ensejo de escutar o amigo como outro e, portanto, calar-se diante dele, abstendo-se de ditar-lhe conselhos e indicações quanto ao que verdadeiramente importa em seu existir. Em primeiro lugar, porque ninguém está de posse de uma medida universal que pudesse esclarecer o que é objetivamente melhor para o outro. Além disso, tratar o outro como outro não pode significar pretender substituí-lo em seus próprios cuidados e ocupações, o que implicaria dominá-lo e, portanto, mantê-lo sob o jugo da dependência, ainda que suave. Para além desse modo positivo da preocupação, no qual o outro é aliviado do peso de sua existência, protegido de sua responsabilidade ou simplesmente visto como objeto de interesse, desconfiança ou temor, Heidegger também considerou, no próprio § 26, um outro modo positivo e extremo da preocupação. Segundo tal modo positivo e extremo da relação com o outro, o pôr-se diante do outro não suprimiria nem supriria suas ocupações e necessidades, mas cuidaria do outro ao restituir-lhe ao próprio cuidado de si. Exemplifica-se aí um modo da preocupação que concerne ao encontro do outro em seu poder-ser mais próprio, que o ajuda a tornar-se “livre” e “transparente” para si mesmo em sua propriedade (Heidegger, 1995, § 26, p. 174). Ora, a amizade em um sentido não convencional pode ser justamente esse modo raro da convivência em que o tornar-se a

“consciência do outro” não implica proferir-lhe exortações morais, mas sim um falar que não opõe a claridade à escuridão, preservando assim a precariedade e a distância que garantem a possibilidade de um encontro genuíno. Tal forma de coexistência é (im)possível? Paul Celan expressou tal possibilidade precária do encontro genuíno entre um e outro no qual se preservam as distâncias e no qual a fala de um e outro pode ter como conteúdo as sombras em dois poemas exemplares:

> **Distâncias**
> Olho no olho, no frio,
> deixa-nos também começar assim:
> juntos
> deixa-nos respirar o véu
> que nos esconde um do outro...
>
> **Fala também tu**
> fala por último,
> diz teu falar.
> Fala –
> Mas não separa o não do sim.
> Dá ao teu falar também o sentido:
> dá-lhe a sombra.
>
> Dá-lhe sombra bastante,
> dá-lhe tanta
> quanto sabes dividir em ti entre
> meia-noite e meio-dia e meia-noite.
>
> Olha em volta
> vê a vida ao redor –
> Na morte! Viva!
> Fala a verdade quem sombras fala. (Celan, 1999)

Outro belo exemplo de tal coexistência silenciosa e respeitosa entre um e outro foi evidenciado no filme coreano de Kim Ki-duk, *Casa vazia*. No filme, contrapõe-se a violência física e verbal de todos os personagens ao silêncio absoluto de Tae-suk, um Bartleby samurai que prefere não falar, e de sua bela e desolada companheira, Sun-hwa. Tae-suk não diz uma só palavra ao longo do filme; faz-se compreender com seus olhos e suas mãos, que diligentemente cuidam das coisas e das pessoas encontradas no interior das casas vazias, discretamente ocupadas e logo abandonadas antes que

seus proprietários retornem ao lar. Sem domicílio próprio, ele sobrevive como hóspede eventual, servindo-se daquilo que encontra nas casas que habita enquanto seus proprietários se encontram ocupados e preocupados com a rotina de seus afazeres cotidianos. Em sinal de retribuição, limpa a casa, conserta seus objetos quebrados, lava a roupa suja dos proprietários, cuida de suas plantas. Certa vez, ao ocupar uma elegante mansão, Tae-suk é observado a distância por Sun-hwa, uma jovem cujo rosto estampa as marcas da violência do marido. Quando finalmente se encontram, não é necessário dizer nada, pois imediatamente cresce entre eles um halo magnético de silêncio que, longe de exprimir egoísmo, indiferença ou autossuficiência, inspira um acolhimento cuja pureza e intensidade jamais poderiam ser suscitadas pela palavra ordinária. Daí por diante, Tae-suk e Sun-hwa terão de enfrentar a violência dos poderes dialógicos constituídos, e não há fala ao longo do filme que não manifeste a mais extrema violência. Por fim, o silêncio se impõe ao falatório e os dois personagens protagonizam algumas das mais belas cenas de entrega ao cuidado de si, do outro e das coisas. Não se trata propriamente de amor, mas de acolhimento amistoso irrestrito de tudo o que é.

Se Heidegger não elaborou uma ética, nem por isso seu pensamento tornou-se cego para a alteridade e para o cuidado do outro. Pelo contrário, Heidegger nos mostra que, no resguardo de nossa precariedade constitutiva, o cuidado de si é também um cuidado do outro.

Referências

Celan, P. (1999). Cristal (C. Cavalcanti, seleção e trad.). São Paulo: Iluminuras.

Derrida, J. (1994). Politiques de l'Amitié. Paris: Galilée.

Finsk, C. (1993). Heidegger: Thought and Historicity. Ithaca: Cornel University Press.

Heidegger (1995). Ser e tempo (M. de S. Cavalcante, trad., Vol. 1 e 2). Petrópolis: Vozes.

Loparic, J. (1995). Ética e finitude. São Paulo: Educ.

Nunes, B. (2001). A questão do outro em Heidegger. Natureza humana, 3(1), 51-59.

Reis, R. R. (1998). Ouvir a voz do amigo... Veritas, 43(1).

Schürmann, R. (1986). On constituting oneself an anarchistic subject. Praxis International, 6, 305-306.

Vogel, L. (1994). The Fragile 'We': Ethical implications of Heidegger's Being and Time. Evanston: Northwestern University Press.

Heurística do temor e ética do cuidado

Oswaldo Giacoia Junior

Temos vivenciado, com assustadora frequência, com aquele profundo abalo e comiseração que despertam a solidariedade autêntica, a multiplicação de desastres ambientais que traumatizam populações inteiras: terremotos a se sucederem com ameaçadora intensidade em pontos diversos do globo, secas prolongadas e inundações devastadoras, que têm penalizado todos os continentes, destruição da camada de ozônio, aquecimento do planeta, derretimento das calotas polares, com o consequente aumento do volume dos oceanos, *tsunamis*, envenenamento de mananciais, desmatamentos criminosos, ocupação irresponsável de solos urbanos, impermeabilização integral das grandes cidades, enfim, uma sucessão ininterrupta de "revoluções" que dão a pensar e exigem comprometimento e responsabilidade, abrindo uma perspectiva de cuidado que ultrapassa a esfera das relações inter-humanas.

Por certo, alguns desses quadros, como no caso das acomodações de placas geológicas, não se podem relacioná-las diretamente à conduta humana, em sua relação crescentemente predatória com o planeta. Outros, no entanto, são uma consequência direta dessa simbiose problemática e potencialmente suicida. E, a respeito delas, nosso modo de sentir, pensar e agir pode exercer considerável influência. E, relativamente a elas, exemplos maiúsculos podem ser não somente ilustrativos, mas fontes de sabedoria e prudência.

É o caso de nosso comportamento relativo ao consumo e à utilização do espaço urbano, de que gostaria de comentar alguns aspectos, valendo-me do auxílio de uma dessas figuras exemplares, de cuja presença e intervenção hoje tanto carecemos. Refiro-me a Hans Jonas, filósofo nosso contemporâneo, que não se limitou à atividade acadêmica, mas exerceu a filosofia na perspectiva corajosa do intelectual público, que se sente concernido pelos desafios e problemas mais agudos de seu tempo, e

intervém corajosamente no debate das grandes questões sociopolíticas, culturais e educacionais, nas quais estão em jogo os interesses maiores da humanidade.

Com seu *Princípio responsabilidade*, que Jonas publicou em 1979, ele ousou propor o ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Seu interesse maior consistia em mostrar que as éticas antropocêntricas tradicionais – justamente em função de uma limitada concepção antropológica e instrumental da tecnologia – não estavam à altura do enfrentamento das consequências potencialmente irreversíveis que o progresso tecnológico tem exercido sobre as condições de vida humana na Terra, bem como para o futuro das novas gerações. Desse modo, já naquele tempo, Jonas chamava profeticamente nossa atenção para a necessidade de repensar uma ética que correspondesse ao desenvolvimento tecnológico e que fosse capaz de reconhecer para a natureza um direito próprio.

Independentemente de se concordar ou não com o diagnóstico e com a terapia de nosso tempo feita por Jonas – e sem descurar das facetas problemáticas de seu programa filosófico, que receberam acerbas críticas de cientistas, teólogos, filósofos e educadores das mais diversas posições teóricas e políticas –, não resta dúvida de que a intervenção de Jonas tem a capacidade de nos incomodar, justamente em nossas feridas narcísicas mais doloridas.

Esse é o caso, por exemplo, da dialética, tematizada por ele, que se desdobra entre a aquisição de novas competências tecnológicas e a compulsão à sua utilização. Por um lado, a sobrevivência e o futuro das sociedades ocidentais passam a depender da atualização de seu potencial tecnológico – o que transforma as tecnociências em uma das mais relevantes forças produtivas. Isso, certamente, tem um salutar efeito emancipatório, na medida em que garante o domínio humano sobre as forças naturais (inclusive sobre sua própria "natureza interior"). Por outro lado, esse mesmo desenvolvimento também retira, em grande parte, de seu controle a capacidade de dispor livremente sobre a utilização dos novos poderes ou vantagens técnicas. Nessas condições, essa dialética tende naturalmente a realizar-se sob a forma da coerção ao aproveitamento, em escala industrial, dos avanços do saber-poder técnicos, como condição de possibilidade de resolução dos problemas sociais surgidos na esteira desse

desenvolvimento. Como resultado, o paradoxo consiste em que, assim como toda coerção, o progresso técnico inverte em seu contrário uma promessa originária de emancipação, a que sempre esteve ligado, e arrisca transformar em pesadelo apocalíptico o sonho de emancipação prometida, uma profecia cuja realização torna-se cada vez mais próxima, na forma da catástrofe ecológica.

Sabemos que, desde seu início, o iluminismo tinha como princípio que saber é poder. O problema é que seu programa de livrar a humanidade do medo por meio do progresso do saber parece ter conduzido ao paradoxo do colapso pelo excesso de sucesso. Segundo o ideal desse programa, a tecnociência seria um saber-poder cuja essência seria a apropriação das forças e recursos naturais, e sua disponibilização em proveito da melhoria do destino humano na Terra. Contudo, a realização desse ideal conduziu a uma dinâmica de sucesso e realização que leva a uma explosão de produção e consumo que ultrapassa os tipos conhecidos de organização social e política das forças humanas. Essa aporia vem à luz, de modo particularmente claro, no problemático relacionamento entre a vertente econômica e a vertente biológica do moderno programa de dominação tecnológica da natureza. Do lado econômico, temos um aumento *per capita* exponencial de bens de consumo com significativa diminuição de dispêndio de força. Daí resulta um aumento de bem-estar e elevação automática de consumo em escala planetária.

O resultado gera uma intensificação enorme no metabolismo entre o corpo social e o meio ambiente natural, conjurando o espectro assustador do esgotamento dos recursos naturais finitos. Pois, se consideramos o sucesso biológico do desenvolvimento técnico, temos um aumento superlativo da população em toda a área sob o efeito do poder tecnológico, acompanhado pelo alongamento da curva de longevidade da maioria da população mundial.

Ora, a explosão da curva de crescimento com o aumento da perspectiva de vida média da população mundial, aliada à espiral do consumo permanente, conduz à necessidade de multiplicação dos recursos da vertente econômica – a saber, incremento da produtividade do sistema para atender às demandas do consumo, com a consequente necessidade de

atualização ininterrupta do potencial tecnológico. Sendo assim, fica estruturalmente comprometida a capacidade de impor, do interior de próprio processo, limites éticos ou jurídicos a seu desenvolvimento.

Um diagnóstico como o de Jonas talvez nos permita discernir um certo traço ilusório ou delirante na realização desse programa: o grau mais avançado da disponibilização técnica da natureza para fins da vontade humana de poder revela a autocontradição aí presente, ou seja, a perda de controle sobre si que se instala no curso desse processo como incapacidade de proteger a natureza e a humanidade dos elementos destrutivos de sua própria obra, revelando-se com isso uma inaudita impotência lá onde parecia que tínhamos atingido o ápice do domínio. Essa situação na qual nos encontramos torna urgente uma atualização do apelo à prudência e ao cuidado, colocando-nos no elemento mais próprio da vida ética. Jonas chama a nossa atenção, com isso, para a "crescentemente impiedosa pilhagem do planeta, até que este pronuncie sua palavra de força e se furte à exigência excessiva. Como, depois disso, um resto de humanidade poderá começar de novo sobre a Terra desertificada é coisa que se subtrai a toda especulação" (Jonas, 1984, p. 252).[1]

Em uma entrevista concedida à revista alemã *Stern* em 23.06.1988, e que responde aos críticos que o consideravam reacionário, catastrofista e demonizador da tecnociência, Jonas fez a seus interlocutores a seguinte ponderação:

> Não critico nem a técnica nem a civilização técnica enquanto tal. Não a considero como uma aberração humana, que se deveria proibir. Mas estabeleço um diagnóstico e formulo um prognóstico; mostro o que está a ponto de se passar e quais podem ser as consequências. Nesse ponto, é preciso saber também assumir o papel de profeta de calamidades, porque não temos o direito de nos situar, nem de situar nossos descendentes em uma situação em que já não saibamos mais nem a que recorrer. A civilização técnica comporta uma grande propensão a degenerar de forma desmesurada e incontrolável. Há forças econômicas e de outra índole que aceleram o processo e escapam a nosso domínio. Encontramo-nos em uma espécie de situação de urgência, um estado clínico, à cabeceira de um enfermo. E somos simultaneamente os pacientes e os médicos. (Jonas, 1988, p. 12)

Se surpreendemos nessas palavras algum ceticismo de ancião, isso não nos impede de perceber a força da advertência: é a própria voz da natureza que se levanta contra sua pilhagem deletéria: a morte dos bosques e florestas, o envenenamento dos mananciais, as doenças que se seguem às catástrofes atômicas como Chernobyl, como as que vivemos hoje, outras

maiores e bem piores talvez. No entanto, em sua lucidez de filósofo, ele não hesitava na terapia conveniente a seu diagnóstico: ceticismo equilibrado diante de nossas possibilidades de controle ético da tecnologia não quer dizer silêncio e inação: resignar-se à fatalidade é aceitar ter perdido a batalha já desde seu início.

Para que o limite derradeiro não tenha que ser imposto pela catástrofe, Jonas alude a uma potência de segundo grau, que seria uma nova posição de potência sobre o poder autonomizado da tecnologia, uma posição capaz de superar a impotência em relação à compulsão autoimposta ao exercício irrestrito do poder tecnológico – como se a resolução de todos os macroproblemas humanos passasse necessariamente apenas pela racionalidade estratégico-tecnológica. Essa nova modalidade de sobrepoder seria, no fundo, renúncia ao caráter compulsivo do recurso automático ao poder da tecnociência, e não emergiria de esferas limitadas ao saber oficial e à conduta privada, mas de um novo *sentimento coletivo de responsabilidade e de temor*, de um refinado senso de abertura e cuidado.

É nesse sentido que o medo pode ter um efeito heurístico, levando-nos a procurar e descobrir novas possibilidades e estilos de vida, assim também como produzir o efeito benéfico de chamar-nos à responsabilidade perante nós mesmos e as próximas gerações de seres humanos e não humanos. Se é verdade que as palavras de Jonas nos colocam diante de um problema de magnitude que parece superar as nossas forças, não é menos verdade que elas nos concitam para tarefas que, em nossa modesta esfera de atuação, nos é permitido e solicitado realizar: cultivar um sentimento coletivo de concernimento e cuidado para com o maravilhoso *pool* de recursos naturais finitos que eônios de evolução colocaram sob nossa guarda e responsabilidade. Nesse sentido, políticas públicas sérias e lúcidas no setor do direito ambiental são uma necessidade imperiosa, que não devemos apenas esperar das iniciativas dos governantes, mas devemos nós mesmos induzir, em especial sinalizando claramente em direção de condutas irresponsáveis e deletérias, que já não nos é mais moralmente lícito tolerar.

Isso porque o sentido coletivo de nosso agir desdobra-se, atualmente, em uma escalada compulsiva, em espiral infinita que nos impele, cada vez mais, para a beira do abismo – aquele da catástrofe ecológica –, por exemplo, colocando em risco as condições de possibilidade para que

continue a existir, a longo prazo, autêntica vida humana no planeta Terra. Essa dinâmica revela que as tecnociências não se deixam submeter ao controle e planejamento por parte das modalidades tradicionais de poder social, econômico-político, evidenciando, antes, um imenso potencial para colonizar e tornar dependentes de si as diversas formas, até hoje conhecidas, de organização da sociedade.

No entanto, uma vez que toda repetição compulsiva é também sintoma de dependência, de perda de controle, assim também um credo essencialmente moderno na *intensificação do progressivo da tecnociência (formal, natural ou humana)* como panaceia universal revela-se como delírio de onipotência e, desse modo, converte-se no contrário da própria pretensão, ou seja, em impotência e desgarramento, perda da capacidade de *autarcheia* dificilmente reversível.

A isso se vincula outro aspecto importante: os efeitos possivelmente danosos da intervenção científica sobre a natureza foram ampliados de maneira extraordinária, porque o potencial destrutivo dos artefatos tecnológicos é proporcional ao seu poder positivo de incremento da produção. Dada a imensa complexidade atual das teorias científicas, por maior que seja a extensão de nosso conhecimento, ele não nos capacita a prever inteiramente as consequências que podem resultar de sua aplicação técnico-experimental, menos ainda de sua utilização industrial em larga escala. Essa imprevisibilidade de efeitos irreversíveis, de grandes proporções, constitui um agravante da responsabilidade, pois traz consigo o espectro da desertificação crescente.

Os riscos dessa aventura – e o valor daquilo que nela está em jogo, a saber, a existência humana no planeta Terra – são um alerta e um apelo à prudência, à reflexão, à moderação e, sobretudo, ao cuidado. Jonas caracteriza sua posição não como a de um reacionário, que abjura e condena as conquistas atuais e as possibilidades infinitas das modernas tecnologias, nem como a de um fanático moralista que pretende limitar a liberdade de investigação científica. Seu alerta pode ser definido como uma *heurística do temor*, de que decorre uma concepção ao mesmo tempo radical e ampliada de responsabilidade. Essa heurística tem o propósito de conclamar à moderação e à prudência, pois o que está em jogo é nada menos que a

existência e a possibilidade da vida, em geral, e não apenas humana, no planeta Terra – responsabilidade esta que deve ser sobretudo considerada à luz das futuras gerações de seres humanos.

Esse projeto ético inovador não é dirigido ao sujeito monológico tradicional, também não ao círculo próximo dos parceiros envolvidos em uma "comunidade ideal de fala"; seu arco de abrangência não se restringe apenas às relações entre seres humanos – até agora entendidos como os sujeitos morais exclusivos. Ele se amplia o suficiente para incluir no horizonte ético da responsabilidade tanto as futuras e remotas gerações de seres humanos quanto os suportes e recursos ecológicos e ambientais da vida na Terra – para os quais é reservado um *direito próprio*.

A tese que sustenta um direito próprio para natureza, não necessariamente dependente das prerrogativas e necessidades humanas, tem por base uma combinação entre a concepção monista da emergência da vida, por um lado, e a retomada da explicação teleológico-metafísica da natureza. Quanto à primeira vertente, é antes de tudo preciso observar que Hans Jonas considera o surgimento da vida, a partir da matéria inorgânica e vegetal, uma espécie de "fio de Ariadne" para percorrer os labirintos da natureza, e o advento das dimensões de interioridade e subjetividade próprias ao orgânico (enquanto prefigurações da consciência e da liberdade), por seu turno, um fio de Ariadne para a interpretação da própria vida (Jonas, 2001, p. 15); pois a vida se caracterizaria ontologicamente como liberdade em relação à matéria, cuja modalidade de existência tem o estatuto ontológico da mera presentidade (*Vorhandenes*) da simples durabilidade e consistência, sendo pura presença em-si (*etwas an sich Vorhandenes*).

As figuras de individualidade próprias ao âmbito da matéria inorgânica são fechadas sobre si mesmas:

> sob a forma, por exemplo, de uma pedra ou de um diamante, e essa identidade individual é puramente acidental à matéria; essa "individualidade" releva, em última instância, não algo do próprio objeto, mas do observador que a percebe como tal (conceito fenomenológico do indivíduo). (Theis, 2008, p. 38)

Nesse quadro, a emergência da subjetividade exige uma reinterpretação da hipótese monista a respeito da emergência vital, de acordo com a qual o espírito surge a partir de determinadas condições materiais, como uma

modalidade própria e suplementar da matéria, tendo, portanto, uma origem imanente à matéria em geral, sua gênese sendo concebida como um salto evolucionário.

No entanto, à vista do poder causal próprio da subjetividade, poder-se-ia objetar ao monismo ontológico que o âmbito dos processos unicamente físicos deveria então ter sofrido alterações provocadas por uma potência causal análoga à da subjetividade, pois não seria plausível nem conclusivo sustentar que um novo e influente princípio causal surgisse na natureza a partir da matéria inanimada, como que se encavalando sobre ela, sem, no entanto, alterá-la; essa posição, além de implausível, redundaria também em uma inevitável reedição do dualismo psicofísico.

Pois a matéria *viva* – qualquer que seja seu grau de diferenciação – tem um estatuto oposto à identidade material sem conteúdo interior, puramente *em si*, uma vez que o ser vivente

> [...] é algo que se organiza e que é para si mesmo seu próprio fim (entéléchie); o ente material inorgânico é uma unidade centrada sobre si mesma. O ser vivo, entretanto, não pode manter sua continuidade e sua identidade senão trocando continuamente seu suporte material: é o papel do metabolismo, que é o fenômeno originário de toda existência orgânica. (Theis, 2008, p. 39)

Nos termos de Hans Jonas, o metabolismo constitui, pois, a propriedade que define tudo o que é vivo, atributo que não é partilhado com nenhuma entidade não vivente.

Portanto, o metabolismo e a autoconstituição estão ligados essencialmente, em Jonas, à noção de *forma* orgânica, como caráter essencial da vida. Diferentemente da matéria, cujo ser é idêntico em cada um de seus momentos, o vivente tem uma identidade singular, funcional, que só pode se manter pela alteração incessante de sua base material; daí resulta que, no vivente, a forma torna-se essência e a matéria, acidente. Essa concepção de *para si* e de forma discerne discrimina objetiva e ontologicamente apenas um modo de ser do vivente, e nada tem a ver ainda com a presença de uma atividade mental. Esta só aparece no ápice do desenvolvimento das formas de vida, que é justamente o homem, no qual a interioridade retorna reflexivamente a si mesma, sob a forma reflexiva da consciência de si, que abre o espaço para a liberdade em sentido estrito. Não, porém, para destacar o homem do conjunto da natureza, mas para vinculá-lo a ela ainda mais intimamente.

Essa interpretação da emergência da vida exige como complemento uma concepção teleológica da natureza, a modo de Aristóteles e, sobretudo, da metafísica de Leibniz e das filosofias idealistas de Schelling e Hegel. Segundo a interpretação de Jonas, toda entidade natural, sobremodo os organismos, diferenciam-se dos artefatos humanos em virtude do fato de que nelas as dimensões do "o *que*" e do "*para que*" encontram-se unificadas na própria coisa – de modo que há uma identificação entre a finalidade e a forma da coisa. Em Aristóteles, o termo e*ntéléchie* designaria, segundo Jonas, precisamente essa conexão: *en* (em); *télos* (fim); *échein* (ter) – dizendo respeito aos entes que têm sua finalidade (ou propósito, alvo, meta) em si mesmos. *Entéléchie* seria, então, o princípio ativo vigente em todo ser vivo, que torna real e efetivo o que nele é possível (sendo apenas *em potência*), não constituindo o homem, de modo algum, exceção a esse princípio de inteligibilidade. É nesse contexto que se articula a passagem do ser ao dever-ser, operada a partir da relação entre finalidade e forma, a qual se desdobra em um argumento que exige o acolhimento do conceito de valor.

A pergunta que se encontra na base da metafísica de Leibniz, por que existe o ente e não antes o nada, é retomada por Hans Jonas justamente nesse contexto, e na forma da seguinte indagação: algo *deve ser*, em vez de não ser?

> Ora, esse é, no entanto, o único sentido defensável da pergunta fundamental da metafísica de Leibniz, de outro modo tão ociosa: "por que o ente é algo e, não antes não é nada". Pois o por que pelo qual pergunta-se aqui não pode significar, decerto, a causa anterior, uma vez que esta já pertence ao ente, causa pela qual só se pode perguntar, portanto, já no interior do ente, mas não se pode fazê-lo sem contrassenso em vista da totalidade do ente ou do fato do Ser em geral. (Jonas, 1984, p. 97)

Essa ressignificação da metafísica leibniziana permite introduzir a perspectiva do *dever ser* no campo da ontologia, e, com ela, apresenta-se também a exigência de um elemento novo: a questão do *valor*, uma vez que, se uma coisa *deve* ser, isso só pode ser sustentado porque ela tem, então, um *valor*: "A questão leibniziana não tem sentido senão para se perguntar *se alguma coisa vale a pena ser*, e não para interrogar-se sobre um encadeamento causal que culminaria numa causa primeira" (Theis,

2008, p. 66). Uma vez legitimada a hipótese teórica que assere a existência de finalidade no ser, então há que se admitir também a existência de valores na natureza, dado que,

> [...] ao sustentar fins ou metas, como agora queremos admitir, a natureza institui (setzt) também valores; pois em face de um fim dado, de qualquer maneira que seja, um fim almejado de facto, a respectiva obtenção do mesmo torna-se, em cada caso, um bem, e seu impedimento um mal, e com essa diferença tem início a imputabilidade do valor. (Jonas, 1984, p. 153)

Jonas aprofunda esse questionamento a respeito da relação entre finalidade e *valor*, mantendo em vista a possibilidade de fundamentação de um *valor em si*. De acordo com a estrutura de sua argumentação, também essa possibilidade decorre da concepção monístico-finalística da ordem natural, que permite legitimar uma interpretação da natureza como valor objetivo pelo simples fato de esta ter finalidades.

O ponto de partida consiste em identificar em todo bem, assim como em todo valor, uma referência essencial à noção de finalidade, de modo que a finalidade identifica-se com o bem, cuja efetividade ou atualização consiste na realização integral do ser atual, ou na *actualitas* de toda entidade natural. Nesse sentido, à capacidade de ter finalidade, em geral, que é própria das coisas naturais – uma potência finalística que ultrapassa ontologicamente a modalidade do finalismo utilitário, própria do juízo instrumental –, tem de ser atribuído um valor metafísico próprio. Conectando ser, finalidade, bem e valor, Jonas reconhece um princípio de autoatestação da finalidade, considerada enquanto tal, no próprio ser (da natureza), e esse princípio constitui, para Jonas, um *axioma ontológico*, que se impõe por evidência: “Na capacidade de ter finalidade, em geral, podemos ver um bem em-si, do qual é evidentemente certo que ele é infinitamente superior a toda ausência de finalidade do ser” (Jonas, 1984, p. 154).

O esforço tendente a fins, que se mostrou princípio ativo vigente em toda natureza, aponta para uma autoafirmação por princípio do ser: o mero fato de que o ser não é indiferente a si próprio torna sua diferença em relação ao não ser o valor fundamental de todos os valores, o primeiro “sim”, em geral (Jonas, 1984, p. 155). Esse valor fundamental, ontologicamente ancorado, é o que fica periclitado por uma concepção antropocêntrica da natureza, bem como pela interdição do trânsito entre o ser e o dever (ser). Relativamente à fundamentação de uma obrigação de reconhecê-lo, o problema se desloca então para a esfera normativa da obrigação, responsabilidade e cuidado, o

que exige a referência à vontade humana. Ora, como pode a preservação dos fins na natureza impor-se à vontade e ao arbítrio humanos como um valor e um direito próprios *da natureza*?

Nesse ponto, a teoria tem de conceder a abertura para

> [...] a teoria dos valores, ou antes a teoria do valor em geral, unicamente de cuja objetividade um dever-ser objetivo, e com ele uma obrigatoriedade da conservação do ser, uma responsabilidade em relação ao Ser poderia ser derivada. Aqui, portanto – na pergunta lógica pelo status dos valores enquanto tais –, modifica-se agora nossa pergunta ético-metafísica pelo dever-ser do homem num mundo que, ele próprio, deve-ser. (Jonas, 1984, p. 101)

Se os fins são justificados como valores pelo fato mesmo de sua exigência interna de realização, então a própria existência da capacidade de instituir e buscar fins constitui, ela própria, tanto um valor como sua permanência uma obrigação *em relação ao ser*.

> Essa tendência ao ser concerne, em primeiro lugar, ao ser vivo, à vida orgânica, em seguida às suas formações mais elementares, até chegar ao homem. É o ser vivo que é, para si mesmo, um fim, e que persegue fins, como isso foi desenvolvido por Jonas no quadro de sua filosofia da biologia. O reconhecimento de uma finalidade objetiva na natureza autoriza Jonas a ver nela um valor objetivo considerado como um bem em si. (Theis, 2008, p. 73)

Todavia, essa finalidade ou bem em si, vigente na natureza, só pode fundamentar uma obrigação ou deve ser referida a um ente dotado de vontade. Este se apresenta justamente como o ser humano, dotado não apenas de individualidade, interioridade, mas também de consciência e reflexividade e vontade, de modo a configurar-se como a sede subjetiva dessa obrigação.

No homem descerra-se, então, o horizonte do dever e da obrigação, que aparece inicialmente como exigência do ser a ser *querido como um bem em si*, de tornar-se um fim para a vontade humana. Sendo assim, “não é a própria obrigação que é objeto, não é a lei moral que motiva o agir moral, mas o apelo do bem em si possível no mundo, que se eleva diante do meu querer e que exige ser escutado” (Jonas, 1984, p. 162). Essa fundamentação ontológica de um bem e um valor objetivo complementa-se pela disponibilidade da vontade humana de corresponder ao apelo mudo desse bem, de ser afetado por ele a ponto de torná-lo objeto de sua vontade. Para Hans Jonas, torna-se necessário. É então que o homem figura, pode e deve figurar como aquele capaz de responder e corresponder à exigência do ser a ser reconhecido como um bem em si, e, nessa correspondência, conceder a

dimensão subjetiva e reflexiva à validade objetiva da finalidade como bem em si – sempre levando-se em conta a ambiguidade essencial da vontade humana de deixar-se afetar ou não por essa vocação de porta-voz.

> O ser, ou a natureza, é um só e dá testemunho de si naquilo que faz surgir a partir de si mesmo. Portanto, aquilo que o ser é, tem de ser retirado de seu testemunho, e naturalmente daquele que mais presta testemunho, do ente mais desenvolvido, do ente mais elevado que nos é acessível. (Jonas, 1984, p. 136)

Esse ente é o homem, no entender de Hans Jonas. Nesse sentido, o homem seria o mais conhecido de todos os entes, pois suas partes não se subtraem à observação, mas, ainda assim, não seria distinto dos demais seres naturais quanto ao princípio acima referido. Somente porque podemos experimentar em nós mesmos o caráter do *telos* que nos é inerente somos, em princípio, capazes (e, para Jonas, somos obrigados, por exemplo, no caso da crise ecológica) a prestar ouvidos ao chamamento mudo da natureza para preservação de sua integridade, o apelo de um direito que a natureza tem *a título próprio.*

Esse princípio finalístico, que vige por meio da natureza inteira, vincula o homem a todas as outras modalidades e espécies de entes naturais. A posição especial do homem na natureza não se deve a uma teleologia projetada e disposta unicamente em vista dele, mas ao fato de que apenas o homem, como ente natural, pode tomar consciência e fazer a experiência subjetiva de ter seu *telos* em si próprio. Em contrapartida, o lado objetivo do dever, embora ontologicamente fundante, não é autossuficiente, pois a verdade objetiva de seu imperativo em prol do ser não pode tornar-se efetiva sem um correspondente no polo subjetivo da suscetibilidade humana, a capacidade de o homem *ser afetado*, portanto, sem a sensibilidade humana como sentimento em relação a essa obrigação, o que Jonas considera como um

> [...] presumível potencial humano universal, que é, de acordo com isso, o dado cardinal da moral e, enquanto tal, já está também implicado no “Dever”. De fato, pertence ao sentido mais originariamente próprio do princípio normativo que seu apelo seja dirigido àquele que, em virtude de sua constituição, ou seja, de sua natureza, seja receptivo a ele (o que, naturalmente, ainda não assegura seu cumprimento). Pode-se bem dizer que não haveria nenhum “Tu Deves” se não houvesse ninguém que pudesse ouvi-lo e, a partir de si mesmo, não estivesse afinadamente disposto em relação à sua voz, que não a escutasse. (Jonas, 1984, p. 164)

O fundamental e originário “sim” ao ser sustenta, portanto, ontológica e eticamente uma pretensão à existência da natureza, uma pretensão que é como que confiada à ambiguidade própria da liberdade humana. Esta ambivalência mostra-se, dramaticamente, justo na capacidade que tem o ser humano de corresponder a essa pretensão ou de ignorá-la. O ponto fundamental da teoria da responsabilidade de Hans Jonas reside nessa ambígua e livre capacidade, unicamente humana, de poder corresponder a essa exigência e a esse apelo, ou não, isto é, poder cuidar e assumir uma responsabilidade por si e pelos outros, em sentido amplo, e, por causa disso unicamente, também dever assumir tal responsabilidade e cuidado.

> E eu procuro então interpretar isso ontologicamente – a existência de capacidade de responsabilidade torna o portador dessa capacidade também efetivamente responsável. A existência da capacidade de responsabilidade é um fato ontológico, que quasi se atesta a si mesmo. Não totalmente claro para mim mesmo, se concluímos isso de modo logicamente válido. Admito que há aqui um elemento de diferenciação. O partidário do Nirvana diria que a existência de seres individuais, de um eu e uma consciência individuais não é, de nenhum modo, um valor ultimativo: pelo contrário, o melhor estado seria seu extinguir-se, seu desfazer-se no Nada próprio do Nirvana. A isso só posso contrapor a decisão ocidental a favor da individuação – retroceder daí para trás talvez seja impossível. (Jonas, 1993, p. 31 e s.)

Nas condições de vida em sociedades contemporâneas investidas de um potencial tecnológico em permanente desenvolvimento, a razão mais forte pela qual a autoafirmação da vida deve ter caráter normativo para o ser humano consiste no poder alcançado pelo homem por meio da moderna tecnociência. Essa potência prometeica totalmente desencadeada é a raiz do dever de reconhecer à natureza aquele *direito que lhe é próprio.* Trata-se de uma ética da responsabilidade que consiste em preservar um ser portador de valor intrínseco, que pode ser efetivamente destruído pelo poder tecnológico adquirido e desenvolvido pelo homem.

> O potencial apocalíptico da técnica – sua capacidade de pôr em perigo a sobrevivência do gênero humano ou corromper sua integridade genética, ou alterá-la discricionariamente, ou até mesmo destruir as condições de uma vida mais elevada sobre a terra – coloca a questão metafísica, com a qual a ética nunca fora antes confrontada, qual seja: se e por que deve haver uma humanidade; por que, portanto, o homem deve ser mantido tal como a evolução o produziu; por que deve ser respeitada sua herança genética; sim, por que, em geral, deve haver vida. (Jonas, 1999, p. 414)

Considerando que o saber moderno, na forma da moderna tecnociência, libera para o agir humano um potencial de forças tão extraordinário que altera a concepção tradicional de sua extensão e limites; considerando que

os efeitos da intervenção tecnológica estão investidos de um poder cumulativo de destruição, cujas consequências podem ser, e são de fato, irreversíveis, *isso passa a incluir o conjunto da natureza na esfera de responsabilidade e de cuidado implicadas no âmbito desse agir, sobretudo daquele que se situa no horizonte do senso de responsabilidade da comunidade científica.*

Referências

Jonas, H. (1984). Das Princip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt/M: Suhrkamp.

Jonas, H. (1988). Entrevista. Revista Stern, 12.

Jonas, H. (1993). Dem bösen Ende näher: Gespräche über das Verhältnis des Menschen zur Natur (V. W. Schneider, Hrsg.). Frankfurt/M: Suhrkamp.

Jonas, H. (1999). Por que a técnica moderna é um objeto para a ética (O. Giacoia Junior, trad.). Natureza humana, 1(2), 407-420.

Jonas, H. (2001). Le Phénomène de la vie. Vers une biologie philosophique (D. Lories, trad.). Paris/Bruxelles: De Boeck.

Theis, R. (2008). Jonas. Habiter le Monde. Paris: Éditions Michalon.

1. Não havendo referência em contrário, as traduções são de minha autoria.

Ética e "cuidado de si"

Cassiano Sydow Quilici

O que apresento aqui são comentários e reflexões críticas desenvolvidas a partir de um fragmento muito específico da obra de Michel Foucault. Refiro-me ao curso "Hermenêutica do Sujeito", ministrado no *Collège de France*, em 1982, dois anos antes de morte do pensador. Encontramos, nesse Foucault dos últimos anos, uma singular problematização do sujeito, distinta de suas investigações anteriores. Não se trata mais de pensar a subjetividade como fabricação a partir dos saberes e práticas disciplinares forjadas pela modernidade ocidental. Não mais o olhar voltado apenas para processos de normatização dos indivíduos que teriam se generalizado a partir dos séculos XVII e XVIII, fixando identidades, segregando desviantes, gerenciando populações por meio de dispositivos biopolíticos.

No curso de 82, a questão do sujeito aparecerá sob uma nova ótica. Foucault persegue aí outros caminhos para se pensarem possibilidades éticas, abordando experiências que não poderiam ser reduzidas à questão das técnicas de dominação e dos mecanismos de assujeitamento, que ele investigou nas prisões, fábricas, escolas, manicômios. Não se trata também de um retorno nostálgico a um passado distante, para buscar ali, ingenuamente, alternativas para o mundo atual. O trabalho da "genealogia" em Foucault sempre parte de uma inquietação relacionada ao presente, é certo, mas utiliza-se da investigação histórica como estratégia de estranhamento. Trata-se de desmanchar conceitos e atitudes cristalizadas, retomar noções que foram progressivamente apagadas, para que fiquemos expostos às potências do extemporâneo, o que talvez nos ajude a despertar para possibilidades próprias do nosso tempo.

Nos seus cursos sobre "Subjetividade e Verdade" (1980-1981), Foucault já havia rompido com o horizonte histórico privilegiado em investigações anteriores. Foi necessário ultrapassar as fronteiras da modernidade e seus processos imediatos de constituição para que certas questões pudessem vir à tona. Na antiguidade grega e romana e no helenismo, ele identificará um fenômeno cultural bastante importante e até então pouco explorado pela

historiografia. O “cuidado de si” (*epiméleia heautoû, cura sui)* designaria uma série de práticas, saberes e modos de vida que pretendiam construir as condições para a emergência de uma possibilidade singular do ser humano, que pode ser designada como experiência do verdadeiro. A abertura para esse acontecimento corresponderia ao mesmo tempo a um processo de transfiguração radical dos modos de ser do sujeito.

Obscurecida posteriormente pela ideia do “conhece-te a ti mesmo”, que foi amplamente abordada na historiografia, a noção de “cuidado de si” teria o mérito de revelar a dimensão prática-existencial presente no exercício da filosofia antiga.[1] Nesse contexto, estaríamos diante de certa concepção de verdade como experiência que atravessa o sujeito, na medida em que ela demanda um trabalho sobre os modos de ser e de viver.[2] Pode-se dizer que, nesse caso, o conhecer-se está completamente vinculado ao exercício do cuidar-se, já que é por meio deste que o sujeito cria a possibilidade de ter acesso à verdade. Cuidar-se significaria também tomar a própria vida como obra de arte a ser consumada, para que ela possa se manifestar no seu pleno brilho. A ética como redirecionamento dos hábitos e comportamentos se aproximaria de uma poética, de um refazer-se a si mesmo, guiado pelo ideal da “vida bela”.

Foucault está também particularmente interessado em enfatizar a diferença entre a *áskesis* filosófica na antiguidade e sua transformação posterior no ascetismo cristão dos primeiros séculos. O cristianismo teria absorvido vários aspectos presentes nas escolas da antiguidade, mas para construir outro tipo de moralidade, centrada no ideal de “renúncia do eu”. Foucault entende que esse ideal conduz a uma experiência de submissão do sujeito a uma autoridade transcendente, a uma instância da lei que lhe seria exterior.[3]

A atração exercida por outros estilos de austeridade presentes na antiguidade residiria justamente na possibilidade que elas abririam para a afirmação de uma relação do sujeito consigo mesmo, de um “processo de subjetivação”, para usarmos uma expressão cara ao autor, que não se confundiria nem com o ascetismo cristão nem com o culto narcísico do eu que caracterizaria boa parte da cultura contemporânea.[4] O que está em jogo na sua discussão é a possibilidade de se pensar uma ética imanente,

desligada de um sistema coercitivo exterior e disciplinar. Uma ética mais voltada ao aprofundamento da relação do sujeito com a verdade, do que fundada na obediência a uma instância exterior da lei.

A proposição de um "ocupar-se consigo mesmo", do voltar a atenção para a própria existência, mediante uma espécie de conversão do olhar, atravessaria diversas escolas filosóficas – pitagórica, socrática, estoica, epicúrea, cínica, neoplatônica – com distintas modulações e direcionamentos. As diferenças teóricas entre esses grupos e a presença de outras figurações de transcendência, eventualmente presentes nessas escolas, não são tão enfatizadas na discussão de Foucault. Trata-se, sobretudo, de mostrar que todas elas compartilhariam de uma noção da filosofia como via para uma transformação dos modos de ser do sujeito, distinta da propagada posteriormente pela ascese cristã.

Ao mesmo tempo, a *áskesis* filosófica da antiguidade não se distinguiria de certa ideia de espiritualidade. O termo é usado por Foucault em uma acepção ampla, designando um conjunto de saberes, práticas e modos de existência, que conduzem o sujeito a uma experiência da verdade. Na espiritualidade, a ideia de verdade apareceria na sua dimensão existencial. Ela é acontecimento transfigurador, ápice de todo um trabalho do sujeito sobre si mesmo. Foucault distingue essa noção de verdade da "verdade cartesiana", a verdade-demonstração, que verifica a correção de um enunciado na sua correspondência à realidade, e que pode ser comprovada como evidência por qualquer pessoa que não sofra de loucura e que tenha certo treino intelectual. A verdade no contexto do "cuidado de si" é desvelamento (*aletheia*), que se oferece à pessoa empenhada em uma prática de lapidação existencial, de amadurecimento de suas possibilidades essenciais. O "cuidado de si" seria o preço a pagar por aquele que quer ter acesso à verdade como *acontecimento*.

Por isso mesmo, nesse tipo de cuidado há toda uma modificação nas formas de se empregarem as próprias energias. Ele evoca, em primeiro lugar, a conquista de uma desidentificação em relação às atividades que nos enredam na máquina do mundo: busca de fortuna, prestígio, poder, avidez pelas sensações. Trata-se de construir uma espécie de boa distância entre o sujeito e os hábitos e identidades que assume nas ocupações. O sujeito ético não deve coincidir completamente com os papéis que representa. Ele

precisa de um espaço de recuo, que permita o desenvolvimento de uma relação livre consigo mesmo, relação que precede em importância todas as outras que estabelecemos com o mundo. Talvez pudéssemos acrescentar também: o cuidado de si se apoia na experiência de certa solidão, da qual estamos por vezes mais próximos na infância, quando não fomos ainda completamente socializados, e também na velhice, quando temos de aprender a nos despedir.

Assim é que, para Sócrates, o ateniense que se preocupa, sobretudo, com a aquisição de bens, cargos, vantagens cívicas, deveria se envergonhar por não se empenhar naquilo que é o mais nobre e tem o mais alto valor: o cuidado da "alma", o aperfeiçoamento de si mesmo. "Si mesmo", nesse caso, quer dizer "alma", esta categoria complexa, que aparece com diferentes conotações nos diversos escritos platônicos. Alma que possui também um elemento divino que é acessado pela conquista do autodomínio sobre as paixões.

Foucault prefere abordar um aspecto específico desse conceito, a partir da sua leitura do diálogo "Alcebíades". A alma apareceria aí como realidade que ultrapassa as manifestações de uma pessoa: seus impulsos, ações, hábitos. Em um sentido bastante esquemático, Foucault entende que a alma pode ser entendida na sua função de "sujeito", o "sujeito das ações". O cuidado da alma pressuporia, portanto, o cultivo desse espaço entre o "sujeito" e seus modos de exteriorização.

Esse lugar do "sujeito", que permite uma espécie de descolamento de si próprio, não é propriamente um lugar abstrato, de onde se pode avaliar ou controlar racionalmente os comportamentos. Trata-se de um espaço que precisa ser constituído e cultivado, que possibilite a contemplação de si, este ato de ver os movimentos interiores sem ser arrastado por eles. A capacidade de contemplar, ou de perceber-se em profundidade, seria assim condição para a constituição de uma experiência de autonomia e liberdade, vivida na relação consigo mesmo.

Para tanto, é preciso reconhecer a força de atração das nossas identificações com os jogos do mundo. O impulso para o "cuidado de si" nasce da percepção da "inquietude", entendida aqui como o constante precipitar-se na direção de uma multiplicidade de objetos. Perceber a "inquietude" significa saber reconhecer o movimento da alma que procura

as coisas em um movimento de fuga de si, perdendo-se assim do seu centro. Fuga que poderia também ser entendida, a meu ver, como dificuldade em manter-se sereno diante de um si-mesmo vazio, não preenchido. Estar junto da inquietude sem se enredar nela, reverter a tendência a dispersar-se indiscriminadamente nas ocupações, retornar à relação consigo, eis o movimento primeiro do "cuidado de si".

Ao mesmo tempo, o "cuidado de si" é sempre uma prática social. A pessoa não pode *nascer para o cuidado*, se não há quem a acolha e a estimule. Esta seria uma das funções do filósofo na antiguidade: receber e incitar os indivíduos para ocupação tão singular, despertar a percepção da inquietude fundamental, mascarada nas preocupações comuns, alimentar o sentimento de urgência em relação ao trabalho sobre o próprio ser. No nascimento para o cuidado, há também a mobilização de uma energia de ruptura, necessária aos gestos que cortam e interrompem a inércia dos hábitos. Este também é um elemento necessário para que a vida possa adquirir forma e beleza, como a matéria a ser esculpida pelo artista.

O filósofo como mestre do "cuidado de si" insere-se em práticas sociais singulares. São relações que se constroem em torno de ambientes e interesses distintos dos que vigoram nas ocupações cotidianas, podendo assumir múltiplas formas: o filósofo na praça pública, o modelo romano do conselheiro privado e do diretor de consciência, a atuação dentro de relações familiares (como em Sêneca), a escola entendida como microssociedade ou mesmo como um dispensário onde se cuida e se cura a alma. O desenvolvimento ético e espiritual demandaria outras formas de se estar com o outro, que não se identificam necessariamente com as formas predominantes de sociabilidade. É necessário desenvolver uma "arte da amizade", uma qualidade especial de vínculo afetivo, que se tece também na relação que estabelecemos com as palavras.

O termo *parresía* (particularmente importante no contexto romano e helenístico) pode ser definido como fala franca e corajosa. Indica a sensibilidade singular para o uso do discurso no contexto do "cuidado de si". Os dois grandes inimigos da *parresía* eram a "adulação" e a "retórica", entendidas como discurso que visa a persuadir. Liberar a linguagem para a *parresía* significava desenredá-la de seu uso sedutor e aliciante. As regras da *parresía* eram totalmente distintas das regras da "retórica". Ela é,

sobretudo, palavra que nomeia o que deve ser cuidado, equipando o sujeito para essa tarefa. A *parresía* requeria também a sensibilidade para a ocasião em que as palavras devem ser pronunciadas, e a busca da coerência entre o que se diz e o que se faz. É dessa coerência entre palavra e comportamento que a linguagem pode haurir sua força, contribuindo para que o sujeito estabeleça uma relação plena consigo mesmo.

Não se deve entender, no entanto, o "cuidado de si" como um assunto necessariamente restrito a grupos fechados e a relações intersubjetivas sem qualquer vínculo com a esfera pública. Na perspectiva grega, o "cuidado de si" aparecerá como preparação para o ingresso na vida política, operando como uma espécie de rito de passagem da juventude para a vida adulta. No diálogo "Alcebíades", estudado por Foucault, temos um jovem aristocrata que pretende ingressar na política e que se tornará posteriormente um importante homem do Estado, um dos alunos mais conhecidos de Sócrates.

Como nos mostra Hannah Arendt, a vida pública entre os gregos era entendida como a dimensão mais alta da chamada "vida ativa". A aristocracia que possuía esse privilégio não estava atada à luta pela "sobrevivência", nem restrita ao mundo do trabalho, como os artesãos e artífices. A política era o campo das ações, em que os atos e palavras têm de contribuir para a vida maior da *polis*, podendo o homem assim alcançar o merecimento de ser relembrado após a morte. A política traria um novo sentido para a existência do indivíduo. É possível dizer que a vida pública era um modo de o homem lidar com a angústia da finitude. Por meio das ações nesse âmbito, ele poderia alcançar uma espécie de imortalidade, permanecendo como presença viva na memória coletiva, escapando da morte como pura aniquilação.

Sócrates, no entanto, afirma que Alcebíades não está preparado para o governo dos outros porque ainda não é capaz de governar a si mesmo. O "cuidado de si" aparece como prática que deve fundamentar a atividade pública. Em outros termos, o envolvimento na "vida ativa" requer um fundamento interior sólido. O indivíduo deve cultivar uma perspectiva contemplativa em relação aos próprios atos, hábitos, paixões, para que possa liberar-se da escravidão primeira a si mesmo, tornando-se justo consigo próprio. Este é o passo necessário para o ingresso na política.

Para tanto, o filósofo tem de apresentar a Alcebíades um caminho que a educação ateniense não foi capaz de lhe oferecer. O “cuidado de si” aparece aqui como crítica à pedagogia. Diante dos métodos orientais e espartanos, Sócrates tem de reconhecer as insuficiências da pedagogia ateniense, no que tange à formação de um tipo elevado de homem. A educação (*Paideia*) socrática vai requerer então um tipo especial de arte ou *techné*. Não a técnica instrumental, como a do artesão que exerce uma violência sobre o material que esculpe para alcançar um modelo preconcebido. A técnica do cuidar é aquela que cria as condições para que possibilidades essenciais se manifestem e amadureçam. A técnica que cria o espaço para a experiência do verdadeiro.

Para a constituição do “cuidado de si” no contexto socrático, muitos procedimentos e práticas da Grécia arcaica são resgatados e ressignificados. Exercícios presentes nos círculos pitagóricos e formas tradicionais de ascese reaparecem, articulados com o propósito do “governo de si mesmo”. Provas de resistência a situações adversas, exames do fluxo das representações mentais, modos de se relacionar com o sono e os sonhos, exercícios que implicam também a dimensão corporal da construção de um saber. Há as asceses que enfatizam justamente a dimensão da abstinência e da renúncia, mas também os exercícios que propiciam uma espécie de sereno recolhimento e imobilidade, compondo assim uma espécie de equilíbrio entre diversas estratégias que visam ao desenvolvimento do autodomínio.[5]

O trabalho sobre as relações entre corpo e alma é ainda mais evidente no período romano e helenista, época áurea da cultura do “cuidado de si”. A filosofia torna-se, acima de tudo, medicina da alma. Mesmo os estudos da natureza e as especulações cosmológicas devem estar sempre referidos à necessidade de o homem curar-se. A cura inicia-se pelo reconhecimento do estado comum e frequente da “estultícia”. O estulto é aquele que está à “mercê de todos os ventos”, arrastado por uma relação imediata com o mundo, incapaz de temporalizar a própria experiência, de antever sua velhice e sua morte.

O cuidado de si para os estoicos é uma tarefa destinada a todas as fases da existência, e não apenas uma educação que se dá ao jovem que deseja ingressar na vida pública. Mais do que formação, ele é desaprendizagem,

desmanche dos hábitos nocivos, trabalho sobre os humores, cultivo das retas ações. Cuidar é também saber atravessar a existência, colhendo de cada etapa a sabedoria que lhe é própria. Para tanto, o sujeito tem que ter à mão um conjunto de recursos – práticas, saberes e discursos – que devem servir-lhe como apoios para o enfrentamento de circunstâncias imprevisíveis e incontroláveis da vida.

A travessia que o sujeito tem de realizar como um "bom navegante" assume um significado especial na etapa final da existência. A velhice adquire um valor positivo, como ocasião da consumação de uma trajetória, preparada por uma longa prática de si. Apesar das severas restrições que a idade impõe, ela abriria também a possibilidade de uma relação serena consigo mesmo, em uma vida já mais desprendida das identificações com as circunstâncias mundanas.

Essa imagem ideal de envelhecimento funcionaria como uma espécie de norte e referência, que incita o sujeito ao constante "cuidado de si". É preciso meditar sobre o envelhecimento, expor-se à sua potência, que é possibilidade de desprendimento. "Precisamos apressar-nos não só porque nos aproximamos da morte a cada instante, mas também porque vamos progressivamente perdendo a capacidade de compreender as coisas e apreciá-las" (Aurélio, 1995, p. 29). A energia da juventude deve ser bem gasta na arte do cuidado, para semear a velhice como consumação e acabamento.

Do mesmo modo, trazer a lembrança da morte, o infortúnio por excelência, para o âmbito da vida pode operar como um tonificante que nos acorda para o momento presente, o único que temos, e para a importância de cada decisão, cada escolha, cada direção que tomamos. Não se trata, portanto, de morbidez ou simples resignação, mas de exercício que recolhe do acontecimento morte a sua gravidade absoluta, transformando-o em uma forma aguda de tomada de consciência. Se vivermos o instante como se este fosse o derradeiro, como propõe Sêneca a Lucílio, poderemos avaliar toda a nossa trajetória até então sob uma nova luz.

Por fim, pergunto-me sobre o mergulho de Foucault nesse universo, nos últimos anos de sua vida. É certo que o estudo do "cuidado de si" pode ser visto como parte do projeto maior do autor, de realizar uma história dos conceitos e práticas da verdade e das suas relações com os processos de

subjetivação. No entanto, penso especialmente no efeito dissonante que o contato com esse tema produz em pessoas como nós, habitantes de uma época mergulhada em uma espécie de hiperatividade, que atravessa os indivíduos em múltiplos níveis, enredando-os em modalidades de controle e assujeitamento que operam em larga escala. Poderíamos também pensar mais especificamente, sem cair em um registro moralizante, sobre os ritos de passagem que predominam hoje na juventude, ou na dissociação entre as atividades públicas e o cultivo da ética. Ou ainda no lugar e no valor da velhice, na banalização da espiritualidade, no distanciamento asséptico que temos da morte.

O elitismo da sociedade grega e a tendência à padronização do "cuidado de si" no mundo romano fizeram Foucault afirmar, certa feita, que, para ele, a Antiguidade não passaria de "um grande erro". No entanto, a potência desse seu exercício de aproximação da tradição parece residir justamente na sensação de incômodo que se acentua diante dos sintomas gritantes, individuais e coletivos que temos de hoje enfrentar. Para fazer jus aos desafios da nossa época, precisamos, por vezes, sentir como se fôssemos estrangeiros a ela, e sermos assim atravessados por um novo modo de sentir o tempo. Talvez isso seja necessário para que possamos redescobrir e reinventar outras éticas do cuidar, outras artes da existência como travessia.

Ao mesmo tempo, o intuito crítico de Foucault nesse curso parece estar voltado, especialmente, para as matrizes cristãs da moralidade ocidental. Se no cristianismo primitivo encontram-se presentes elementos da *áskesis* filosófica da antiguidade, o dado novo seria a ideia de "renúncia ao eu" e de submissão do sujeito a uma lei transcendente. É certo que Foucault aponta, especialmente na ascética platônica e neoplatônica, para a importância do reconhecimento do elemento divino na alma, que transcende o eu e as suas paixões. Haveria, portanto, a necessidade de uma abertura do sujeito para uma dimensão que o ultrapassa, que não se localiza apenas na vida política e social, mas está além do humano. O mesmo se daria no estoicismo, na medida em que o sujeito deve aprender a se reconhecer participante de uma Razão Universal que o extrapola, apesar de esse ponto não ocupar o mesmo papel central que desempenharia a ascensão do homem ao divino no platonismo.

Entretanto, para Foucault, é no cristianismo que o foco principal da ascese e da "vida regrada" convergirão para o sacrifício de si, por meio da submissão do indivíduo a uma certa ideia de lei.[6] Apesar de não desenvolver explicitamente essa questão, pode-se dizer, *grosso modo*, que Foucault vê na versão cristã do "cuidado de si" uma das matrizes que se transformará posteriormente nos "dispositivos disciplinares" investigados por ele.

No entanto, uma das questões que para nós fica em aberto é se, na tentativa de estabelecer um claro contraponto entre o cuidado de si na antiguidade e as práticas cristãs, Foucault não tende a cristalizar a ideia de um "si mesmo", tomando-a como uma espécie de categoria trans-histórica, a partir da qual seria possível avaliar diferentes "modos de subjetivação". Mesmo considerando que o cuidado de si greco-romano visa à constituição de uma relação plena do sujeito consigo, sendo esta a base adequada para que o homem construa uma série de outras relações (inclusive políticas), a *áskesis* filosófica também enfatizará a precariedade da ideia de "eu". Ela o faz retornando sempre ao problema da imprevisibilidade dos acontecimentos, da escassez do tempo, da morte, da dissolução final do sujeito nos elementos da natureza. O foco no "si mesmo" é, portanto, atenção a uma realidade fundamentalmente instável. Se no trabalho sobre si o homem prepara-se para enfrentar as vicissitudes da vida, para tanto ele deve aprender a aceitar aquilo sobre o qual não exerce controle. No limite, o "si mesmo" indica sempre uma realidade transitória, fadada à dissolução.

Por fim, a relatividade histórica da ideia de "sujeito" e de "subjetividade" torna-se mais nítida quando nos aproximamos de contextos não ocidentais. Se tomarmos como exemplo o budismo, que floresceu no século V a.C., mesma época do início da cultura do "cuidado de si" no Ocidente, poderemos encontrar noções muito semelhantes à *epimeleia* dos gregos. Refiro-me, por exemplo, ao conceito de *bhavana* do budismo clássico, que é frequentemente traduzido por "cultivo" ou "cultura da mente".[7] Nessa noção também estão implicados uma conduta ética, um modo de vida e práticas meditativas visando ao florescimento de uma experiência profunda da realidade. No entanto, todo esse trabalho no contexto budista tem o propósito de desembaraçar o praticante da noção ilusória de um "si mesmo" permanente e independente,[8] que nos aprisionaria na dualidade sujeito-

objeto, na ignorância e no sofrimento. Neste caso, a noção de “cuidar de si” culmina, paradoxalmente, na constatação da inexistência de um “si mesmo”.

Não é possível nos aprofundarmos aqui na complexidade dessas questões. Evocamos esse exemplo apenas para indicar um caminho que nos parece fértil: a problematização das noções de “cuidado” e de “si mesmo”, a partir de uma perspectiva comparativa, entre Ocidente e Oriente.

Referências

Aurélio, M. (1995). Meditações. São Paulo: Iluminuras.

Arendt, H. (1993). A condição humana. Rio de Janeiro: Forense.

Foucault, M. (2006). Hermenêutica do sujeito. São Paulo: Martins Fontes.

Hadot, P. (2010). O que é a filosofia antiga?. São Paulo: Loyola.

Jaegger, W. (1986). Paideia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes.

Nyanatiloka (1997). Buddhist Dictionary. Sri Lanka: Buddhist Publications Society.

Yuasa, Y. (1993). The Body Self-Cultivation and Ki-energy. New York: State University Press.

1. Esse tema é amplamente abordado, entre outros, por Pierre Hadot, autor citado por Foucault no curso “Hermenêutica do Sujeito”. Ver, a esse respeito, especialmente as obras Exercices Spirituels et Philosophie Antique (1981) e O que é a filosofia antiga? (2010).
2. Certamente, essa noção de verdade faz eco com os trabalhos de Martin Heidegger sobre o conceito grego de *aletheia.*
3. Poderíamos nos perguntar aqui sobre a complexidade da ideia de “lei” na mística cristã, que comportaria também uma dimensão interior e imanente.
4. O próprio Foucault encarregou-se de distinguir a noção de “cuidado de si” de ideologias modernas, especialmente em relação ao que ele mesmo vai chamar de “culto de si californiano”.
5. “Sócrates designa com a palavra grega *áskesis*, equivalente à inglesa *training*, esta educação para a abstinência e para o autodomínio. Voltamos aqui a nos encontrar, como no caso do conceito de cuidado da alma, na origem de um dos primitivos conceitos helênicos da educação, que, fundido mais tarde com ideias religiosas de origem oriental, influenciará enormemente a cultura do mundo posterior” (Jaegger, 1986, p. 378).
6. Sobre a diferença que Foucault faz entre a ascese filosófica e a ascese cristã, ver aula do dia 3 de março, 1ª hora (Foucault, 2006, pp. 399-401).
7. No budismo japonês, temos o conceito semelhante de “gyo”, também traduzido por “cultivo”. A esse respeito, ver Yuasa (1993).
8. Neste caso, não se trata exatamente da “renúncia ao eu” do cristianismo, porque não se pode renunciar a algo que é vazio de substância.

Em busca de uma ética do cuidado à luz de Heidegger, Nishitani e Winnicott

Eder Soares Santos

1. Traçados sobre o “cuidado” em Heidegger

Em um conjunto de ensaios de Heidegger intitulado *Unterwegs zur Sprache* [A caminho da linguagem[1]], encontra-se uma conversa entre um japonês e um pensador. No início dessa conversação o pensador aponta para um perigo que rondava o pensar sobre os conceitos. Apresento um pequeno extrato do diálogo que indica a dificuldade de discutir um conceito como “cuidado”:

> P – A que perigo o senhor se refere?
>
> J – Ao perigo da riqueza dos conceitos proporcionada pelo espírito das línguas europeias. Trata-se do perigo de reduzir o que ocupa nosso lugar e modo de ser a algo indeterminado e escorregadio.
>
> P – Só que existe um perigo muito maior nos ameaçando. É um perigo que nos atinge a ambos e que se torna tanto mais perigoso quanto menos puder ser percebido.
>
> J – Como assim?
>
> P – O perigo que nos ameaça provém de uma região em que não se pode presumir onde haverá de se fazer a experiência do perigo.
>
> ...
>
> J – Ainda não entendo o que o senhor quer dizer.
>
> P – O perigo das conversas se escondia na própria língua, não *naquilo que* conversávamos, mas no modo em que tentávamos fazê-lo.
>
> ...
>
> J – Agora entendo melhor onde o senhor fareja o perigo. A língua da conversa destruía continuamente a possibilidade de se dizer o que se discutia (Heidegger, 2003, pp. 88-89).

Tal perigo também ronda este artigo ao procurar as bases de uma ética do cuidado. A filosofia moderna acostumou-se a tratar os conceitos com base na possibilidade de sua representação (cf. Heidegger, 1987, p. 129). Todavia, “cuidado” é um conceito vazio de representação. Podemos compreender o que se quer dizer por cuidado, porém não podemos re-presentá-lo, isto é, não podemos “colocá-lo a nossa frente” para que se torne objeto de nossa mensuração e cálculo. Desse modo, um primeiro

perigo se instala na seguinte questão: a partir do modo como costumamos pensar no Ocidente, como pensar o cuidado? Um segundo perigo se avizinha: como podemos de um conceito tão pouco "representável" derivar uma ética?

A expressão "ética do cuidado" surge por meio das pesquisas de Carol Gilligan na década de 80. E refere-se ao fato de que os modelos de ética propostos até muito recentemente foram estabelecidos por homens que pensaram fundamentos éticos para o melhor viver entre outros homens com referência aos direitos dos outros, isto é, uma ética baseada na lei. Para a autora isto é uma evidência histórica e não estão em jogo nesta discussão questões de gênero. No entanto, segundo Gilligan, há outra ética possível que em geral não se encontra divulgada em tratados de ética e que é praticada consciente e constantemente tanto por mulheres – segundo a autora, este tipo de "ética" se sobressai nos discursos das mulheres – como por homens. Trata-se de uma ética do cuidado que tem a ver com a "preocupação" e a responsabilidade que temos um em relação ao cuidado com o outro (cf. Guilligan, 1985) Afirma a autora que "o imperativo moral que emerge repetidamente nas entrevistas com mulheres é uma injunção de cuidado e responsabilidade para discernir e aliviar os 'problemas reais e reconhecíveis' deste mundo" (Gilligan, 1985, p. 30).

O trabalho de Gilligan chama a atenção para uma situação que já acontece cotidianamente na relação que temos com os outros, porém, com efeito, a cotidianidade do fato não nos afasta do nosso temerário dever de filósofo ocidental, que é o de procurar fundamentar e compreender essa situação cotidiana.

Correndo todos os riscos de o que vem a seguir não alcançar em profundidade as sutilezas do tema, creio que as contribuições de Heidegger, Nishitani e Winnicott podem nos ajudar a lançar alguma luz sobre como se pode estabelecer uma ética do cuidado em termos não representacionais.

A compreensão que Heidegger tem de *cuidado* não é nada evidente fora do contexto e estrutura de sua obra *Ser e tempo*. Para o filósofo, "cuidado" quer dizer: "o ser do Dasein antecipando a si mesmo por já ser (no mundo) como ser junto a (os entes que vem ao encontro dentro do mundo)" [*Sich-vorweg-schon-sein-in-(der-Welt-) als Sein-bei (innerweltlich begegnendem Seiendem*] (Heidegger, 2001, p. 192).

Embora a definição possa ser hermética, ela nos anuncia que, ontologicamente, quando pensamos sobre o sentido de nosso ser, nós nos colocamos diante do caminho que devemos trilhar enquanto um ser que, na medida em que está sendo, põe em jogo sua própria existência. Ao trilharmos esse caminho também nos encaramos a nós mesmos, e, assim, diante de um relacionamento intrínseco conosco mesmo. Para Heidegger, só podemos nos antecipar porque já sempre e a cada vez estamos em um mundo, ou seja, estamos referenciados a um contexto de significância em que o que acontece nos faz sentido (cf. Heidegger, 2001, p. 54). Todavia, não estamos sós no mundo, também estamos sempre junto às coisas e às pessoas que vêm ao nosso encontro enquanto existimos. Junto às coisas e às pessoas o cuidado pode ser compreendido como ocupação ou preocupação. A todo este contexto ontológico-existencial Heidegger denomina cuidado. Para o filósofo, o cuidado é o nosso *a priori* fundamental:

> Enquanto totalidade originária de sua estrutura, o cuidado se acha, do ponto de vista existencial *a priori*, "antes" de toda "atitude" e "situação" do Dasein, o que sempre significa dizer que ele se acha *em* toda atitude e situação de fato. (Heidegger, 2001, p. 193)

Cuidado em seu fundamento não deriva de uma situação ôntica de cuidado ou descuidado. O filósofo da floresta negra exige para o conceito uma compreensão existencial hermenêutica, pensada em seus fundamentos ontológicos originários.

> A expressão cuidado significa um fenômeno ontológico-existencial básico que também em sua estrutura *não é simples*. A totalidade ontologicamente elementar da estrutura do cuidado não pode ser reconduzida a um "elemento primário" ôntico, assim como o ser não pode ser "esclarecido" pelo ente. (Heidegger, 2001, p. 196)

Nesse sentido, Heidegger estabelece as bases originárias para se refletir sobre o conceito de cuidado, mostrando que qualquer investigação sobre o tema tem que levar a sério que qualquer resultado que se possa obter em uma discussão sobre uma ética do cuidado passa pela questão essencial de como somos no mundo; enfim, trata-se sempre e a cada vez da questão de ser enquanto ser-no-mundo.

A exigência da investigação ontológica sobre o "cuidado" que nos é imposta por Heidegger não nos desobriga à necessidade de buscarmos um fundamento para uma ética do cuidado que tenha bases existenciais ontológicas e que possa ser possível na vida cotidiana.

Parece-me que neste ponto Nishitani – filósofo da escola de Kyoto do Japão[2] – pode nos trazer alguns elementos ontológicos para nossa perigosa reflexão, os quais permitiriam uma aproximação sobre o tema do cuidado em Winnicott.

2. Ética e confiabilidade em Nishitani

Em um livro intitulado *Sobre o budismo*, Nishitani (2006) se propõe, por meio de vários ensaios sobre o tema do budismo, a pensar a formação da ética no Japão. A totalidade das conclusões do filósofo japonês e a constituição de tal ética fogem ao meu intento aqui. O que me interessa de seus ensaios é captar alguns elementos que são as bases ontológicas para se pensar em uma ética do cuidado em nível ôntico.

"Ética" em japonês traduz-se pela palavra *rinri*. Quando desmembrada, *rin* quer dizer amizade, isto é, relações humanas que descrevem o relacionamento entre um ser humano e outro, pois um ser humano não é concebido de uma negatividade, um não, como alguém sozinho, mas estando em relacionamento com outrem (cf. Nishitani, 2006, p. 114).

Por sua vez, *ri* diz respeito a como uma relação humana deveria ser, ou como um relacionamento humano se estabeleceria como algo sagrado. *Ri* tem, por isso, algo a ver com uma forma sagrada ou um traço de conexão que torna a relação humana capaz de ser genuína. Ao mesmo tempo, em *ri* torna-se necessário haver esta mútua relação sagrada a fim de nós nos tornarmos seres humanos genuínos, e isto nos ensina quais atitudes deveríamos tomar em relação aos outros, ou que ações deveríamos realizar na medida em que estamos em um relacionamento sagrado com outra pessoa. Nishitani reafirma esta concepção na citação abaixo:

> *Rinri* diz respeito à tarefa de indicar que forma deveria assumir um relacionamento humano genuíno, ou basicamente, tem a ver com a questão de encorajar cada ser humano a tornar-se aquilo que ele ou ela deveria ser. (Nishitani, 2006, p. 114)

Assim, ética, *rinri*, está inegavelmente ligada ao fato de que o ser humano exista como um ser humano. Como se chega a isto? Tornar-se um ser humano não é um problema apenas de cada indivíduo. Para este acontecimento é necessário criar ou construir/formar para além de nós

mesmos um ser humano genuíno por meio de nossas próprias capacidades e por meio de nossas atividades diárias (cf. Nishitani, 2006, p. 115). Isto implica a noção de “realização”. Diz Nishitani:

> Que nos “realizemos” ser um ser humano no sentido acima implica, parece-me, que cada um de nós deveríamos ser assim. Porém, nós não podemos dispor desta questão apenas dizendo isto. Quando se diz que nós realizamos ser um ser humano, não é apenas o caso de nós mesmos nos tornarmos assim, mas que também nós possibilitamos outras pessoas de se tornarem verdadeiramente humanas. Para avançar um passo à frente, nós realizamos ser humano quando outras pessoas também podem tornar-se seres humanos. (Nishitani, 2006, p. 115)

Qual é a base para que nos tornemos – nos realizemos – enquanto seres humanos? Sendo confiáveis. A resposta encontra-se na noção de confiabilidade.

Quando podemos confiar uns nos outros, isto significa que não podemos ser decepcionados em nossas relações humanas, não importa que tipo de acidente possa ocorrer. Segundo Nishitani, pode-se dizer que uma relação humana não pode ser verdadeiramente uma relação entre um ser humano e outro a menos que envolva nela mesma o fato de ser confiável (cf. Nishitani, 2006, p. 77). Isto significa que cada ser humano deve possuir essa confiabilidade em si mesmo e nos outros seres humanos. Essa confiabilidade mútua, uma vez estabelecida, envolve um *engagement*. Engajamento implica confiança nos outros e em mim mesmo, autoconfiança: “A confiabilidade de um ser humano consiste em manter a confiança no lugar onde se obtém um não-ensimesmamento (*no-selfhood*)” (Nishitani, 2006, p. 79).

Portanto, confiabilidade consiste em alguém manter confiança nos outros e em si mesmo por meio de um relacionamento entre si mesmo e os outros (cf. Nishitani, 2006, p. 80).

Nishitani nos trouxe aqui mais um elemento para se pensar uma ética do cuidado. A confiabilidade também é um conceito que não é passivo de representação, porém atende ao requisito heideggeriano que caracteriza o cuidado como existencialidade, facticidade e decadência. Pois é preciso existir faticamente no mundo cotidiano junto às coisas e aos outros para que a confiabilidade se estabeleça, e é preciso que neste estar junto se estabeleçam relações com outros seres humanos.

Uma ética do cuidado, com efeito, só é possível de ser fundamentada a partir de uma investigação da relação de confiabilidade que se estabelece entre seres humanos. Entretanto, como ela se daria? Aqui creio que Winnicott tem uma contribuição essencial para oferecer sobre esse assunto.

3. “Cuidado” em Winnicott: bases para uma ética

Em uma palestra datada de outubro de 1970, Winnicott indica o quanto a questão do cuidado é fundamental para o trabalho que se faz em psicanálise e também em outras áreas médicas. Ele diz: “eu acredito que cura em sua raiz significa cuidado” (Winnicott, 1986f[1970]/1986, p. 112). E dado que em sua época, e parece-me que hoje também, cura dizia respeito ao ótimo sucesso na erradicação da doença, então, ele chama atenção para o fato de que o “cuidado também pertence à prática médica” (cf. Winnicott, 1986f[1970]/1986, p. 113).

Winnicott, em seu texto, também contribui com alguns elementos que nos auxiliam na fundamentação do conceito de cuidado. “Cuidado” aponta para o fato da *dependência*. Desde bebê, quando a dependência é máxima, até quando nos tornamos adultos e a dependência surge em menor grau, sempre mantemos alguma relação de dependência, em especial, quando doentes e/ou envelhecidos. Isto nos remete a um dos momentos de constituição do Dasein em Heidegger, o *Mitdasein*, o fato de sermos-com-os-outros. Embora o filósofo ocidental não leve em consideração a dependência como fator ontológico, parece-me que, pelo fato de sempre haver algum grau de dependência, também temos de ser um ser-com.[3] Assim, o conceito que melhor traduz a necessidade da dependência é o de *dependenciabilidade* (*dependability*). Nesse conceito está implicado que temos de ser humanamente confiáveis, isto é, a confiabilidade deve estar embutida em nós e em nossas atitudes com relação aos outros (cf. Winnicott, 1986f[1970]/1986, p. 113). O que é significante, afirma Winnicott, é o relacionamento interpessoal no seu todo, em todo o seu rico e complexo colorido humano (cf. Winnicott, 1986f[1970]/1986, p. 115).

Cuidado como algo essencialmente humano está fundamentado na confiabilidade e na difícil tarefa que temos em continuar-a-ser sem interrupções nessa continuidade. O cuidado desta forma assegura que o imprevisível não se apresente. Winnicott esclarece:

> O ponto é que sendo pessoas confiáveis nós protegemos nossos pacientes [e as outras pessoas em geral] do imprevisível. [...] Por trás da imprevisibilidade encontra-se confusão mental, e por trás disto pode ser encontrado caos em termos de funcionamento somático, isto é, angústia impensável que é física.
> (Winnicott, 1986f[1970]/1986, p. 116)

Como evitar a imprevisibilidade? Onde encontrar essa tal confiabilidade que a filosofia japonesa toma como requisito para o estabelecimento das relações humanas e que serviria de base para a constituição de uma ética do cuidado?

Antes de buscarmos uma resposta, é necessária uma melhor compreensão sobre a imprevisibilidade. A imprevisibilidade atinge a temporalização do bebê e está relacionada às falhas no lidar materno de proporcionar um sentimento de segurança (*holding*) e confiabilidade ao bebê. A importância desses tipos de falhas, descobertas por Winnicott, foi sintetizada por Dias (1998, 2003) como o caráter temporal do trauma, que é analisado em termos de previsibilidade e imprevisibilidade do ambiente. Não só o trauma tem um caráter temporal, mas é justamente o fato de podermos nos temporalizar e, por isso, sermos temporais em todas as nossas relações pessoais, em que esteja implicada saúde emocional ou mesmo a falta dela, que faz com que possamos acontecer e amadurecer no mundo (cf. Santos, 2010, pp. 130-131). O trauma revela a quebra, justamente nessa nossa característica de sermos temporais, que é mantida pela nossa continuidade de ser, e que não é algo percebido pelo ser humano na vida cotidiana – isso fica mais claro se pensarmos, por exemplo, no martelar; se pensamos ou percebemos o que estamos fazendo, isto é, martelando, ou não conseguimos realizar essa operação ou martelamos um dedo. A continuidade torna-se motivo de preocupação e cuidado justamente quando há algum tipo de interrupção nesse ir sendo temporal. Dias parece seguir nessa direção quando aponta que: “Uma situação é traumática se contiver elementos *extemporâneos*. O que o trauma atinge, portanto, é sobretudo a temporalização do bebê, o aspecto principal da natureza humana e da sua tendência à integração na direção da unidade” (Dias, 1998, p. 247).

O trauma é constituído por uma reação automática do bebê à intrusão ambiental, que é traumática porque o obriga a reagir em vez de continuar-a-ser, e esse continuar-a-ser é ameaçado pelas agonias impensáveis. Elas “remetem ao perigo extremo de o indivíduo cair fora da existência, de que a

existência enquanto tal não se dê ou se perca" (Dias, 1998, p. 255). Isso remete o bebê a ter que lidar com a questão da imprevisibilidade do ambiente, que se constitui em trauma para o lactente, pois "o bebê não se torna capaz de prever e, sendo assim, ele não pode se temporalizar [...] quando o ambiente não é capaz de prover o bebê do sentido de previsibilidade, estabelece-se um padrão de *reagir ao imprevisível* e sempre ter de começar tudo de novo" (Dias, 1998, p. 249).

Portanto, a melhor maneira de se prevenir contra a imprevisibilidade é por meio do cuidado. Winnicott compreende "cuidado" a partir da noção de preocupação materna primária; uma condição que, gradualmente, desenvolve-se e torna-se um estado de sensibilidade aumentada durante e, especialmente, no final da gravidez, e continua por algumas semanas depois do nascimento da criança (cf. Winnicott, 1958n[1956]/1978, p. 493).

É a partir desse estado que a mãe pode criar um ambiente no qual o bebê que acabou de nascer consegue manter o seu continuar a ser, que não deve ser interrompido por intrusões do ambiente que o fazem reagir, em vez de possibilitar o seu seguir sendo.

Esse continuar a ser só pode ser provido por uma adaptação suficientemente boa das necessidades iniciais do bebê e essa adaptação igualmente só pode ser realizada por alguém que desempenhe a função de uma mãe comum devotada, ou seja, que experiencie o seu momento de preocupação materna primária.

Partindo dessa noção de cuidado, duas são as condições necessárias para que o bebê se saia bem no seu começar a ser: que exista uma preocupação materna primária e que o cuidado provido seja suficientemente bom (cf. Winnicott, 1960c/1996, p. 48).

Com esse cuidado suficientemente bom, o bebê está capaz de ter uma existência pessoal, de construir gradativamente seu si-mesmo e de criar um mundo pessoal a partir de onde ele pode iniciar o seu contato com um mundo compartilhado (cf. Winnicott, 1965n[1962]/1996, p. 57).

Esse cuidado provido pela mãe é a base para que o bebê possa gradativamente iniciar sua existência no mundo, como uma pessoa. É a base para que ele possa se tornar um ser humano, para que possa se relacionar com outros seres humanos e assumir as responsabilidades dessa relação.

> Com “o cuidado que ele recebe de sua mãe” cada lactente é capaz de ter uma existência pessoal, e assim começa a construir o que pode ser chamado continuidade de ser (*continuity of being*). Na base dessa continuidade do ser, o potencial herdado se desenvolve gradualmente no indivíduo lactente. (Winnicott, 1960c/1996, p. 54)

Desse modo, partindo da dependência absoluta do lactente em relação àquele que dele cuida, mesmo com toda a precariedade que envolve o ter de chegar a ser de cada um, uma relação de confiabilidade se estabelece, e gradualmente este ser humano que está surgindo pode, por ser cuidado, chegar gradativamente a assumir as responsabilidades por suas ações e poder cair em um mundo em que já faz sentido em se falar de uma ética.

4. Considerações finais

Em conclusão, receio que nossa conversa aqui tenha se tornado mais perigosa do que no seu momento inicial. Apresentou-se nessa conversa um filósofo ocidental que compreende que somos cuidados no sentido de já sermos seres-no-mundo nos antecipando junto ao ente que nos vem ao encontro. Depois surgiu um filósofo japonês que procura basear uma noção de ética a partir da relação de confiabilidade que se estabelece entre os seres humanos. E, por fim, temos um psicanalista revolucionário que nos aponta que o cuidado, além de ter efeito profilático, apresenta, em especial, como base as relações iniciais estabelecidas entre mãe-bebê. Todos eles parecem, em suas diferentes línguas e linguagens, querer dizer o mesmo: o cuidado é o que nos torna essencialmente humanos e é o que torna possível que outros seres humanos aconteçam essencialmente enquanto seres humanos. E que uma ética que faça sentido para o ser humano precisa tomar a sério a noção de cuidado.

Não quero dizer com isto que haja uma plena sintonia entre as teorias desses três diferentes autores. Suas teorias, por vezes, se tocam em alguns pontos e, em outros momentos, se distanciam enormemente.[4]

Contudo, se assim podem-se apresentar as propostas de busca de fundamentos para uma ética do cuidado nos três autores, em que consiste o perigo da conversa que se estabeleceu aqui entre eu e vocês? O perigo está em que esses teóricos estejam realmente de acordo sobre o como existimos e que o resultado da união de suas teorias possibilite fundamentar um novo

sentido tanto para o conceito de cuidado como para o de ética. O perigo reside em que tenhamos que rever nossas posições, nossas aceitações teóricas, nossos fundamentos.

Referências

Dias, E. O. (1998). *A teoria das psicoses em D. W. Winnicott*. Tese de Doutorado, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia. Clínica, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott*. Rio de Janeiro: Imago.

Gilligan, C. (1985). In a different voice: women's conceptions of self and of morality. In C. Gilligan, *The Future of Difference*. New Brunswick: Rutgers University Press.

Heidegger, M. (1987). *Zollikoner Seminäre*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heidegger, M. (2001). *Sein und Zeit* (18. ed.). Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Heidegger, M. (2003). *Unterwegs zur Sprache*. Stuttgart: Klett-Cotta.

Heidegger, M. (2008). *A caminho da linguagem*. Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes/Editora Universitária São Francisco.

Loparic, Z. (1999). Heidegger and Winnicott. *Natureza humana*, 1(1), p. 103-35.

Loparic, Z. (org.) (2009). *A Escola de Kyoto e o perigo da técnica*. São Paulo: DWW editorial.

Nishitani, K. (2006). *On Buddhism*. New York: State University of New York Press.

Santos, E. S. (2010). *Winnicott e Heidegger: aproximações e distanciamentos*. São Paulo: DWW editorial/Fapesp.

Winnicott, D. W. (1978). Preocupação materna primária. In D. W. Winnicott (1978/ 1958a). *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. (Trabalho original publicado em 1958n [1956])

Winnicott, D. W. (1978). Psicoses e cuidados maternos. In D. W. Winnicott (1978/1958a). *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. (Trabalho original publicado em 1953a [1952])

Winnicott, D. W. (1986). Cure. In D. W. Winnicott (1986/1986b). *Home is where we start from*. New York/London: Norton & Company. (Trabalho original publicado em 1986f[1970])

Winnicott, D. W. (1996). Ego integration in child development. In D. W. Winnicott (1996/1965b). *The maturational process and the facilitating environment*. Madison: International Universities. (Trabalho original publicado em 1965n[1962])

Winnicott, D. W. (1996). The theory of the parent-infant relationship. In D. W. Winnicott (1996/1965b). *The maturational process and the facilitating environment*. Madison: International Universities. (Trabalho original publicado em 1960c)

1. Tradução para o português, Heidegger, 2008.

2. Uma boa apresentação sobre os filósofos da Escola de Kyoto pode ser encontrada em Loparic, 2009.

3. Outros temas de aproximação e distanciamento entre o pensamento de Winnicott e Heidegger podem sem encontrados em Santos, 2010.

4. Para conferir o quão Heidegger e Winnicott se aproximam e se distanciam, ver também Loparic, 1999.

Cuidado respeitoso: análise conceitual e possíveis aplicações

Darlei Dall'Agnol

1. Introdução

Cuidar e respeitar são, de acordo com alguns eticistas ou filósofos morais contemporâneos, duas formas de valorar intrinsecamente um indivíduo vulnerável ou uma pessoa e, dessa maneira, constituem-se em um tipo especial de conhecimento, de um *saber-como* agir moralmente. O cuidado apropriado é entendido em geral como uma forma de incrementar o bem-estar do outro porque isso é bom para ele enquanto indivíduo vulnerável. Todavia, o cuidado pode degenerar em paternalismo quando, por exemplo, a pessoa cuidadora impõe uma concepção de bem. Nesse sentido, o cuidado precisa ser limitado pelo respeito, ou seja, pela consideração do direito da outra pessoa de escolher para si o que ela considera bom. O respeito adequado, por conseguinte, implica aparentemente uma deferência aos direitos da pessoa. No entanto, assim como o cuidado, o respeito pode degenerar, por sua vez, em indiferença e individualismo. Por conseguinte, para que o cuidado e o respeito expressem de fato uma valoração intrínseca do outro por ele mesmo, é necessário que essas atitudes morais limitem-se mutuamente e complementem-se. Como isso é, se de fato é, possível?

A meta do presente trabalho é oferecer uma primeira resposta, provisória, para essa questão. Nesse sentido, ele pretende ser uma aproximação inicial ao conceito "cuidado respeitoso", a saber, a um tipo de consideração pelo outro que se constitua realmente em uma atitude moral. Para atingir esse objetivo, o trabalho será dividido em três partes. Na primeira, será feita uma investigação sobre o que significa de fato "cuidar". Partindo da variedade de éticas do cuidado atuais, trata-se de identificar as condições sob as quais se pode dizer que uma pessoa cuida verdadeiramente de um indivíduo vulnerável. Na segunda parte, será realizada uma investigação sobre o que significa realmente "respeitar" partindo, do mesmo modo, das éticas do respeito defendidas por alguns filósofos contemporâneos. Finalmente, na terceira parte, será apresentada uma

análise conceitual do que se chamará “cuidado respeitoso”. Na seção conclusiva, serão discutidos os alcances e os limites do conceito que será construído ao longo do trabalho.

É necessário repetir que se trata aqui de apresentar uma análise preliminar e que não existe a pretensão de fornecer uma análise final. Para testar a plausibilidade do conceito, ele será aplicado a algumas questões bioéticas, cuja intenção central é examinar algumas implicações práticas do cuidado respeitoso como atitude moral.

1.1 O que significa “cuidar”?

Para começar, considere o seguinte caso:

> X é um bebê extremamente prematuro (22 semanas, 495 g) que precisa de cuidados intensivos em UTI Neonatal. Os pais autorizam todos os procedimentos, inclusive experimentais, até a equipe médica descobrir uma doença incurável (Enterocolite Necrotizante) que matará X em poucos dias. Os pais concordam com cuidados paliativos apenas. A equipe médica decide, então, deixar de prescrever alimentação (via parenteral). Os pais descobrem, discordam da retirada dos suportes vitais, denunciam na imprensa e entram na justiça para elevar o nível de cuidado, ou seja, voltar a alimentar X. A equipe médica nega-se por causa da futilidade. O Comitê de Ética Hospitalar decide impedir a transferência à outra UTI. A justiça demora para decidir. O bebê morre desidratado e por inanição 16 dias depois de suspensa a alimentação.

O bebê X foi realmente cuidado? O bebê X foi desrespeitado porque não recebeu o devido cuidado? É possível cuidar de forma respeitosa?

O cuidado e o respeito possuem características metaéticas distintas. Segundo Stephen Darwall (2004, p. 12; 2006, p. 126), razões para agir baseadas no respeito são relativas-ao-agente, de segunda-pessoa e direcionadas-ao-agente, enquanto as razões para agir enraizadas no cuidado são neutras-relativamente-ao-agente, de terceira-pessoa e direcionadas ao bem-estar. Seria uma má compreensão dessas diferenças que estaria levando os indivíduos a situações como a que foi descrita no caso acima, ou seja, o desrespeito adviria de certa interpretação paternalista de que o cuidado gera razões para agir que são neutras e não relativas-ao-agente? Como resolver os dilemas que surgem entre cuidar e respeitar?

Há, de fato, várias tensões entre cuidar e respeitar de tal modo que não necessariamente o “cuidado” implica respeito, como pode facilmente ser reconhecido no fenômeno do paternalismo. Essas tensões podem aparecer de diversas formas: (i) em um choque dos princípios *prima facie*

fundamentais da bioética, por exemplo, do respeito pela autonomia do sujeito da pesquisa ou do paciente *vs.* da beneficência, gerando dilemas que levam à inação; (ii) no confronto entre a tradição hipocrática na biomedicina e o surgimento de uma ética baseada em direitos individuais; (iii) na contraposição entre uma ética do cuidado ou feminista (supostamente, particularista, ou seja, baseada em sentimentos e em relações especiais) *vs.* uma ética do respeito a direitos e princípios universais de justiça. Essas tensões precisam, como será visto na terceira seção, ser resolvidas.

O significa, então, "cuidar"? Para responder adequadamente a esta pergunta, é necessário investigar de forma aprofundada o próprio cuidado em sua dimensão moral. O tema do cuidado perpassou os estudos éticos desde os filósofos gregos até os dias atuais. Foucault (1985, pp. 45-73) discute, por exemplo, o cuidado em Sócrates, Platão, nos estoicos, nos epicuristas, principalmente em termos de uma cultura de si. Obviamente, cuidado de si é condição para cuidar dos outros. Foram, todavia, os estudos feministas dos anos 1960-1970 que fizeram surgir a chamada "ética do cuidado". A partir dos estudos psicológicos de Carol Gilligan, publicados em *In a Different Voice*, sustentou-se que o desenvolvimento moral é diferente entre meninos e meninas. Ao contrário de quase toda a tradição filosófica de Aristóteles a Kant, e de psicólogos como Freud e Kohlberg, Gilligan não considerou as meninas e as mulheres inferiores por resolverem diferentemente certos problemas morais (por exemplo, o Dilema de Heinz, a saber, roubar ou não um remédio de um farmacêutico ganancioso para salvar a vida de um companheiro doente). Na solução dos meninos, prevalecia o raciocínio lógico baseado em leis e direitos e, principalmente, em princípios éticos, mostrando eventualmente que eles estariam em um estágio superior de desenvolvimento moral (ao menos no quadro de Kohlberg), enquanto as meninas resolviam diversamente apelando para a importância das relações de proximidade, para os sentimentos e laços afetivos. Haveria, então, uma ética do cuidado pautada na simpatia, no sentir com os outros, no sensibilizar-se com suas necessidades, na responsabilidade pessoal, enfim, baseada na voz feminina e, por outro lado,

uma ética de princípios fundada em normas imparciais, no cálculo racional, típico do masculino, tal como é expresso pelos princípios morais do Utilitarismo e o Imperativo Categórico.

No livro *Caring*, Nel Noddings aprofundou essas diferenças e apresentou uma análise conceitual do cuidado que será examinada aqui. Também para ela o cuidado não seria regido por regras, princípios etc. O cuidado natural, cujo paradigma é a relação mãe/filho, é um cuidado que não exige esforço ético, que é agradável e acessível a todos. Winnicott pensa da mesma maneira ao descrever o cuidado como uma extensão de uma atitude mais fundamental presente na maternagem, o *holding* (segurar): "O 'segurar' pode ser feito, com sucesso, por alguém que não tenha o menor conhecimento intelectual daquilo que está ocorrendo com o indivíduo; o que se exige é a capacidade de se identificar, de perceber como o bebê está se sentindo" (1986b/ 2005, p. 10). Noddings não discordaria: a simpatia é condição do cuidar. Por outro lado, o cuidado não natural, propriamente ético, está baseado na *obrigação* de cuidar, exige esforço da pessoa cuidadora. O que é, então, o cuidado ético? Na análise de Noddings: "(W, X) é uma relação de cuidado se e somente se: (i) W cuida de X (tal como é descrita pela cuidadora) e (ii) X reconhece que W cuida de X" (1984, p. 69). É claro que essa análise é circular e que ela estabelece condições que não são necessárias para que exista cuidado, por exemplo, o reconhecimento. Há, todavia, uma contribuição significativa de Noddings. Para ela, a noção básica sobre a qual uma ética do cuidado se baseia é a ideia de uma relação individual, única, entre a pessoa cuidadora (*the one-caring*) e o indivíduo vulnerável (*the cared-for*) e, nesse sentido, cuidar de alguém é valorá-lo intrinsecamente.

A ética do cuidado de Gilligan e Noddings foi também criticada a partir do feminismo por reproduzir o estereótipo sexista de que às mulheres estariam reservadas naturalmente as atividades de cuidados com os filhos, com a casa e algumas poucas profissões relacionadas que geralmente são pouco valorizadas. A ética do cuidado foi, então, reformulada filosoficamente. Por exemplo, Annete Baier, em *Moral Prejudices*, questiona a especificidade de uma filosofia moral feita por mulheres e, particularmente no último capítulo, preocupa-se em determinar o que as mulheres querem em uma teoria moral. Sua resposta é: uma ética do amor

(Baier, 1995, p. 4). Ela mostra, então, que a moral defendida na era moderna é uma ética da obrigação, centrada em deveres, e que, como os aristotélicos, os cristãos e as mulheres sabem, há muito que não é coberto por tal moralidade. Uma moral do amor está, ao contrário, baseada na confiança, no cuidado mútuo etc. Nem todas as feministas, todavia, concordam. Segundo Lindemann, o "feminismo não é sobre igualdade, sobre mulheres, sobre diferença, mas sobre poder" (2006, p. 9). Certamente, as relações de poder ocorrem de múltiplas maneiras e há diferentes espécies de poder. Se o poder não for legítimo, se caracterizar uma imposição arbitrária, autoritária etc. de uma vontade individual sobre a outra, então ele é o oposto de uma relação especificamente moral. A luta pelo poder está no centro da maioria das ações abusivas e violentas. Nesse sentido, toda denúncia feminista de um poder ilegítimo e discriminatório é uma tarefa necessária para chegar a um cuidado adequado. Desse modo, a ideia de que o cuidar é uma expressão de valoração intrínseca de um indivíduo vulnerável é uma contribuição significativa da ética do cuidado feminista e será mantida na presente análise do cuidado.

Outra contribuição importante para a compreensão da dimensão moral do cuidado foi feita a partir da teoria do cuidado racional defendida por Darwall em *Welfare and Rational Care*. Para Darwall, o objeto do cuidado é o bem-estar, e este não é necessariamente constituído por aquilo que alguém (*the cared-for*) prefere, deseja, tem interesse etc., mas por aquilo que determina a cuidadora (*the one-caring*), talvez a própria pessoa. Também Winnicott sustenta que há uma pessoa que cuida em nós mesmos (1986b/ 2005, p. 109). Nesse sentido, ao contrário da visão predominante, essencialmente preferencialista, o cuidado gera, como já visto, razões para agir que não são relativas-ao-agente, mas neutras. É claro que esse enfoque precisa de um suporte adicional, e Darwall, ciente disso, apresenta uma tese aristotélica, ou seja, a proposição segundo a qual há uma forma de vida que é boa para o agente a despeito do que ele quer, deseja etc., a saber, "uma vida de atividade virtuosa" (Darwall, 2004, p. 82). Embora esse ponto mereça mais esclarecimentos, ele não será tratado aqui. É preciso alertar, todavia, que essa tese, aliada à ideia de que o cuidado gera razões neutras

para agir, pode, se mal compreendida, levar ao paternalismo e, por isso, é essencial reanalisar o cuidado. Há que se manter, todavia, a identificação do objeto do cuidado, a saber, o bem-estar de um indivíduo vulnerável.

Feitas essas considerações iniciais, é possível apresentar uma visão mais detalhada do que significa, no sentido moral, cuidar. Pode-se dizer, *grosso modo*, que uma pessoa *sabe-como* cuidar de um indivíduo vulnerável, se ela se simpatiza com tal indivíduo, pois seu bem-estar está comprometido precisando de atenção especial, e a pessoa beneficia o outro por ele mesmo. Simpatizar, aqui, é um comportamento instintivo de todo animal social de compartilhamento imediato e não voluntário de sentimentos e emoções, sejam negativas (sofrimento, dor), sejam positivas (alegria). A "simpatetização" é uma condição para que exista cuidado. O incremento do bem-estar do outro é o objeto de tal sentimento que leva ao cuidado quando outra condição for de fato satisfeita, a saber, um ato de efetivo beneficiamento. Por conseguinte, o cuidar pode ser definido como uma atitude de beneficiar o bem-estar de um indivíduo (vulnerável) por ele mesmo. Essa forma de apresentar o cuidado revela que o bem-estar é o objeto do cuidado. No entanto, é importante ainda, sob o ponto de vista moral, mostrar que o cuidar é uma forma de uma valoração intrínseca, ou seja, de fazer o bem ao outro porque isso é bom para ele enquanto indivíduo vulnerável.

É claro que há diversos tipos de cuidado. Por exemplo, o cuidado parental é distinto do cuidado clínico ou médico. No primeiro caso, em muitas circunstâncias, o incremento do bem-estar pode consistir simplesmente em um tipo de proteção, de prevenção de que certos danos ocorram, mas normalmente implica o provimento de necessidades básicas, tais como carinho, alimentação, vestimenta adequada etc. Nos cuidados médicos, há em geral a necessidade de incremento do bem-estar por meio da cura, do restabelecimento de um bem em particular, a saber, da saúde. Há, certamente, uma série de subtipos de cuidados médicos: cuidados paliativos, cuidados intensivos, cuidados intermediários etc. Por outro lado, o cuidado geral, o qual é necessário ter para com a vida como um todo, incluindo o meio ambiente e os animais não humanos, é talvez mais bem descrito como *Cura* (mantendo aqui o termo em latim): uma atitude geral de proteção da vida como um todo. Entre esses diferentes tipos talvez

exista, para usar uma caracterização de Wittgenstein, apenas "semelhanças-de-família" (1999, § 67). Em outros termos, pode não existir um traço comum a todos os tipos de cuidado. Todavia, para caracterizar moralmente o cuidado, independentemente do tipo, é necessário satisfazer as condições da definição acima apresentada.

A palestra de Winnicott, intitulada "A cura" (1986b/ 2005, pp. 105-122), é genial e realmente instrutiva sobre o significado e os tipos de cuidado. Primeiro, ele sustenta que "cura", no sentido de tratamento, remonta, na sua origem, ao cuidado. Segundo: Winnicott diferencia entre um cuidado curador e um cuidado baseado no tratamento, isto é, em um curar erradicando agentes do mal, ou seja, doenças. O primeiro é um cuidado mais geral pautado na maternagem, uma extensão do *holding*. Nesse sentido, o clínico geral cuida e o médico é um assistente social; o médico especialista é um técnico que cura (Winnicott, 1986b/ 2005, p. 106) Parece claro, por conseguinte, que um mero tratamento, feito por um médico empedernido, não é de fato um cuidado no sentido acima analisado. Para Winnicott, "[...] 'o cuidar-curar' pode ser mais importante para o mundo do que a 'cura-tratamento' [...]" (1986b/2005, p. 113). Ele próprio reconhece que talvez seja demais pedir ao clínico que pratique o "cuidar-curar", e não apenas o "tratar-curar", mas para o cuidado ter uma dimensão moral ele deve, de fato, satisfazer as condições acima apresentadas, incluindo a valoração intrínseca.

Pode-se retomar, agora, o caso do bebê X e perguntar se ele foi realmente cuidado. A resposta é certamente negativa, tanto no sentido do que implica cuidados paliativos quanto no sentido especificamente moral. Mais do que isso, o bebê X foi desrespeitado em um sentido básico de que não foi devidamente cuidado, e isso mostra uma conexão interna entre cuidar e respeitar. Para exibir essa conexão interna, é necessário antes examinar mais detalhadamente o próprio respeito.

1.2 O que significa "respeitar"?

Da mesma maneira que o cuidado, o respeito tem sido um objeto de constantes discussões na filosofia prática, particularmente na ética. Kant talvez seja o autor que mais reconheceu a importância do respeito. Em uma das formulações do seu Imperativo Categórico, ele dá expressão a uma

ideia que tem pleno conteúdo moral. Segundo o autor da *Fundamentação*, o imperativo prático é este: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto na tua pessoa quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio” (Kant, 2009, pp. 243-244). Embora, para Kant, o respeito tenha como objeto próprio a lei moral, o respeito enquanto *observantia* dirige-se a pessoas, e nunca a coisas. Na própria *Fundamentação*, Kant explicitamente escreve que a pessoa enquanto ser racional “é o objeto do respeito (*Achtung*)”, mas a única forma de mostrar respeito adequado à pessoa é respeitando a lei moral. Todavia, eticistas atuais buscam naquela formulação do princípio da moralidade o conteúdo básico de uma noção de respeito moral, ou seja, de valoração intrínseca, de consideração do outro pelo que ele é em si mesmo.

Um dos autores que trabalha nessa tradição kantiana, ao menos em certa fase de seu pensamento filosófico, é Ernst Tugendhat, que reformula o Imperativo Categórico em termos de uma moral do respeito universal. Segundo Tugendhat (1994, p. 84), o que o imperativo exige é basicamente que não se instrumentalizem as pessoas, e isto implica basicamente o seu reconhecimento enquanto sujeito de direitos e uma moral da responsabilidade. Inicialmente, Tugendhat formulou-a também inspirado na filosofia heideggeriana em termos de uma moral da responsabilidade primordial. Uma posição semelhante pode ser encontrada em Loparic, a saber, a ideia de uma “ética originária”, uma responsabilidade primeira do ser-aí (Loparic, 2007, p. 302). Infelizmente, não é possível aprofundar esse ponto aqui. Posteriormente, todavia, Tugendhat preferiu caracterizá-la kantianamente em termos de um respeito à pessoa na medida em que isso implica reconhecê-la como sujeito de direitos. O objeto do respeito, diferentemente do objeto do cuidado, é a pessoalidade. Também Darwall pensa nesses termos. Para o autor de *The second-person standpoint*, há dois tipos básicos de respeito: (i) o respeito enquanto estima (*appraisal*), que é basicamente a aprovação de um agente moral pelos seus méritos, e (ii) o respeito enquanto reconhecimento (*recognition*), cujo objeto não é a excelência moral, mas a dignidade da pessoa enquanto tal. Claramente, é o segundo tipo de respeito que possui a dimensão moral apontada acima, ou seja, de valoração intrínseca da pessoa.

Como pode ser visto, há também diferentes tipos de respeito, e aqueles que mencionados anteriormente são distintos do que se poderia chamar *Reverentia*. Esse é o tipo de consideração que se pode ter na valoração da vida como um todo. Por exemplo, P. Taylor, em *Respect for nature*, elabora uma ética ambiental baseada na ideia de um reconhecimento do valor inerente de todo e qualquer ser vivo. Embora fosse interessante aprofundar essa concepção de respeito distinguindo-a das demais, isso não pode ser feito aqui. Faz sentido, como notou Winnicott, falar de respeito pela natureza: “tudo o que se desenrola no nascimento e depois dele tem por base processos naturais; o melhor que os médicos e enfermeiras podem fazer é respeitar e facilitar esses processos” (1965c/ 2011, p. 155) No entanto, novamente, não existe aparentemente um traço comum a todos os tipos de respeito, apenas semelhanças-de-família. O respeito, todavia, quando caracteriza uma atitude moral, manifesta-se como uma forma de valorar intrinsecamente a pessoa.

O ponto que interessa aqui é o respeito enquanto reconhecimento. É necessário, por exemplo, que a relação entre um profissional da saúde e um paciente seja regida pelo respeito recíproco. Trata-se de uma relação entre dois agentes autônomos ou entre um agente autônomo e outro que perdeu momentaneamente a autonomia, mas que é preciso restaurá-la. Considere o exemplo dado por Winnicott da parteira: “[...] a parteira respeita a independência da mãe por tanto tempo quanto possível, e mesmo ao longo de todo o trabalho de parto, em se tratando de um nascimento tranquilo e normal” (Winnicott, 1965c/ 2011, p. 156) Esse é caso também em situações de análise psicológica ou de toda e qualquer especialidade médica. Para citar novamente Winnicott: “a psicanálise, portanto, tal como a entendo, proporciona à obstetrícia, bem como a toda atividade que envolva o relacionamento humano, um incremento no respeito que os indivíduos sentem um para com o outro e para com os direitos de cada um” (Winnicott, 1965c/ 2011, p. 163). O respeito é, por conseguinte, constituinte essencial do verdadeiro cuidado.

O respeito, todavia, não é nem pode ser considerado suficiente na vida moral. Nesse sentido, uma ética do respeito universal é certamente incompleta. O problema básico já foi apontado pelo próprio Kant, a saber, é possível simplesmente “respeitar a distância” (Kant, 1996, p. 198), ou seja,

basta não infringir positivamente nenhum direito da outra pessoa, mesmo que nada se faça pelo seu bem. Nesse sentido, o puro respeito pode levar à indiferença e, ultimamente, ao individualismo. Portanto, é necessário reanalisar o respeito, mostrando que ele possui uma conexão interna com o próprio cuidado, formando dois polos da vida moral que se complementam mutuamente.

Feitas essas observações gerais sobre o respeito, é possível agora identificar mais claramente quais as condições sob as quais uma pessoa respeita outra, caracterizando tal atitude como propriamente moral. Pode-se dizer que uma pessoa sabe como respeitar outra se ela a reconhece enquanto tal, isto é, reconhece a sua pessoalidade, sendo esta a portadora de direitos. O reconhecimento, todavia, não é suficiente para que exista respeito: é necessário que ela cumpra os seus deveres em relação aos direitos da outra pessoa por ela mesma, ou seja, isso deve ser feito dando uma dimensão propriamente moral ao respeito. Nesse sentido, respeitar é, por definição, reconhecer os direitos da pessoa e cumprir os deveres correspondentes por ela mesma. Por conseguinte, como apontaram Tugendhat e Darwall, o objeto do respeito é a pessoa enquanto tal, e dar-lhe o devido respeito é uma forma de valorá-la intrinsecamente. Pode-se acrescentar que o respeito também é, assim como o cuidado, uma expressão de um conhecimento especial de um saber-como.

É necessário aqui esclarecer melhor esse ponto, ou seja, em que medida o cuidar e o respeitar são expressões de um saber-como. Pode-se chamar “Cognitivismo Prático” o enfoque metaético que sustenta que existe, contrariamente ao que pensam os não cognitivistas e os céticos, conhecimento moral, e que este é mais bem caracterizado em termos do saber-como, e não do saber-que. Essa distinção, que pode ser feita a partir dos trabalhos de Wittgenstein e Ryle, mostra que o saber moral é um tipo especial de conhecimento que requer treinamento, educação moral para ser adquirido, que está baseado na internalização de certos padrões normativos que levam o agente a adquirir uma capacidade específica de agir de certa forma, por exemplo, cuidadosa e respeitosamente. Não se trata, por conseguinte, de um conhecimento meramente informacional, proposicional, baseado em crenças verdadeiras e justificadas, mas de uma capacidade de fazer a coisa certa, da forma certa, no momento certo etc. Não se diz, a não

ser de modo secundário e trivial, que um agente “sabe-que cuidar”, “sabe-que respeitar”, mas, para caracterizar um modo especificamente moral de agir, se diz que ele sabe-como cuidar respeitosamente. Em outros termos, é necessário *saber-como cuidar*, ou seja, fazer o bem do outro não de forma autocrática, impondo uma concepção de bem, mas respeitosamente, isto é, a partir do que a outra pessoa pensa que é o bem para ela.

Retomando o caso do bebê X, é fácil constatar o quanto ele foi desrespeitado. Primeiramente, a equipe médica não explicou aos pais que os tais “cuidados paliativos” não eram de fato verdadeiros cuidados, mas implicavam a retirada da alimentação e da hidratação. O bebê também foi desrespeitado pela família se esta manipulou a mídia para tornar o caso um escândalo, quando uma decisão em um ambiente calmo e tranquilo teria sido melhor. Além disso, a justiça formal também desrespeitou o bebê X quando não foi tomada uma decisão rápida. O próprio Comitê de Ética Hospitalar certamente desrespeitou o bebê quando lhe negou o direito a uma segunda opinião. Finalmente, o bebê foi desrespeitado porque de fato não recebeu os cuidados a que tinha direito, mostrando, novamente, a conexão interna entre cuidar & respeitar.

Pode-se passar, agora, para a pergunta central deste trabalho: sob que condições, então, o cuidado é de fato respeitoso?

1.3 O que significa “cuidado respeitoso”?

Depois de apresentar uma caracterização tanto do cuidado quanto do respeito, é possível agora analisar conceitualmente o cuidado respeitoso. Obviamente, é necessário perguntar se é possível cuidar de forma respeitosa, e a resposta é positiva, implicando também uma resposta afirmativa a todas as seguintes questões: (i) os princípios *prima facie* da autonomia e da beneficência são aplicáveis conjunta e consistentemente?; (ii) pode a moral hipocrática incorporar a tradição dos direitos individuais?; (iii) as morais feminina e masculina são complementares?; (iv) não são, em certo sentido, as razões para agir baseadas no respeito enquanto reconhecimento também neutras?

Para mostrar como as respostas são afirmativas, é necessário retomar alguns pontos discutidos acima. Primeiro, para ilustrar a possibilidade do cuidado respeitoso, convém citar inicialmente Gilligan:

> A moralidade dos direitos está baseada na igualdade e centrada num entendimento da justiça, enquanto que a ética da responsabilidade funda-se no conceito de equidade, no reconhecimento das diferenças, na necessidade. Enquanto a ética dos direitos é uma manifestação do igual respeito, equilibrando as reivindicações do outro e do ego, a ética da responsabilidade assenta-se sobre o entendimento que dá origem à compaixão e ao cuidado. Assim, o contraponto da identidade e da intimidade que marca o tempo entre a infância e a idade adulta é articulado entre duas moralidades cuja *complementaridade* é a descoberta da maturidade. (2003, p. 165; os itálicos são meus)

Uma ética do cuidado e uma ética do respeito universal são, portanto, duas faces da mesma moralidade. Nada na psicologia do desenvolvimento moral mostra outra coisa.

O cuidado e o respeito são elementos fundamentais da vida moral e parecem estar presentes em todas as grandes religiões. Habermas coloca essa ideia nos seguintes termos:

> [...] será que as religiões mundiais de cunho universalista *convergem*, de acordo com suas pretensões, num núcleo de intuições morais? Nós interpretamos esse núcleo como sendo o igual respeito por qualquer um, a mesma consideração para com a integridade de qualquer pessoa necessitada de proteção e para com a intersubjetividade vulnerável de todas as formas de existência. (Habermas, 1993, pp. 31-32)

Em outros termos, todas as moralidades religiosas estariam constituídas pelo cuidado e pelo respeito. Nada nos grandes sistemas metafísicos mostra outra coisa.

Sob o ponto de vista político, a conclusão é a mesma. Filósofos políticos contemporâneos, tal como Ronald Dworkin, sustentam essa ideia ao considerar legítimo um governo se e somente se ele trata a todos com "*equal concern and respect*" (Dworkin, 1977, p. 180; ver, especialmente, pp. 272-278). De fato, uma moral baseada no cuidado e no respeito é forte candidata para fornecer uma justificação moral para a existência do Estado. Nesse sentido, ela possibilita construir uma moral política e pública, ou melhor, uma Moral Comumente Partilhável, como condição da coexistência pacífica das pessoas que pertencem a diferentes sistemas morais naquilo em que há diferenças e divergências entre elas. A partir dessa Moral Comumente Partilhável, pode-se justificar moralmente a necessidade de um Estado e de um governo democrático capaz de garantir juridicamente o respeito mútuo entre os cidadãos, incluindo a segurança, e de prover as condições básicas da pessoalidade, por exemplo, a educação para a

autonomia e um padrão mínimo decente de saúde para todos. Portanto, nada em uma política democrática mostra outra coisa: cuidado e respeito complementam-se.

Uma ética normativa, baseada em uma fundamentação filosófica, precisa reconhecer esses dois polos da moralidade. Bem entendidas, as principais teorias éticas modernas e contemporâneas não pensam diferentemente. Por exemplo, é um erro interpretar o Imperativo Categórico kantiano, citado acima, de forma puramente negativa, isto é, como se o respeito fosse vazio. Na realidade, Kant sustenta que, para tratar positivamente a humanidade como fim em si mesma, é necessário promover os fins dos outros: “pois os fins do sujeito que é fim em si mesmo têm de ser também, tanto quanto possível, os *meus* fins, se aquela representação deve produzir em mim *todo* o seu efeito” (Kant, 2009, p. 249). Essa ideia pode ser reescrita de modo consequencialista. Por outro lado, o próprio John Stuart Mill não estaria longe de considerar como corolário de tal princípio a norma “deôntica” de Bentham, a saber, que “cada um deve contar por um e ninguém por mais do que um” (cf. Mill, 1987, p. 81). Em outros termos, tratar cada um como um é ter uma atitude respeitosa. Contemporaneamente, percebe-se, por um lado, que alguns enfoques consequencialistas, por exemplo, de Railton e Boyd, incorporam, entre as muitas coisas que precisam ser maximizadas, noções deônticas, tais como direitos e o próprio respeito, e não somente o prazer e a felicidade como faziam os utilitaristas clássicos. Por outro lado, enfoques deontológicos, quais sejam a teoria da justiça como equidade de Rawls e a ética discursiva de Habermas, não são anticonsequencialistas como era a ética de Kant. A ética enquanto reflexão filosófica sobre a moralidade tem que construir-se dessa maneira, pois a moralidade é efetivamente constituída de forma mista, ou seja, tanto por elementos deônticos quanto consequencialistas. Portanto, também a ética normativa mostra que cuidado e respeito constituem dois pilares básicos da vida moral.

Realizada uma caracterização tanto do cuidado quanto do respeito, e mostradas a sua plausibilidade e efetividade, é possível agora apresentar uma análise conceitual do cuidado respeitoso. Antes de sintetizar sob que condições necessárias e suficientes uma pessoa é cuidada respeitosamente, é preciso relembrar algumas características básicas do cuidado e do

respeito. Primeiro, foi dito que, enquanto o objeto do cuidado é o bem-estar, o objeto do respeito é a pessoa. Segundo, enquanto o cuidado pressupõe um sentimento moral básico, tal como a simpatia, o respeito exige o reconhecimento da pessoalidade do indivíduo. Terceiro, enquanto o cuidado efetiva-se em um ato beneficente ao outro por ele mesmo, o respeito concretiza-se na deferência aos direitos e no cumprimento das obrigações correspondentes em relação à outra pessoa também por ela mesma. Tem-se, assim, que tanto o cuidado quanto o respeito são atitudes genuinamente morais de valoração intrínseca do indivíduo vulnerável e das pessoas.

Pode-se, então, sustentar que A sabe-como cuidar de B respeitosamente se e somente se:

(i) A simpatiza com B e reconhece-a como p;

(ii) O bem-estar de B necessita de atenção e p tem direito à assistência;

(iii) A beneficia B por ela mesma cumprindo os respectivos deveres.

Por definição, então, o cuidado respeitoso é um incremento do bem-estar de alguém sem infringir outros direitos.

Visto que o objetivo principal do presente trabalho é apresentar uma análise provisória do cuidado respeitoso, as implicações práticas desse conceito não serão aprofundadas aqui. Nas observações finais, entretanto, o caso do bebê X será retomado a título de ilustração. É necessário, agora, esclarecer o seguinte: o conceito “cuidado respeitoso” refere-se a uma *atitude* complexa, a saber, a de cuidar de forma respeitosa com os ingredientes que foram revelados pela análise acima apresentada.

2. Observações finais

É claro que o “cuidado” e o “respeito” podem ocorrer como fenômenos isolados, isto é, sem uma conexão interna. Todavia, parafraseando Kant, “o cuidado sem o respeito é paternalista; o respeito sem o cuidado é indiferente e individualista”. Há limites claros, então, para o cuidado e para o respeito. Na realidade, um não pode vir sem o outro e um cuidado respeitoso evita, certamente, o paternalismo. Esta é uma implicação prática importante tanto em termos políticos quanto de ética aplicada. Somente a título de ilustração, é necessário dizer que o cuidado respeitoso é uma atitude fundamental, por exemplo, para uma bioética baseada em uma Moralidade Comumente

Partilhável. Para finalizar, então, pode-se perguntar: o que o cuidado respeitoso requer no caso citado no início? Paradoxalmente: eutanásia ativa não voluntária? Em uma sociedade democrática e pluralista, a resposta é aparentemente "sim," ao menos parece que essa seria a resposta dada a partir de certos sistemas morais. Portanto, a eutanásia passiva com a retirada da alimentação e da hidratação não foi a melhor decisão nem foi utilizado o melhor método de finalizar a vida do bebê X. Há outras formas de garantir o direito a uma morte digna a partir do cuidado respeitoso.

Referências

Baier, A. (1995). *Moral Prejudices: essays on ethics*. Cambridge/Mass.: Harvard University Press.

Darwall, S. (2004). *Welfare and Rational Care*. New Jersey: Princenton.

Darwall, S. (2006). *The second-person standpoint*. Cambridge: Harvard University Press.

Dworkin, R. (1977). *Taking rights seriously*. London: Duckworth.

Dworkin, R. (2011). *Justice for Hedgehogs*. Cambridge(Mass.)/London: Harvard University Press.

Gilligan, C. (2003). *In a different voice*. Massachusetts: Harvard University Press.

Foucault, M. (1985). *História da sexualidade III: o cuidado de si*. Rio de Janeiro: Graal.

Habermas, J. (1993). *Passado como futuro*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

Lindemann (2006). *An invitation to feminist ethics*. San Francisco: McGraw-Hill.

Loparic, Z. (2007). Ética originária e *práxis* racionalizada. In D. Dall' Agnol (Org.), *Verdade e respeito: a filosofia de Ernst Tugendhat.* Florianópolis: Edufsc.

Kant, I. (1996). *Metaphysics of Morals*. Cambridge: Cambridge University Press.

Kant, I. (2009). *Fundamentação da metafísica dos costumes* (G. A. de Almeida, trad.). São Paulo: Discurso Editorial/Barcarolla.

Mill, J. S. (1987). *Utilitarianism*. New York: Prometheus Books.

Noddings, N. (1984) *Caring*. *A feminine approach to ethics* & *moral education.* (2. ed.) Berkeley: University of California Press.

Railton, P. (2004). *Facts, values, and Norms*. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, P. (1996). *Respect for nature*. Princeton: Princeton University Press.

Tugendhat, E. (1994). *Vorlesungen über Ethik*. Frankfurt: Suhrkamp.

Winnicott, D.W. (2005). *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1986b)

Winnicott, D.W. (2011). *A família e o desenvolvimento individual*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1965a)

Wittgenstein, L. (1999). *Philosophical Investigations*. Oxford: Blackwell.

Parte II

A ética na psicanálise tradicional

Ética y psicoanálisis: supuestos filosóficos compartidos

Leticia Minhot

1. Ontología y ética

Cuando Kant estableció los dos usos de la razón identificó, para cada uno de ellos, un orden propio. El uso teórico de la razón, alineado al conocimiento científico, determina el lugar de lo natural regido por leyes deterministas. En oposición, el uso práctico de la razón establece el ámbito de la moral caracterizado como dominio de la libertad. De esta forma, ciencia y ética están circunscriptas a espacios incompatibles. La tradición dominante en epistemología adhirió a esta oposición, así, por ejemplo, Hempel, con el objetivo de establecer si la ciencia puede ofrecer fundamentos para la moralidad, nos dice:

> [...] el juicio de valor instrumental afirma, o que M es un medio suficiente (definida o probablemente) para alcanzar el fin u objetivo O, o que es (definida o probablemente) un medio necesario para alcanzarlo. Así, se puede reformular un juicio instrumental de valor en la forma de un enunciado que exprese un tipo universal o probabilístico de relación entre medios y fines y que no contenga ningún término del discurso moral –tal como "bueno", "mejor", "se debe"– en absoluto. Ahora bien, un enunciado de este tipo es, sin duda, una afirmación empírica que puede someterse a test empírico. (Hempel, 1965/1988, p. 92)

Entendida la ciencia como una actividad teorizante, a la luz de la dicotomía kantiana teórico-práctico, no puede ofrecer leyes prácticas. Hempel presenta la cuestión de la siguiente manera: después de haber convalidado –supongamos sea el caso– un juicio de valor instrumental queda por determinar si el objetivo O es el que debería buscarse o si quizás no sería mejor un objetivo alternativo.

> Y esta cuestión requiere, no un juicio de valor relativo, sino absoluto o categórico, según el cual cierto estado de cosas (que puede haber sido propuesto como objetivo o fin) es bueno o es mejor que otra alternativa especificada. ¿Pueden someterse a test empírico y recibir confirmación semejantes juicios de valor categóricos? (Hempel, 1965/1988, p. 93)

La respuesta es no. Los juicios de valor categóricos no tienen contenido empírico descriptivo. Utilizando Hempel la metáfora del mapa, la ciencia puede decirnos cómo llegar a un lugar determinado pero no puede decirnos

a dónde ir. De las teorías, por sí solas, no podemos inferir recomendaciones prácticas morales –en el sentido de imperativos categóricos. Si queremos justificar nuestras decisiones requerimos juicios categóricos de valor que ni la ciencia, ni ninguna teoría, pueden suministrar. Fundamentalmente, como estas normas no están determinadas objetivamente por hechos empíricos, no dependen, por lo tanto, de la información empírica que puede ofrecer la ciencia. Así, las teorías científicas no pueden brindar bases para las decisiones morales debido, justamente, a que los valores categóricos no son naturales. Los juicios que los formulan no pueden contener contenido empírico ni decirle a un individuo qué acción es la correcta.

Tanto para Kant como para la epistemología dominante prekuhniana el factor social está ausente. En la base de esta oposición tenemos un sujeto universal descrito como una Razón orientada a dos usos. El práctico, constituye un sujeto moral no situado y, si bien el sujeto trascendental de la ciencia parte de sus experiencias sensibles, las estructuras trascendentales que lo caracterizan son universales, no están determinadas ni histórica ni socialmente. Una consecuencia, casi inmediata, de la sociabilización e historicidad del sujeto -tanto en la ciencia como en el ámbito de la moral– es que la frontera que los demarca se desdibuja.

Este dualismo ya sea expresado como teoría-praxis o como ciencia-ética, fue sostenido por muchos autores, sin embargo, su validez fue cuestionada. En la tradición dominante los valores no pertenecen al ámbito teórico el cual está, sólo, constituido por proposiciones. Para Kuhn, la unidad de análisis no son las teorías sino las matrices disciplinares, las cuales contienen como elementos -además de las generalizaciones guías expresadas en las teorías– a los valores, tercer componente de la matriz disciplinar. Si bien, en principio, se trata de valores epistemológicos -por ejemplo, sostener que las predicciones deben ser cuantitativas o que las teorías deben ser coherentes, compatibles con otras teorías, etc.,– son valores relativos a una matriz disciplinar. Compartidos por más de una comunidad, su aplicación presenta, muchas veces, variaciones que dependen de los individuos. Así, adoptar una nueva teoría implica la adopción de nuevos valores. Los criterios de exactitud, consistencia, alcance, simplicidad y fecundidad son vistos como criterios metodológicos normalizados para la evaluación de una teoría. Esta clase no es mencionada

en *Algo más sobre los paradigmas* pero sí lo es en *Objetividad, juicios de valor y elección de teoría*, artículo también incluido en *La tensión esencial*. Friedman (2002), preocupado por la racionalidad de la ciencia, sostiene que Kuhn rechaza las implicancias relativistas de su perspectiva pues habría valores, tales como la precisión, el alcance, la simplicidad que son definitivos de la empresa científica como tal. Tales valores permanecerían a través de los cambios paradigmáticos y asegurarían la racionalidad de la ciencia. Sin embargo, para Kuhn, estos criterios permanentes son susceptibles de diferentes interpretaciones, por lo que su aplicación depende de los campos de trabajo de los científicos, de las situaciones históricas y hasta de las personalidades de los científicos, esto es, de factores ideológicos que condicionan las aplicaciones de esos criterios. Es tema de debate la racionalidad de este cambio, sin embargo, en este trabajo, no voy a adentrarme en él.

Ahora bien, en Kuhn, no se trata sólo de valores epistemológicos o metodológicos.

> La elección que Kepler hizo del copernicanismo obedeció parcialmente a su inmersión en los movimientos neoplatónico y hermético de su época; el romanticismo alemán predispuso hacia quienes afectó hacia el reconocimiento y hacia la aceptación de la conservación de la energía; el pensamiento social de la Inglaterra del siglo XIX ejerció una influencia similar en la disponibilidad y aceptabilidad del concepto darwiniano de lucha por la existencia. (Kuhn, 1977/1996, p. 349)

Consideramos que es un avance en la superación de la oposición ciencia-moralidad de parte de Kuhn al incluir los valores como un elemento de la matriz disciplinar, pero considero que hay que avanzar un poco más e incluir también los valores morales. Todo valor moral supone una concepción de ser humano, es decir, una teoría filosófica subyace a toda ética. Hay un plano teórico, llamémosle metaético, que se manifiesta en una ética, pero también se hace presente en las ontologías científicas. Los discursos conservan sus particularidades, pero en lo que aquí nos focalizamos es en la teoría en la que ambas narraciones tienen sus raíces. Así, la tajante demarcación entre los órdenes morales y científicos se desdibuja desde los principios filosóficos del que parten. En este trabajo, no vamos a sostener una teoría psicológica o psicoanalítica de la moralidad, tampoco vamos a considerar las teorías psicoanalíticas de la moral que tienen tanto Freud como Winnicott. Continuamos considerando a la ética y

al psicoanálisis como discursos diferentes, en lo que nos interesa ahondar, más bien, es en las teorías filosóficas que subyacen tanto a las éticas como a las teorías psicoanalíticas, que en este caso serán la freudiana y la winnicottiana.

2. Freud y la ética de la justicia

¿Cuáles son las premisas filosóficas que las teorías freudianas y las éticas de la justicia comparten? Nuestra hipótesis es que son tres: sujeto humano identificado con individuo, universalización y formalización tanto del sujeto como de normas que resulta en la abstracción de los mismos y sujeto concebido como agresor. La trama conceptual del siglo XIX en la que emerge el psicoanálisis es el conjunto de creencias que proveen de los esquemas elementales a los supuestos ontológicos a los que adhirió Freud. Dichos esquemas podrían describirse, muy sucintamente, como organizaciones que determinan como existente a lo constituido históricamente según la dinámica de un conflicto que deja huellas mnémicas. La historicidad enfatiza la finitud del hombre y ésta tiene como consecuencia el conflicto: la economía lo concibió como un ser que tiene necesidades cuya satisfacción lo llevan a situación de conflicto con otros seres humanos. La biología lo concibió como un ser orgánico que, como cualquier organismo, se encuentra entre la vida y la muerte, en conflicto con el medio y sus intereses individuales con los de su especie. El psicoanálisis ahondará en este campo de batallas sumando los conflictos que cada ser humano tiene consigo mismo. La mirada hacia la interioridad revela cómo sus luchas íntimas suscitan su ontogénesis. Esto constriñe a una ontología de individuos, es decir, el relato del psicoanálisis freudiano se circunscribe a lo que sucede a partir del individuo, su ontogénesis es el relato de sus devenires. El sujeto del psicoanálisis es indiviso en su percepción pero el análisis lo revela como compuesto, es decir, las partes son el resultado del análisis. La individualidad, punto de partida del psicoanálisis, no es un límite sino un ser cuya realidad no puede ser respondida por una ciencia sino que se requiere de una metafísica. Su realidad no constituye propiamente un problema científico (Canguilhem, 1971, p. 89). La individualidad es, en este trabajo, la premisa principal tanto de las teorías psicoanalíticas freudianas como de las éticas de la justicia.

Freud construye tres modelos ontológicos a lo largo de su obra: son los tres modelos de aparato anímico que representan la interioridad. Ellos son concebidos bajo la pretensión que de un mismo dispositivo mental se van a inferir los procesos etiolólogicos de las neurosis y de todos aquellos fenómenos psíquicos que hasta el momento se consideraban arbitrarios, incluidos los de la normalidad: sueños, chistes, actos fallidos. Cada modelo tiene pretensión universal, es decir, es un representante del ser humano, en sentido genérico, sin distinguir entre sanos y enfermos y sin distinciones socio históricas. El aparato anímico sustituye al sujeto trascendental de Kant y permite la edificación de lo psíquico como fenómeno y, en consecuencia, es la condición de posibilidad del psicoanálisis como ciencia. *En lugar de las condiciones* a priori *de Kant, nuestro aparato psíquico* (Freud, 1938b/1997, p. 302).

El sujeto freudiano es, así, un sujeto trascendental y se encuentra, el primero, en el *Proyecto de psicología* (1895) el cual es modelado según las representaciones teóricas psicofisiológicas de fines del siglo XIX. El segundo modelo de aparato mental se halla en la *Interpretación de los sueños* (1900). La gran ruptura con el modelo anterior es la separación de lo psíquico de lo neurológico: la explicación será a través de procesos de descarga de energía psíquica y no a través de las magnitudes de excitación neurológica. El tercer modelo está en *Más allá del principio de placer* (1920/1999), *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) y en *El yo y el ello* (1923a). El aparato mental es concebido a través de la metáfora de una vesícula indiferenciada (Freud, 1920/1999, pp. 26 y ss) la cual lo representa como un organismo. Esta representación permite sustituir la explicación como estructura funcional por la de una totalidad que tiene una meta. Meta concebida en el marco darwiniano de la medicina y la psiquiatría del siglo XIX, fin en sí mismo y fin de la especie. El uso de este tipo de símiles fue utilizado en el *Proyecto*, pero mientras aquí estamos ante un auténtico modelo biológico no era así en el primer modelo considerado. Aquí la metáfora es usada para expresar los orígenes filogenéticos del aparato mental, por ello, es constante, en este modelo, la pregunta por lo originario, por lo primario, no sólo psíquico sino vital y cultural (Minhot, 2003, pp. 76 y ss).

Estos modelos ontológicos tienen un rasgo en común, son aparatos anímicos de individuos. Si bien se instancian en psiquismos de seres humanos concretos, están presentes en todos. En Freud, como en Kant, estos modelos trascendentales son universales, es decir están presentes en todos los individuos. Es la representación de un individuo universal. Así, estamos ante una ontología constituida por el individuo que, en su universalización, se torna abstracto. Así, por ejemplo, la sexualidad es una marca del individuo, no es una relación. Simondon (2009) señala que el problema de la teoría freudiana fue haber identificado la sexualidad con el principio mismo de las tendencias en el ser individuado. “La dificultad de toda la doctrina de Freud proviene del hecho de que el sujeto es identificado con el individuo y de que la sexualidad es puesta en el individuo como algo que el individuo contiene y encierra” (2009, p. 460).

Así, estos modelos representan individuos pensados como separados, es decir, como independientes, en el sentido de previos a las relaciones sociales. Este es un rasgo que define a las éticas fundamentadas en la justicia distributiva. Nos referiremos a ellas como éticas de la justicia. Su principal supuesto es el que establece la autonomía de las personas para justificar su punto de vista moral. Mientras que para Kant sólo los fenómenos naturales constituían el reino de la necesidad, en Freud, ambos reinos, el humano y el natural, suponen un determinismo. Lo humano es en Freud lo psíquico, por lo que los problemas éticos son reducidos a problemas psicológicos. Los respectivos fenómenos de estos órdenes están sometidos a regularidades necesarias del tipo de las leyes naturales, esto es, causales. Si bien hay independencia entre uno y otro, hay una analogía estructural, pues ambos se explican causalmente. El mundo de los fenómenos del psicoanálisis está constituido por todos aquellos hechos que las demás ciencias consideraron insignificantes, o peor aún, que consideraron que su estudio es sospechoso de misticismo, como es el caso de los sueños. Ahí es donde se dirige la observación del psicoanálisis. Pero estos hechos no pueden quebrar el determinismo de la naturaleza, ellos deben responder también a leyes (Freud, 1916/1997, p. 25). Lo mismo que los fenómenos naturales, la realidad psíquica está determinada y tiene sus leyes. No existe tal cosa como libertad psíquica (Freud, 1916/1997, p. 43), son interpretables porque podemos acceder a las regularidades que los

rigen. Ahora bien, los modelos que representan al sujeto psicoanalítico nos hablan de un determinismo mental, no de un determinismo social. Esta abstracción de la dimensión social y su foco en la dimensión intrapsíquica representacional nos permite inferir que tal sujeto es un individuo concebido como aislado, separado y su vínculo con los otros es a partir de sus representaciones psíquicas, es decir, el sistema mental es independiente de las relaciones con las demás personas. Por ejemplo, el padre con el que trata el psicoanálisis no es el padre real, es el padre que el individuo se representa.

Si la autonomía no es, como pretendía Kant, un rasgo esencial a la humanidad, para llegar a ésta deben darse ciertas condiciones que la garanticen. Todos los debates que se generan en el espacio discursivo de las éticas de la justicia son relativos a tales requisitos. La justicia es la estipulación indispensable para asegurar una vida autónoma para todos y se manifiesta a través de un conjunto de normas que regulan la convivencia entre individuos. Desde el punto de vista de la práctica psicoanalítica, se puede considerar que ésta aportaría a que los individuos logren una vida autónoma.

La abstracción es la segunda premisa compartida que señalamos. Ni la metapsicología freudiana ni la ética de la justicia tratan con seres considerados en su singularidad. La imparcialidad de la ética y los modelos de aparato anímico tienen tácito un ser genérico. Este ser se opone a lo contextual. En las éticas de la justicia se trata de regular las conductas siguiendo leyes universales. Para Kant, la responsabilidad se basa en la buena voluntad que actúa por principios, no por deseos. Sólo la voluntad puede ser buena, lo que permite inferir que no tenemos, al menos en principio, buenos deseos respecto a nuestros congéneres. El deber no puede depender ni de los resultados de las acciones ni de los deseos. La ley de una buena voluntad es trazada como una regla universal, por eso, la universalidad de la ley es la que norma las conductas de los individuos. Los preceptos morales son abstractos (derivados de la universalidad) y la metapsicología, al no considerar al ser en situación, es decir, al no depender su ser de la relación con los otros, es una abstracción. Esto es, en realidad, una derivación de la individualidad de la que partieron, pues individuo es siempre un ser genérico en la medida en que prescinde de la singularidad.

Desde la mente como un sistema neuronal (primer modelo), pasando por el andamiaje del segundo modelo que describe una “realidad psíquica”, hasta el de la segunda tópica, se pospone, en todos los casos, la singularidad. El modelo de Kohlberg, en el ámbito de las explicaciones psicológicas de las éticas de la justicia, presenta un individuo-tipo que excluye las diferencias entre los seres humanos. Para este autor, los individuos se desarrollan moralmente del mismo modo que desarrollan sus habilidades cognitivas.

Abstracto y universal es tanto el sujeto trascendental de Kant como el sujeto de Freud. Sin embargo, la universalidad respectiva que pretenden es excluyente. Para Kant, la mujer se ve privada de lograr los procesos de abstracción requeridos para tener una moralidad. En Freud, como el complejo de la castración es en la niña un hecho consumado no deja sus huellas en el superyó, por lo que, en la mujer, la conciencia moral resulta de amenazas externas, en especial la de no ser amada. *El nivel de lo éticamente normal es otro en el caso de la mujer*. (Freud, 1925c/1997, p. 276)

La individualidad tiene otra característica, es cerrada en sí misma. ¿Cómo puede ser el vínculo que sobreviene entre individuos separados? Conflictivo. Las normas éticas y los valores que proclaman, tales como tolerancia, justicia, etc, son valores que suponen haber aceptado que los vínculos son conflictivos. La justicia supone la norma, si todo vínculo es beligerante se requiere de la ley reguladora de las conductas para poder diferenciar lo justo de lo injusto. Y si con Freud, –o como ya lo había hecho Hegel– agregamos que la disposición principal de la interioridad es el deseo, la contienda vincular se vuelve más radical. La distribución justa es un problema pues no logra demarcar con nitidez la diferencia entre necesidades y deseos para una vida autónoma. Si no hay buena voluntad en sí, en contra de las pretensiones de Kant, porque toda relación entre los seres humanos tiene entre sus extremos seres delineados según el deseo, entonces la norma es un límite al deseo personal. La ley es un límite a la libertad personal, es externa, oponiéndose radicalmente a la ley concebida por Kant. Las éticas de la justicia se fundan en el deseo a la agresión que supone en todos los seres humanos cuya concreción en una acción debe ser limitado. Se trata de reglas que actúan como un freno a dicha agresión expresando la responsabilidad hacia los otros como un mandato que minimiza el daño potencial que se le puede hacer a otro ser humano. Por

eso, la ley se vuelve garante de la seguridad de los individuos. Esto puede verse claramente en autores como Hobbes y, más cerca nuestro, Popper. Rivalidad, competencia, hostilidad, agresión. Esto nos establece el tercer elemento teórico compartido: el sujeto concebido como agresor.

En el psicoanálisis freudiano el rol del padre nos pone en la senda para comprender este aspecto. El papel del padre se construye a través del discurso mítico cuya estructura básica es la de un deseo inconsciente de matar al padre que regresa en forma de síntoma. Tal estructura no está solo en Edipo, lo mismo sucede en *Moisés y la religión monoteísta* (1939/1997) y en *Totem y Tabú* (1913/1993). La figura del padre se caracteriza por muerte por asesinato. La prehistoria individual es análoga a la prehistoria de la especie humana, ambas olvidadas por la represión. *Un héroe es quien, osado, se alzó contra su padre y al final, triunfante, lo ha vencido* (Freud, 1939/1997, p. 11).

> Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quién mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis. (Freud, 1913/1993, p. 134)

En *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921) la identificación es el primer vínculo amoroso con otra persona. La figura paterna es el primer modelo que el niño tiene, él quiere ser como su padre. Paralelamente a esta identificación con el padre, la madre es elegida como su objeto de amor. El complejo de Edipo[1] es un resultado de esta identificación y de esta libido de objeto primarias. Una vez que este complejo se constituye, la figura paterna, que antes era un ideal, es vista como un ser que molesta en su relación amorosa con la madre. Cuando el complejo de Edipo se invierte, el objeto de amor es el padre, elección que se realiza en base de la identificación. En la elección de objeto anterior la figura paterna simboliza lo que el niño quisiera ser, aquí simboliza lo que el niño querría tener.

Aplicado este mito a la prehistoria humana tenemos el parricidio en la horda primitiva que se reproduce en la neurosis contemporánea. El tabú es un crimen que debe ser purgado por todos los miembros de la sociedad. Ese acto agresor es el punto de partida de las organizaciones sociales. Por la culpa y el remordimiento el padre-amo de la tribu muerto adquiere mayor

poder que antes y es lo que une a los hermanos. La horda paterna es sustituida por la horda fraterna, la cual se basa en la responsabilidad común del crimen colectivo. Sin embargo, el padre-amo, que ha restituido sus derechos se venga de su derrota otorgándole poder a las autoridades. El haber mitificado el crimen originario evita que la historia vuelva a repetirse y sólo se repite de forma simbólica.

En síntesis, los tres rasgos que señalamos al comienzo de este apartado: sujeto humano identificado con individuo, abstracción resultante de universalización y formalización tanto del sujeto como de normas y sujeto concebido como agresor se encuentran tanto en las éticas de la justicia como en el psicoanálisis freudiano.

3. Winnicott y la ética del cuidado

En este apartado consideraremos las teorías filosóficas subyacentes a la teoría de la maduración de Winnicott y a las llamadas éticas del cuidado. Los elementos teóricos que comparten ambos discursos son: la actividad concreta es el fundamento (tanto ético como existencial) y no principios o modelos abstractos –el cuidado no es un principio, es una actividad cuya estructura es relacional e interdependiente–; la contextualidad, no parten de un sujeto independiente y socialmente aislado sino de un sujeto con necesidades concretas en relaciones de la vida real, y, la necesidad es el rasgo principal del sujeto que lo define como un ser en relación.

Las llamadas éticas del cuidado[2] se instauraron como opuestas a las éticas de la justicia. Las éticas del cuidado fueron, en sus modelos originales ligadas con los problemas relativos al género, lo que ha generado una serie de debates que tuvieron como disparador los resultados de los estudios de Gilligan (1982; 1985). Ella comenzó a revisar la investigación de Kohlberg pues le llamó la atención que la misma revelaba que las niñas tenían, generalmente, estados más bajos de desarrollo moral que los niños. Comenzó sus propias pesquisas y pudo valorar las diferencias de género, no consideradas por el modelo de Kohlberg, respecto a la asistencia y a los vínculos con los otros. La conclusión a la que llegó es que son las niñas las más inclinadas al cuidado, constatando que los hombres y las mujeres siguen patrones diferentes de desarrollo moral. La hipótesis que establece es que la diferencia se debe al género y las relaciones del niño con las madres.

(Lefton, 2000) El estudio que llevaron a cabo Gilligan y Attanucci (1988) mostró que, la gente, en los dilemas morales de la vida real, se focaliza más, según el género, en el cuidado o en la justicia. Así, la moralidad tiene una "diferente voz" de la identificada por Kohlberg. Esta diferente voz expresa una ética del cuidado distinta a la de la justicia pues requiere de un modo de pensar contextual y narrativo y no uno que sea formal y abstracto.

La ética del cuidado, tal como la presenta Gilligan (1982) enfatiza el respeto a las diferencias y se basa en la atención de las necesidades del otro. Se trata de una ética relacional, vinculada con la posición que uno ocupa en la sociedad. A medida que crecemos desarrollamos aptitudes que nos permiten evaluar lo que es correcto y lo que está mal, este sistema moral es estudiado por Gilligan. (Lefton, 2000) Esta autora, junto a Grant Wiggins, se centró en la tensión entre afectividad y desigualdad en la relación entre padres e hijos y las consecuencias que esto tiene en el desarrollo de la subjetividad y de la acción. Todo niño, al momento del nacimiento está en una situación de dependencia con respecto a otra persona, la cual le provee del sostén para el desarrollo de sus aspectos físicos y emocionales mediante las interpretaciones culturales de lo que el niño necesita.

Muchas de estas autoras tomaron los aportes de Winnicott para establecer su teoría psicológica de la moralidad. Winnicott postula una zona de la vida humana que no está ni dentro ni fuera del individuo y que es el mundo de la realidad compartida. Este vivir ocupa un espacio potencial que varía de individuo en individuo y se funda en la confianza del bebé en la madre. Niega el espacio de separación entre el bebé y la madre. (Winnicott, 1971q/2007, p. 146)

Esta dependencia por un lado, crea en los niños los sentimientos de impotencia y poder respecto a otros. Por otro, los niños necesitan de la conexión emocional para sobrevivir. La dinámica de esos vínculos con la persona de la cual dependen crea la autoconciencia de los efectos que los otros tienen sobre ellos y viceversa, la cual varía según la cultura, la sociedad y las familias. Mahoney y Yngvesson (1992) se focalizan en los modos en los que la necesidad es construida culturalmente y mediatizada en la interacción entre el niño y la persona que lo cuida. Esta construcción es un eslabón crucial en el proceso de la emergencia de la capacidad de desear y de hacer que las cosas sucedan.

El grupo de investigadores y activistas que se han unido alrededor del “cuidado” tienen el objetivo de cambiar el mundo y muchos han usado el concepto de cuidado como la base para un nuevo sistema de ética (Tronto, 1987). Gilligan y sus seguidores relacionaron esta ética con el género. Gran parte de la literatura ha descripto esta propuesta como feminista, sin embargo, mientras que Alonso y Fombuena Valero (2006) sostienen:

> La voz de Gilligan no es la voz de las mujeres, es la voz de la diferencia. Las críticas que hace Gilligan a Kohlberg son las que se hacen a las filosofías neokantianas por los críticos comunitaristas, neoaristotélicos y neohegelianos que cuestionan el formalismo, el cognitivismo y la universalidad. Por ejemplo, una política que se base sólo en una perspectiva jurídica de las relaciones humanas carecería de solidaridad. Asimismo es difícil pensar acerca de cómo los juicios morales referidos a la justicia, se pueden aislar, como lo propone Kohlberg, del contenido cultural de las concepciones de la vida buena. Las cuestiones morales no se analizan como si fueran situaciones mecánicas, colocadas desde fuera de la cotidianidad. La vida cotidiana genera dificultades concretas, con posibles soluciones específicas, adecuadas provisionalmente. La teoría de Kohlberg plantea dificultades desde la misma forma de los dilemas porque los plantea en términos de derechos formales mientras que las mujeres los viven como una pregunta personal. (Alonso & Fombuena Valero, 2006, p. 102)

Sin embargo, las éticas del cuidado fueron y son adoptadas por muchas feministas,[3] contra lo que, Tronto (1987), por ejemplo, entre otros, sostuvo la necesidad de separar la ética de los asuntos del género, pues, considera, hay muchas opciones para ubicar al cuidado en la sociedad y en la vida moral como asimismo cuestionar al modelo del desarrollo cognitivo de Kohlberg. Tronto (1987) señala que hay varios grupos étnicos cuyos puntos de vista morales están más cerca de la ética del cuidado que de la justicia. Los patrones de pensamiento de grupos de otras culturas podrían identificarse como la diferente voz a la que apela Gilligan en los que la comprensión llega a través de la simpatía.

En la cultura occidental, han sido las estipulaciones de la justicia las que han determinado los límites del cuidado. El cuidado expresa la moralidad privada, la que se da en el ámbito de las relaciones cercanas, mientras que la justicia articula la moralidad pública. El problema, según Tronto (1987), reside en que la segunda se proyecta en la primera y, de este modo, la moral privada no es considerada en sus propios términos y es establecida como secundaria y dependiente respecto a la pública. La crítica principal de esta autora se dirige a la adopción de la idea según la cual la ética del cuidado es una ética específicamente femenina. Ella sostiene que sus premisas deben

ser comprendidas en el contexto de una teoría moral y no en el de los hechos relativos a un género basados en una teoría psicológica. Es en el plano metaético, esto es, filosófico, el lugar donde debe ser dirimida la cuestión referida al lugar insignificante del cuidado en la ética de la justicia. Las premisas metaéticas que establecen lo que es una buena teoría moral son diferentes para las respectivas éticas en consideración. La metaética que ha predominado es derivada de Kant, es decir, una teoría moral consiste en la elección de principios morales racionales, de los cuales se espera que encarnen nociones estándares de moralidad, tales como: universalidad, imparcialidad, lo correcto, etc. La metaética alternativa es contextual. Según este modelo, la moralidad debe ser situada concretamente, dicha concreción no puede ser captada por principios abstractos. Como teoría moral, la ética del cuidado adquiere la forma de una teoría moral contextual: las situaciones morales son definidas en términos de relaciones de cuidado y no en términos de derechos y deberes. El conflicto radica entre el cuidado de sí y el de los otros, el problema moral consiste en cómo lograr el balance entre ambos y mantener la red social de relaciones en la que uno se encuentra. Recurrir a principios abstractos y universales es salirse de dicha red. De esta forma, desde una metaética contextual, el cuidado establecería los límites a las preocupaciones por la justicia. Para Tronto (1987), una tradición moral no kantiana puede fundamentar una ética del cuidado en una filosofía teórica.[4]

Como vimos en la sección anterior, las éticas de la justicia están organizadas alrededor de reglas y derechos formales y abstractos y el sujeto freudiano se define a través de los modelos abstractos de su metapsicología. En oposición, las éticas del cuidado y el sujeto winnicottiano toman a la crianza como modelo y enfatizan la importancia de las actividades relativas a la atención personal y el mantenimiento de las relaciones humanas. Le dan un alto valor, moral y existencial –en los discursos respectivos–, a las actividades de sostén en la crianza y a los espacios en los que ellas tradicionalmente se dan, en especial la vida familiar y las relaciones personales cercanas. En oposición a las teorías de la justicia que enfatizan la autonomía y las obligaciones contractuales voluntarias, las de cuidado focalizan en responsabilidades a menudo no elegidas pero que son inherentes a la interdependencia humana y a las relaciones. Definen al

cuidado en términos de la naturaleza de la actividad misma y no sobre la población a la cual es dirigida. El cuidado es presentado como un proceso o práctica que tiene una dimensión emocional muy fuerte y es basada en la conexión que se da en la relación entre los seres humanos.

Tanto los valores morales en las éticas del cuidado como el elemento fundamental para "llegar a ser" en la teoría de la maduración de Winnicott se fundan en el cuidado como actividad y no en principios o modelos abstractos. Esta concepción de moralidad, al poner en el centro la actividad del cuidado, le da un alto alcance a la comprensión de la responsabilidad y a las relaciones en vez del entendimiento de derechos y reglas. Winnicott, a su vez, también privilegia la comprensión por encima de actividades intelectuales cuando sostiene que la madre-ambiente se adapta a las necesidades del bebé y puede hacerlo pues se encuentra en un estado de "preocupación maternal primaria" (Cfr. Winnicott, 1971f[1967]/2007, p. 28). En este estado, la madre puede identificarse con su hijo y puede interpretar sus necesidades. Desde esta concepción "interpretar" no se refiere a un acto mental deliberado sino que la madre sabe las necesidades de su hijo porque se puede identificar con él. El cuidado que la madre suficientemente buena le proporciona al bebé se refiere a los cuidados efectivos de una madre real, falible y confiable. El cuidado no es determinado por un protocolo que la madre debe seguir sino que es un hacer basado en la espontaneidad sin consideraciones intelectuales sobre dicho cuidado. Orientada por su capacidad de identificarse con él, pues ella misma fue bebé y es un ser vivo que está atento y entregado a ese cuidado. Cuando por alguna razón, la madre no logra esta identificación el cuidado se vuelve mental, sus actos no son espontáneos y siguen reglas intelectualmente establecidas, haciendo que el cuidado sea impersonal, lo cual tiene consecuencias graves en el proceso de maduración del niño.

Si bien varían, entre los distintos teóricos de las éticas del cuidado los modos de definir esta actividad, incluyen los mismos sentimientos como elementos esenciales: responsabilidad, acción sensible y relación. Estas son las cualidades que han sido identificadas como las características que definen al cuidado como una actividad, independientemente de que se dé en una familia o en otra institución, en un contexto privado o público. (Duffy, 2005).[5] Joan Tronto y Berenice Fisher (1990), por ejemplo, lo describen

como un proceso de cuatro fases intervinientes, cada una de las cuales envuelve responsabilidad y relación. Ellas son: “preocupación por” –involucra el prestar atención a las necesidades de los otros, presupone conexión relacional e incluye una dimensión emocional–; “El cuidado de” –envuelve la responsabilidad en satisfacer esas necesidades de algún modo–; la “prestación de cuidados” –envuelve el “manos a la obra” de las tareas cotidianas–; el “cuidado del receptor” –hace énfasis de que el cuidado sucede en un contexto de una relación de doble sentido más que en un sentido de dispersión de servicios–.

Las teorías basadas en la justicia median las relaciones humanas aplicando principios abstractos a casos particulares, en cambio, las teorías del cuidado parten de las necesidades particulares de personas concretas e intentan dirigir estas necesidades en contexto. Estas éticas están ligadas a circunstancias concretas, parten de la vida cotidiana, es decir, que en su punto de partida hay un sujeto socialmente situado, en ese sentido, no pueden ser universales sino que son contextualizadas. Se funda en experiencias cotidianas y en problemas morales de la gente real en la vida cotidiana. Las evaluaciones morales requieren un conocimiento específico de la situación, del contexto. No se preocupan con principios de distribución que sean adecuados e imparciales, ni con una ley universal a la que se debe acomodar la acción. En oposición a la noción de justicia como concepto universal, aquí, la justicia se hace cotidiana y se contextualiza en base a aquellos con los que se tiene relación.

Winnicott, a diferencia de Freud, no presenta una metapsicología, no presenta un modelo *a priori* de la psiquis y considera siempre a la persona total y concreta cumpliendo la tarea que la vida le demanda para su existencia. La contextualización en la teoría de la maduración de Winnicott se expresa a través de uno de sus conceptos fundamentales: el ambiente. La estructura del ambiente es relacional. Cada ambiente es un modo de vínculo, no entendido éste como una relación entre dos dados previos, sino en el sentido de modo de ser, es decir, se trata de una relación en la que los términos de la misma no son separables. Debe quedar claro que el ambiente no es el espacio dónde se dan las relaciones, el amiente son las relaciones y éstas son también aquello que se relaciona:

> En un comienzo el bebé es el ambiente y el ambiente es el bebé. (Winnicott, 1964e[1963]/2007, p. 85) En las primeras etapas del desarrollo emocional del niño desempeña un papel vital el ambiente, que en verdad aun no ha sido separado del niño por éste. Poco a poco se produce la separación del no-yo y del yo y el ritmo varía según el niño y el ambiente. (Winnicott, 1967c/2007, p. 147) La unidad es el conjunto ambiente-individuo, unidad de la cual el bebé es apenas una parte (Winnicott, 1988/1996, p. 153) El ambiente –que, en el inicio, es la madre, o mejor, los modos de ser de la madre– es parte del bebé, indistinguible de él. No hay, aquí, dos individuos, sino una relación sui generis que puede ser llamada dos-en-uno. (Dias, 2003, p. 130)

La maduración es un proceso de integración el cual es una tendencia que está presente en el niño en el momento de nacer. Para que esa tendencia se actualice se requiere de un ambiente que provea de los cuidados que el bebé necesita. Así, el ambiente es indisociable de la dependencia absoluta del recién nacido y es lo que posibilita que habite en un mundo subjetivo, base para la creencia en la realidad del sí-mismo y del mundo. (Dias, 2003, pp. 123-124). La necesidad nos pone ante un ser humano que no es un individuo aún, que no es autosuficiente y, para llegar a ser, requiere del ambiente. *El ser humano no puede comenzar a ser, excepto bajo ciertas condiciones* (Winnicott, 1965n[1962]/2007, p. 43).

4. Conclusión

Como hemos visto, las teorías psicoanalíticas de Freud y la teoría de la maduración de Winnicott comparten con diferentes éticas ciertos supuestos teóricos, esto pone en conexión ámbitos, que, en Kant y en la tradición epistemológica dominante, habían sido concebidos como separados. Estos supuestos teóricos forman también parte de las matrices disciplinares respectivas, son supuestos filosóficos que están presentes en sus modelos ontológicos y heurísticos y constituyen el punto de intersección con los discursos éticos.

Referencias

Alonso, R. A. & Fombuena Valero, J. (2006). La ética de la justicia y la ética de los cuidados. *Portularia*, 6(1), 95-107.

Canguilhem, G. (1971). *El conocimiento de la vida*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Dias, E. O. (2003). *A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott.* Rio de Janeiro: Imago.

Duffy, M. (2005). Reproducing Labor Inequalities: Challenges for Feminists Conceptualizing Care at the Intersections of Gender, Race, and Class. *Gender and Society*, 19(1), 66-82.

Engster, D. (2001). Mary Wollstonecraft's Nurturing Liberalism: Between an Ethic of Justice and Care. *The American Political Science Review*, *95*(3), 577-588. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/3118234

Freud, S. (1993). Tótem y tabú: Algunas concordancias en la vida anímica de los salvajes y de los neuróticos. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 13, pp. 1-164). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1913)

Freud, S. (1997). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 19, pp. 259-276), Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1925c)

Freud, S. (1997). Conclusiones, ideas, problemas. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 23, pp. 301-302). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1938b)

Freud, S. (1997). Conferencias de introducción al psicoanálisis. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 15). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1916)

Freud, S. (1997). Moisés y la religión monoteísta. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 23, pp. 1-131). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1939)

Freud, S. (1997). Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Contribuciones a la psicología del amor. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 11, pp. 155-168). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1910)

Freud, S. (1999). Más allá del principio de placer. In S. Freud, *Obras completas* (J. L. Etcheverry, trad., Vol. 18, pp. 1-62). Buenos Aires: Amorrortu editores. (Trabajo original publicado en 1920)

Friedman, M. (2002). Kant, Kuhn, and the Rationality of Science. *Philosophy of Science*, 69(2), 171-190. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/3080974

Gilligan, C. (1982). *In a Different Voice*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. México: Fondo de Cultura Económica.

Gilligan, C. & Attanucci, J. (1988). Two moral orientations: Gender differences and similarities. *Merrill-Palmer Quarterly*, 34, 223-237.

Hempel, C. G. (1988). La explicación científica. Barcelona: Paidós. (Trabajo original publicado en 1965)

Kuhn, T. (1996). La Tensión esencial. México: Fondo de Cultura Económica. (Trabajo original publicado en 1977)

Lefton, L. A. (2000). Child Development. In L. A. Lefton & L. Brandon (Ed.), *Psychology* (7th ed., pp. 350-351). Boston: Allyn & Bacon Publishing.

Mahoney, M. A. & Yngvesson, B. (1992). The Construction of Subjectivity and the Paradox of Resistance: Reintegrating Feminist Anthropology and Psychology. *Signs* 18(1), 44-73. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/3174726

Minhot, L. (2003). *La mirada psicoanalítica. Un análisis kuhniano del psicoanálisis de Freud*. Córdoba: Brujas.

Noddings, N. (2003). *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. California: University of California Press. (Trabajo original publicado em 1984)

Simondon, G. (2009). *La individuación a la luz de las nociones de forma y de información*. Buenos Aires: La Cebra y Cactus.

Tronto, J. C. (1987). Beyond Gender Difference to a Theory of Care. *Signs*, 12(4), Within and Without: Women, Gender, and Theory (Summer), 644-663. Recuperado de http://www.jstor.org/stable/3174207

Tronto, J. & Fisher, B. (1990). Towards a feminist theory of caring. In E. K. Abel & M. K.N. Jelson (Ed.), *Circles of care: Work and identity in women's lives.* Albany: State University of New York Press.

Winnicott, D. W. (1996). *La naturaleza humana.* Buenos Aires: Paidos. (Trabajo original publicado em 1988)

Winnicott, D. W. (2007). El concepto de individuo sano. In D. W. Winnicott (2007/1986b), *El hogar nuestro punto de partida. Ensayos de un psicoanalista.* Barcelona: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971f[1967])

Winnicott, D. W. (2007). Este feminismo. In D. W. Winnicott (2007/1986b), *El hogar nuestro punto de partida. Ensayos de un psicoanalista.* Barcelona: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1986g[1964])

Winnicott, D. W. (2007). La integración del yo en el desarrollo del niño. In D. W. Winnicott (2007/1965b), *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador: estudios para una teoría del desarrollo emocional.* Buenos Aires: Paidós. (Trabajo original publicado en 1965n[1962])

Winnicott, D. W. (2007). El lugar en el que vivimos. In D. W. Winnicott (2007/1971a), *Realidad y juego.* Barcelona: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1971q)

Winnicott, D. W. (2007). Papel de espejo de la madre y la familia en el desarrollo del niño. In D. W. Winnicott (2007/1986b), *El hogar nuestro punto de partida. Ensayos de un psicoanalista.* Barcelona: Ed. Gedisa. (Trabajo original publicado en 1967c)

Winnicott, D. W. (2007). El valor de la depresión. In D. W. Winnicott (2007/1986b), *El hogar nuestro punto de partida. Ensayos de un psicoanalista.* Barcelona: Gedisa. (Trabajo original publicado en 1964e[1963])

1. La frase "complejo de Edipo" sólo fue usada por primera vez en Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre (Freud, 1910/1997, p. 164) aunque ya se figuran sus elementos desde antes.

2. La primera generación de los teóricos del cuidado estaba principalmente interesada en diferenciar los conceptos de justicia y de cuidado, pero los debates más recientes se centraron en cómo la justicia y el cuidado pueden ser combinadas desde un punto de vista feminista, pues se revelaron potenciales debilidades en el ideal original del cuidado. Las éticas del cuidado fueron criticadas también por ignorar los modos en los que el poder estructurado institucionalmente puede comprometer las relaciones y el cuidado que les es inherente. Otros les criticaron que tales relaciones pueden caer en un paternalismo o en un parroquialismo si no son gobernadas por algún criterio objetivo de cuidado genuino. Nosotros no entramos en este debate y consideramos que muchas de estas críticas, como la de Mary Wollstonecr (Engster, 2001) adhieren a una filosofía política liberal que lejos de lograr una síntesis superadora entre justicia y cuidado, su propuesta permanece en el paradigma de la ética de la justicia. Otro es el caso de Nel Noddings (1984/2003) quien sostiene que la condición y origen para una filosofía política es el hogar y no una entidad política más amplia. Si bien hay muchos hogares que no proporcionan cuidado, sin embargo, la orientación al cuidado surge en el hogar. Con un proyecto inspirado en Dewey propone, desde una perspectiva pragmatista, una noción de justicia definida en términos de preocupación cuando no se puede cuidar. Así, la justicia depende del preocuparse y éste del cuidado. No adherimos aquí a un pragmatismo pues consideramos que el mismo instrumentaliza la noción de cuidado.

3. Mientras algunas feministas intentan una teoría psicológica de la moralidad basada en la psicología de la mujer, Winnicott en *Este feminismo* (1986g[1964]/2007) intenta una explicación psicológica del feminismo. Lamentablemente, tal explicación no se da en los propios términos de su teoría de la maduración sino en términos de la teoría de la sexualidad freudiana: “Esta es una de las raíces del feminismo. No es mi culpa si el feminismo es mucho más que eso y si la lógica apoya gran parte de lo que dicen y hacen las feministas. Su base está en la creencia irracional generalizada, en las mujeres y también en los hombres, de que hay un pene femenino, y en la fijación especial de ciertas mujeres y hombres en el novel fálico, es decir, en la etapa anterior a aquella en que se alcanza la genitalidad plena” (Winnicott, 1986g[1964]/2007, p. 215).
4. Tronto (1987) señala que hay algunos problemas que las moralidades contextuales y, específicamente, una ética del cuidado, deben enfrentar. Una ética del cuidado requiere de más elaboración antes que las feministas puedan decidir si la adoptan como una teoría moral apropiada para el feminismo. El cuidado puede llegar a ser una justificación para cualquier conjunto de relaciones convencionales. Una defensa de una ética del cuidado necesita plantearse estas cuestiones: ¿cuáles son los límites apropiados de nuestro cuidado? Y más importante, ¿cuán lejos, pueden expandirse los límites del cuidado? Su legitimidad dependerá de la adecuación de la teoría social y política de la que es parte.
5. Duffy (2005) en este trabajo el autor analiza las consecuencias de dos formas de formular el empleo que consiste en cuidar con el objetivo de comprender las intersecciones de raza, género y desigualdad económica en el cuidado pago. Una de ellas es la que es conceptualizada tomando como modelo la crianza. El autor la considera limitada porque deja a trabajadores fuera y propone otra forma. Propone la estructura de “trabajo reproductor” que la considera más inclusive que la conceptualización basa en la crianza. La conceptualización que se basa en el modelo de crianza es relacional mientras que la estructura como reproductor incluye tanto lo relacional como lo no relacional. Esta segunda estructura se refiere a los empleos que mantienen y reproducen la fuerza de trabajo. Una aplicación empírica de ambos modelos en el mercado laboral muestra que el énfasis teórico en el modelo de la crianza privilegia la experiencia de la mujer blanca y excluye de ser tenido en cuenta un gran número trabajadores de salario muy bajo de las formas de conceptualizar el cuidado. En función de este objetivo estudia ambas conceptualizaciones. Mientras la formulación en términos de crianza enfatiza la naturaleza de la actividad como inherentemente relacional, la conceptualización como trabajo reproductor se focaliza en el rol del trabajo para mantener y reproducir la fuerza de trabajo. El supuesto de la centralidad del carácter relacional del cuidado, que es fundamento de la estructura como crianza, está ausente en las discusiones del trabajo reproductor. Algunas de las tareas de la reproducción social son relacionales, otras no, en este sentido se trata de una conceptualización que es menos dependiente de la conexión emocional. Nosotros tomamos aquí sólo la basada en la crianza.

A origem da moralidade em Freud e Winnicott

João Paulo F. Barretta

1. Introdução

Classicamente o campo de investigação a respeito da noção de dever, da consciência moral e de seus fundamentos pertence à filosofia, mas, recentemente, com o surgimento de inúmeras disciplinas científicas cada vez mais especializadas, esse campo, ainda que modificado com o objetivo de investigar a origem (e não o fundamento), passou a ser objeto da reflexão das ciências, entre elas da psicologia e da psicanálise. Nosso objetivo aqui será o de identificar como Freud e Winnicott concebem a origem da moralidade, ou melhor, quais as condições que permitem a um indivíduo humano se tornar um ser moral, isto é, submetido e julgado internamente por suas ações do ponto de vista de bom e mau. Faremos isso inicialmente com relação a Freud e, em seguida, com relação a Winnicott, para encerrarmos traçando algumas grandes linhas de diferenciação entre esses autores. Nosso objetivo final será o de tentar salientar a razão de ser dessas diferenças, que se deve a concepções distintas a respeito da natureza humana.

2. Origem e noção de moralidade em Freud

O primeiro ponto a salientar sobre a origem da moralidade segundo a teoria freudiana é que se trata de um tema pelo qual Freud se interessou desde cedo, conforme carta de Freud a Fliess de 1897, na qual ele informa que “um pressentimento me diz que muito em breve eu descobrirei a fonte da moralidade” (Masson, 1985, p. 252). E, ao explicitar a noção de *sagrado*, afirma:

> Sagrado é algo baseado no fato de que os seres humanos, em prol da comunidade maior, sacrificaram uma porção de sua liberdade sexual e de sua liberdade de participar de perversões sexuais. O horror ao incesto [...] é baseado no fato de que, como um resultado da vida sexual comunal [...] os membros da família permanecem juntos permanentemente e se tornam incapazes de se aproximar de estranhos. Portanto, incesto é antissocial – a civilização consiste de uma renúncia progressiva a isso. (Masson, 1985, p. 252)

Essas ideias aparecerão posteriormente em seus textos publicados, como em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (1905), em que diz que há uma “relação inversa entre a cultura e o livre desenvolvimento da sexualidade” (Freud, 1905/1996, p. 229) e em “Atos obsessivos e práticas religiosas” (1907/1996), no qual afirma que “a renúncia progressiva aos instintos constitucionais, [...] parece ser uma das bases do desenvolvimento da civilização humana. Uma parcela dessa repressão instintual é efetuada por suas religiões, ao exigirem do indivíduo que sacrifique à divindade seu prazer instintual” (Freud, 1907/1996, pp. 116-117).

O segundo ponto a ser destacado na concepção freudiana a respeito do tema aqui em questão é que a consciência moral e a culpa (a “má consciência”) são fenômenos psicológicos, que estão no psiquismo de cada indivíduo e, portanto, possuem uma origem ontogenética, mas que surgiram, em última instância, ao longo do desenvolvimento da espécie humana e de sua organização social. Este último ponto, a filogênese da consciência moral, foi objeto de uma construção freudiana que buscou retraçar os eventos históricos decisivos nesse processo de formação filogenética da consciência moral à luz de informações conhecidas quer pela investigação científica disponível (antropologia, biologia e arqueologia), quer pelas descobertas da própria psicanálise a respeito dos processos psíquicos inconscientes.

A genealogia freudiana da consciência moral consiste de três teses fundamentais. De Darwin, Freud obteve

> a hipótese de que os seres humanos originalmente viviam em pequenas hordas, cada uma das quais sob o governo despótico de um macho mais velho que se apropriava de todas as fêmeas e castigava ou se livrava dos machos mais novos, inclusive os filhos. (Freud, 1939/1996, p. 145)

De Atkinson, ele obteve “a ideia de que esse sistema patriarcal terminou por uma rebelião por parte dos filhos, que se reuniram em bando contra o pai, o derrotaram e o devoraram” (Freud, 1939/1996, p. 145). Por fim, baseado na teoria totêmica de R. Smith, Freud presumiu

> que, subsequentemente, a horda paterna cedeu lugar ao clã fraterno totêmico. A fim de poder viver em paz uns com os outros, os irmãos vitoriosos renunciaram às mulheres por cuja causa, afinal de contas, haviam matado o pai, e instituíram a exogamia. (Freud, 1939/1996, p. 145)

A exogamia se baseia na proibição do incesto, que seria, segundo Freud, a mais antiga proibição e o fundamento da vida em sociedade (Freud, 1939/1996, p. 134). Ou seja, é a morte do pai primevo e uma espécie de

contrato social (Freud, 1939/1996, p. 96-97) entre os filhos que cria o tabu do incesto e o impedimento da rivalidade violenta entre os irmãos e, com isso, a ordem social e a moralidade.[1]

Esse evento hipotético teria ocorrido incontáveis vezes durante um longo período de tempo, de tal modo que se tornaram elementos invariáveis na história de cada indivíduo. A tese aqui é a de que a história individual, o desenvolvimento ontogenético, recapitula em certa medida a história da espécie, o desenvolvimento filogenético. O que teria se passado com a espécie humana como um todo também se passaria com cada indivíduo isoladamente (Freud, 1939/1996, p. 134).

O que conecta a história da espécie com a história do indivíduo, nesse caso, é o complexo de Édipo, evento universal no qual os filhos desejam um dos genitores e rivalizam com o outro, assim como os irmãos da horda primitiva rivalizaram com o pai pelas mães e irmãs. E, apesar de não haver na história individual propriamente o assassinato e o banquete do pai, há a fantasia de morte ou afastamento e a sua introjeção no ego. E como naquele caso, em que o resultado final foi a proibição do incesto e, portanto, uma renúncia instintual sob a pressão da autoridade, também nas histórias dos indivíduos o resultado final é a formação, por uma identificação de uma parte do ego com os pais, de um superego (uma autoridade interna) que pressiona e impele a uma renúncia instintual por meio da proibição do incesto primariamente (Freud, 1940/1996, p. 219). Conforme a conhecida tese de Freud de que o “Superego é um herdeiro do complexo de Édipo” (Freud, 1940/1996, p. 219).

Trata-se de uma concepção metapsicológica da consciência moral como uma instância psíquica moral, censora, interna, que possuiria uma origem psicológica dada a partir do surgimento das primeiras relações objetais afetivamente relevantes no complexo de Édipo, ou melhor, da introjeção do(s) pai(s) morto(s) em fantasia por rivalidade com ele(s) em relação ao objeto interditado.

Até esse ponto, pode-se pensar que para Freud as exigências do superego reproduziriam as exigências morais dos pais externos. Contudo, esse não é o caso, por duas razões. Em primeiro lugar, porque o rigor do superego corresponderia à força da defesa utilizada contra a tentação do complexo de Édipo, de tal modo que, quanto maior o desejo edípico, maior a necessidade

de um superego rigoroso. Em segundo lugar, porque a descoberta do masoquismo primário na década de 1920 implica que uma parte da agressividade inerente a todo indivíduo é satisfeita, por intermédio do superego, contra o próprio ego, de tal modo que o superego não é apenas uma instância moral, que proíbe certos comportamentos e pensamentos perversos, mas que pode se comportar como um perverso sádico em relação ao ego. Em suma, os pais imaginários, introjetados, não correspondem aos pais reais, mas são deformados pela intensidade dos desejos eróticos e agressivos[2] do próprio indivíduo.

Isso parece suficiente para algumas conclusões gerais a respeito do tema da origem da moral na teoria freudiana. Segundo essa teoria, concebe-se:

1) a consciência moral em termos metapsicológicos, como uma instância psíquica;

2) a moral em termos de lei interna, que diz o que devo ou não devo fazer;

3) a origem dessa lei (interna) nos indivíduos como o resultado do complexo de Édipo, isto é, como resultado da introjeção de uma lei externa, a proibição do incesto e a ameaça de castração;

4) o próprio complexo de Édipo como uma recapitulação ontogenética do desenvolvimento filogenético;

5) a lei moral, por um lado, como um impedimento à liberdade sexual perversa polimorfa infantil e ao impulso agressivo, mas, por outro, como uma via indireta de satisfação dela, a noção de masoquismo primário;

6) portanto, a concepção de moral em Freud pressupõe a sua tese de que o psiquismo humano tende primariamente à satisfação pulsional, sem qualquer consideração por outros indivíduos, satisfação essa que deve ser barrada em relação aos objetos externos pela moral, como lei que interdita os impulsos sexuais e agressivos, e reconduzida contra o ego em uma satisfação indireta e parcial, que se manifesta na forma de um sentimento crônico de culpa, o que satisfaz indiretamente parte do masoquismo primário de cada indivíduo.

Este último ponto é fundamental, uma vez que é essa concepção de base a respeito do psiquismo humano a tese de que ele funciona segundo o modelo do arco reflexo, da busca cega da satisfação pulsional, que será

abandonada por Winnicott e que permitirá a ele, entre outras coisas, desenvolver uma concepção bastante distinta a respeito da origem da moralidade.

3. A origem da moralidade em Winnicott

Como se sabe, Winnicott introduz algumas mudanças fundamentais na teoria psicanalítica, das quais gostaria de destacar três: a tese de que um *id* sem um *ego* não tem sentido, isto é, a tese da primazia do desenvolvimento emocional sobre o desenvolvimento libidinal; a tese de que o desenvolvimento emocional depende, para ocorrer, de um ambiente suficientemente bom; a tese de que a relação com o ambiente varia conforme o estágio de desenvolvimento, indo de uma unidade indivíduo-ambiente para o estabelecimento de uma unidade pessoal e de relacionamentos amorosos e agressivos com objetos externos, e seguindo adiante até o desenvolvimento da capacidade de cuidar de outros e mesmo de morrer. Essas mudanças são decisivas para se compreenderem todas as contribuições de Winnicott nos mais diversos temas da psicanálise e, portanto, também no tocante ao tema da moralidade.

O primeiro ponto a se destacar na abordagem winnicottiana da origem da moralidade diz respeito ao fato de que ele não apenas se interessa pela origem do superego como instância psíquica interna capaz de agir como a consciência moral de uma pessoa, mas também pela origem de um *superego pessoal*.

A tese, portanto, é a da existência de dois tipos de *superego*: um pessoal e verdadeiro e outro não pessoal e falso. A consequência em termos de moralidade dessa tese é a de que pode haver uma moralidade verdadeira e outra falsa. A diferença entre ambas consiste em que a primeira (verdadeira) é aquela que surge a partir da própria criança e de seu contato (instintivo) com o ambiente; a segunda (falsa) é aquela introjetada de fora para dentro da criança. Ou seja, “a educação moral se segue naturalmente à chegada da moralidade na criança pelos processos de desenvolvimento natural que é favorecido pelo cuidado adequado” (Winnicott, 1963d/1983, p. 94).

Isso não significa, por sua vez, deixar a criança desenvolver sozinha seu código moral, uma vez que a moralidade pessoal do lactente tem

> [...] uma característica ferrenha, crua e incapacitante. O código moral adulto se torna necessário porque humaniza o que na criança é desumano. A criança sofre com o receio da retaliação. A criança pode morder durante uma experiência excitante de relacionamento com um objeto bom, com o que o objeto passa a ser sentido como algo que morde. A criança tem prazer em uma orgia excretória em que o mundo se enche de água que afoga, e sujeira que pode soterrá-la. Estes crus receios se tornam humanizados principalmente pelas experiências da criança com seus pais, que desaprovam e ficam brabos, mas não mordem, afogam ou queimam a criança como retaliação ligada exatamente ao impulso ou à fantasia da criança. (Winnicott, 1963d/1983, p. 95)

Não se trata, portanto, de deixar a criança desenvolver, por si só, um código moral, que seria ferrenho e baseado na Lei de Talião, de modo que as contribuições da moral familiar, da religião familiar etc., são bem-vindas, mas desde que sejam apresentadas (pela via do exemplo, principalmente) no momento em que a criança começa a desenvolver uma moralidade por si mesma. É por essa tese da diferença entre uma moralidade pessoal e outra impessoal que Winnicott diz que a maior imoralidade para o lactente seria "se submeter, às custas de seu modo pessoal de viver" (Winnicott, 1963d/1983, p. 95).

Nesse processo de desenvolvimento de uma moralidade própria, ocorrem algumas experiências centrais na relação com o ambiente que permitirão o surgimento do sentido de responsabilidade. Segundo Winnicott, em algum momento, entre o segundo semestre e o terceiro ano de vida, a criança, que recebeu todos os cuidados ambientais anteriores adequados e, desse modo, conseguiu se desenvolver normalmente em termos emocionais, está agora se havendo com o tema da sua própria destrutividade, que faz parte de sua natureza. A dificuldade e a conquista envolvidas nessa etapa de seu desenvolvimento consistem em integrar a ideia de destruir a mãe (objeto) que é, ao mesmo tempo, a mãe ambiente, que é amada e que cuida da criança, o que equivale a aceitar a *ambivalência*. A ansiedade dominante nos primeiros momentos dessas experiências é a da culpa. Contudo, a criança, em função dessa ambivalência, não apenas ataca a mãe, como também, se tiver tempo e se o ambiente sobreviver e aceitar, fará um gesto reparador. Isso implica uma "bondade" originária, uma ânsia de reparar os estragos que possa ter eventualmente cometido.

Dito de outro modo, segundo Winnicott, não é preciso dizer a uma criança que não é correto isso ou aquilo, uma vez que ela, de certo modo, porque se importa com a mãe que cuida dela, sabe disso. Não é preciso introduzir uma lei externa: "Você deve reparar os estragos que cometer!",

“Não pode agredir a mãe”, porque a criança de si mesma, não de fora, tem esse ímpeto e se dá conta de ter agido erradamente. Isto é, a culpa não vem da lei externa, mas da capacidade de se importar com a mãe. Acontece que esse ímpeto inicial de toda criança pode ser perdido se a mãe objeto não for capaz de sobreviver ao impulso destrutivo ou se a mãe ambiente não for capaz de aceitar o gesto reparador ou se alterar em seus cuidados. Nesse caso, sobrevém a culpa pela perda da mãe amada e da qual depende, e eventualmente outras defesas, como a defesa maníaca, que tem como consequência uma incapacidade de estar concernido pelos outros. Note-se que a culpa não sobrevém, na teoria winnicottiana, pura e simplesmente da satisfação pulsional, ou de uma lei externa ou interna, mas da impossibilidade, por falha ambiental, de a criança poder reparar o dano causado ao objeto amado.[3]

A moralidade da criança se origina dela mesma, nos casos de uma maternagem bem-sucedida, e não vem pela interdição da agressividade ou do incesto, mas pela aceitação da agressividade em um horizonte pré-edípico. Em suma, para se poder impedir que a criança maior seja agressiva, é necessário, primeiro, aceitar que ela tenha agressividade, porque um impulso (erótico ou agressivo) sem um ego para ter a experiência dele não faz sentido.

Caso isso não ocorra, a simples obediência da criança ao código moral externo não pode ser identificada com o surgimento de um indivíduo moral saudável. Pode ser antes uma moralidade falsa, à qual o indivíduo tem de se adaptar, de maneira mais ou menos rígida e que implica um ideal patológico. Essa falsa moralidade não deve ser confundida com uma certa impostura ou um “si-mesmo falso normal”, capaz de uma atitude social “Polida e baseada em boas maneiras”, assegurando ao indivíduo um lugar na sociedade “que nunca pode ser atingido ou mantido pelo verdadeiro si-mesmo sozinho” (Winnicott, 1965m[1960]/1983, p. 131). Com isso, na vida adulta, para Winnicott, “o acento não cai mais sobre o código moral” externo, herdado da tradição, mas sobre “algo mais positivo, o conjunto de aquisições culturais do homem”.

Uma das consequências dessa concepção winnicottiana a respeito do surgimento da moralidade é que, em vez de insistir na “educação moral”, isto é, na apresentação e introjeção de leis morais externas, devemos

propiciar à criança mais crescida “a oportunidade de ser criativa, que a prática das artes e a prática do viver oferece a todos aqueles que não copiam e não se submetem, mas desenvolvem genuinamente uma forma de autoexpressão” (Winnicott, 1963d/1983, p. 98).

Esta exposição a respeito das teses de Winnicott sobre a moralidade ainda está incompleta por dois lados: do lado da origem mais precoce da moralidade, a partir da ilusão de onipotência, e do lado da relação da moralidade com a solidão essencial. Antes mesmo da integração da instintualidade, que irá gerar o código moral pessoal da criança, há, segundo Winnicott, uma noção prévia de bom e mau dada no contato com os cuidados maternos no estágio de dependência absoluta. Nesse ponto, “bom” são os cuidados maternos adaptados às necessidades do bebê e “mau” é a falha nesses cuidados; mas, como o ambiente não é algo externo, temos aqui o surgimento da bondade originária do bebê a partir dos cuidados maternos.

Por outro lado, na medida em que existir implica a ilusão de ter criado o mundo que se dá com o contato originário com a mãe ambiente, ilusão essa que surge com o contato e, portanto, se dá sobre um fundo de não contato, de solidão essencial, então, existir implica uma primeira impostura, em um autoengano, em uma ilusão, na qual acreditamos e devemos acreditar, mas sem negar a vida (como *minha* vida) como uma ilusão. Não negar a vida como uma ilusão implica liberdade e espontaneidade de criar e contribuir, implica que podemos ir além das regras morais e contribuir com a sociedade em que vivemos. Só pode ser criativo e contribuir quem aceita a vida como uma ilusão, quem não nega a solidão essencial.

Em suma, parece possível extrair de Winnicott a tese de que só é necessário um código moral que limite meus impulsos se eu não tiver desenvolvido, por falha ambiental, uma moralidade pessoal que pressupõe uma noção originária de bom advinda dos cuidados ambientais que são o mesmo, no início, que o si-mesmo do bebê. Ao mesmo tempo, a moralidade pessoal não é rígida e dá espaço para uma vida criativa, espontânea, que só é possível de ser alcançada se se entende a vida como algo pessoal, ou, nos termos de Winnicott, como uma ilusão, isto é, que não nega o não-ser (solidão essencial). Note-se que a vida como ilusão não implica uma liberdade para se fazer o que se quiser, liberar os instintos eróticos ou

agressivos (perversões), mas para construir e contribuir, ir além do que foi herdado, tornando o que me foi transmitido pelas gerações anteriores pessoal e, portanto, algo sobre o qual posso criar. A vida concebida como uma mera satisfação de instintos é uma vida isolada e retraída do contato humano; é, portanto, uma vida patológica que não pode conhecer a bondade originária que surge do cuidado materno.

4. Considerações finais

Na base, no fundamento das diferentes concepções a respeito da moralidade em Freud e Winnicott, estão as diferentes concepções a respeito da natureza humana. Em Freud, o ponto de partida de suas reflexões é a concepção do psiquismo como um aparelho que recebe, transforma e elimina excitações e estímulos, um aparelho que se vê compelido a satisfazer suas pulsões (eróticas e agressivas), uma concepção que parece poder ser derivada da concepção biológica de ser vivo como uma *substância irritável* (Barretta, 2006). Se o ego surge do id e o id é biológico, e, portanto, por definição amoral, a moralidade só pode vir de fora. Em Winnicott, o ponto de partida de suas reflexões é a concepção do psiquismo como bifurcado entre o contato e a solidão essencial, capaz de criar a ilusão de contato e integrar, com base nela, o espaço, o tempo, o corpo, os instintos etc., um psiquismo essencialmente criativo e integrador, em sua face voltada para o contato, e isolado e inacessível, em sua face voltada para a solidão essencial. Sua concepção fundamental de base parece ser a de que a vida[4] é um sonho, e não uma luta pela satisfação pulsional; mas não é um delírio que cria uma realidade que não existe, é um sonho que cria algo que já existe, tornando-o pessoal e passível de ser superado.

Algumas consequências dessas diferentes concepções de moralidade são:

1) na medida em que para Freud a moral deve ser enxertada de fora na criança, a imposição de um código, de uma lei, de um ideal que barra o processo primário de satisfação pulsional é necessária. Em Winnicott, na medida em que a educação moral valoriza a “chegada da moralidade na criança pelo desenvolvimento natural que é favorecido pelo cuidado adequado” (Winnicott, 1963d/1983, p. 94), o mais importante seria a

provisão de um *exemplo* de vida que, diz Winnicott aos pais, “não seja melhor do que vocês realmente são, que não seja desonesto, mas que seja toleravelmente decente” (Winnicott, 1963d/1983, p. 94);

2) na medida em que para Freud não há a diferença entre moral pessoal e impessoal, ele tem de defender que o comportamento virtuoso é aquele que obedece às leis morais, aos tabus do incesto e parricídio em última instância, ao passo que para Winnicott o decisivo não é a obediência à lei, mas ser capaz de uma certa impostura criativa, que permita à criança ter uma abordagem pessoal da tradição herdada e de ir além dela, sem um apego rígido ao passado;[5]

3) na medida em que para Freud a civilização humana surge por meio de uma proibição de desejos incestuosos e parricidas que, todavia, perduram no inconsciente e que se voltam contra o próprio indivíduo, a vida civilizada implica um sentimento crônico de culpa (Freud, 1930/1996, p. 74). Em Winnicott, por outro lado, a culpa não é o resultado necessário da impossibilidade de se satisfazerem os impulsos ou de se terem fantasias, mas resultado da impossibilidade, por falha ambiental, de se suportarem impulsos ou fantasias de modo que o indivíduo não tenha tempo de reparar criativamente os estragos por ele cometidos. Assim, para Winnicott, a vida civilizada não necessariamente implica culpa, mas sim oportunidade de ser criativo e de contribuir, de ser responsável, e não culpado.[6]

Referências

Barretta, J. P. (2006). A irritabilidade (*Reizbarkeit*) como característica distintiva do aparelho psíquico de Freud. *Natureza humana*, 8 (Especial 2), 141-154.

Freud, S. (1996). Atos obsessivos e práticas religiosas. *Obras completas da Standard Edition* (Vol. 9, pp. 107-129). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1907)

Freud, S. (1996). Esboço de psicanálise. *Obras completas da Standard Edition* (Vol. 23, pp. 153-221). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1940)

Freud, S. (1996). O mal-estar na civilização. *Obras completas da Standard Edition* (Vol. 21, pp. 67-148). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1930)

Freud, S. (1996). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. *Obras completas da Standard Edition* (Vol. 23, pp. 15-150). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1939)

Freud, S. (1996). Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. *Obras completas da Standard Edition* (Vol. 7, pp. 119-228). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1905)

Masson, J. M. (1985). *The Complete Letters of Sigmund Freud to Wilhem Fliess 1887-1904*. Harvard: The Belknap Press of Harvard University Press.

Winnicott, D. W. (1983). *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 1965b)

Winnicott, D. W. (1983). A distorção do ego em termos de falso e verdadeiro *self*. In D. W. Winnicott (1983/1965b). *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 1965m[1960])

Winnicott, D. W. (1983). Moral e educação. In D. W. Winnicott (1983/1965b). *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artmed. (Trabalho original publicado em 1963d)

1. O surgimento da ordem social e da moralidade coincide com o surgimento da forma mais primitiva de religião e organização social, o totemismo. Segundo Freud, a atitude emocional (ambivalente) dos irmãos em relação ao pai teria sido deslocada para um animal específico, o totem. A respeito disso, Freud diz: “A fim de poder viver em paz uns com os outros, os irmãos vitoriosos renunciaram às mulheres por cuja causa, afinal de contas, haviam matado o pai, e instituíram a exogamia. O poder dos pais foi rompido e as famílias se organizaram em matriarcado. A atitude emocional ambivalente dos filhos para com o pai permaneceu em vigor durante a totalidade do seu desenvolvimento posterior. Um animal específico foi colocado no lugar do pai, como totem. Era encarado como ancestral e espírito protetor, e não podia ser ferido ou morto. Uma vez por ano, toda a comunidade masculina se reunia numa refeição cerimonial, em que o animal totêmico (adorado em todas as outras ocasiões) era despedaçado e devorado em comum. Ninguém podia ausentar-se dessa refeição: ela era a repetição cerimonial da morte do pai, com a qual a ordem social, as leis morais e a religião haviam iniciado. [...] Até o dia de hoje, atenho-me firmemente a essa construção” (Freud, 1939/1996, p. 145).
2. Ademais, essa instância assim caracterizada não apenas repreende o ego pelas coisas que pensa ou faz, mas também por aquelas coisas que não se permitem pensar, as fantasias inconscientes eróticas (e masoquistas) infantis que não são integradas na personalidade de uma pessoa e que constituem o que Freud chamou de seu Id (*Es*), e isso na medida em que o superego tem ramificações inconscientes e “sabe” o que se passa no id, de tal modo que acusa o ego por coisas que ele desconhece e que se sacrifica para manter longe de si. O resultado dessa situação é o que Freud chamou de um sentimento inconsciente de culpa, onipresente na vida civilizada e ainda mais entre neuróticos.
3. Como diz Winnicott: “Este é um estágio essencial no desenvolvimento da criança e que não tem nada que ver com educação moral, exceto pelo fato de que, se esse estágio for bem elaborado, a solução pessoal da própria criança para o problema da destruição do que é amado resulta na necessidade da criança de trabalhar ou adquirir habilidades. [...] Mas a necessidade é que é o fator essencial, e esta se origina do estabelecimento, dentro do *self* da criança, da capacidade de tolerar o sentimento de culpa suscitado por seus impulsos e ideias destrutivas, de tolerar se sentir responsável, por se ter tornado confiante em seus impulsos de reparação e oportunidades de contribuição” (Winnicott, 1963d/1983, p. 97).
4. Note-se que Winnicott distingue psique e mente. A primeira é responsável pela elaboração imaginativa, um processo fundamentalmente integrador e criativo; a segunda é analítica e instrumental. A primeira pode ser entendida como vida, mas não no sentido aristotélico daquilo (substância) que anima (em ato) os corpos (potencialmente) vivos. Winnicott parece concebê-la mais como uma função integrativa e criativa que torna o que é (objetivamente) real, pessoal.
5. A consequência, em termos profiláticos dessa concepção a respeito da gênese da moralidade, é que “temos de lhes [aos adolescentes] propiciar, na primeira infância, na meninice e na adolescência, no lar e na escola, o ambiente favorável em que cada indivíduo possa desenvolver sua capacidade

moral própria, desenvolver um superego que evoluiu naturalmente dos elementos da crueza do superego do lactente, descobrir seu próprio modo de utilizar ou não o código moral e o acervo da cultura geral de sua época" (Winnicott, 1963d/1983, p. 98).

6. Winnicott diz isso da seguinte forma: "Devemos propiciar à criança mais crescida a oportunidade de ser criativa, que a prática das artes e a prática do viver oferecem a todos aqueles que não copiam e não se submetem, mas desenvolvem genuinamente uma forma de autoexpressão" (Winnicott, 1963d/1983, p. 98).

A universalização da falta: o risco normativo da psicanálise lacaniana

Richard Theisen Simanke

1. Introdução

O argumento freudiano, em sua crítica das concepções médicas da sexualidade que lhe eram contemporâneas, pode ser entendido no sentido de que reduzir a sexualidade à reprodução sequer consista em uma definição insuficiente da mesma. Essa restrição excessiva sugeriria não se tratar de uma definição propriamente dita, mas, antes, de uma norma sexual travestida de definição – uma prescrição daquilo que é aceitável como conduta sexual em um certo contexto sócio-histórico, e não uma descrição daquilo em que a sexualidade consiste. A crítica desenvolvida por Freud no primeiro dos "Três ensaios" pode, assim, ser reconstruída como um esforço de separar, no tratamento da sexualidade, as questões de fato (o que a sexualidade é) das questões normativas que se imiscuem em sua investigação (o que a sexualidade deve ser). Evidência disto é que o principal argumento da psicopatologia da época para considerar as perversões como sexuais, muito embora elas se afastassem por definição da meta reprodutiva, é que estaríamos aí diante de formas anormais da sexualidade (em geral, constitucionalmente anormais: taras hereditárias etc.).

Pode-se duvidar, no entanto, de que Freud tenha obtido pleno êxito em expurgar completamente sua concepção da sexualidade de considerações de ordem normativa. Embora tenha demolido peça por peça a norma reprodutiva, ele tende, na análise diferencial da sexualidade feminina e masculina, a tomar a segunda como um parâmetro para a consideração da primeira. Ao tratar da sexualidade feminina, Freud claramente hesita entre um discurso sobre a diferença e um discurso sobre a falta. Na medida em que este último predomine, ele estaria assumindo a sexualidade masculina como norma para a abordagem da feminina, de tal maneira que uma mulher seria sempre um homem menos alguma coisa (o falo, em todas as suas dimensões, simbólicas, imaginárias etc.).

A universalização desse discurso sobre a falta na psicanálise lacaniana tendeu a agravar e generalizar esse problema, que Lacan tentou solucionar quer procurando dissolver a diferença entre questões normativas e questões de fato (ao propor, por exemplo, uma “ética do real”), quer atribuindo à mulher a possibilidade de um gozo não fálico e, com isso, a possibilidade de uma feminilidade não histérica.

Trata-se, aqui, portanto, de analisar a proposta lacaniana da psicanálise como um discurso ético não normativo, sua reflexão tardia sobre a sexualidade feminina e o tratamento de algumas outras noções centrais em sua teoria (o conceito de Nome-do-Pai, por exemplo) como expressão de certo desconforto com o risco normativo trazido por tomadas de posição teóricas que são rigorosamente inaugurais em sua psicanálise. Procura-se, ainda, analisar comparativa e diferencialmente a posição freudiana e lacaniana a propósito dessas questões, ponderando seu alcance e seus limites.

2. Norma e conceito na crítica freudiana da sexualidade

Freud foi confrontado com a necessidade de teorizar mais intensivamente sobre a sexualidade desde o momento em que renunciou à assim chamada “teoria de sedução”. Com efeito, a constatação de que as cenas de sedução não são lembranças de acontecimentos objetiva e passivamente vividos na infância – mas, antes, fantasias sexuais infantis – requer o abandono da ideia de que a infância seja uma etapa “pré-sexual” do desenvolvimento. Contudo, o reconhecimento da sexualidade infantil, por sua vez, requer uma ampla redefinição do próprio conceito de sexualidade. Enquanto sustentou a teoria da sedução, a noção de sexualidade como algo que surge na puberdade e está relacionado direta ou indiretamente à função biológica da reprodução era suficiente para Freud. Na verdade, era imprescindível, pois apenas isso explicava o caráter traumático de recordações sexuais infantis quanto reativadas após a puberdade. Não é surpreendente, portanto, que, após o abandono dessa teoria, Freud muito rapidamente tenha começado a trabalhar com a hipótese de uma sexualidade infantil e com a ideia de uma relativa independência da sexualidade no tocante à reprodução. Assim, já em 1898, ele afirmava que:

> A verdadeira etiologia das psiconeuroses deve ser encontrada nas experiências infantis e, mais uma vez – e exclusivamente – em impressões relacionadas com a vida sexual. Equivocamo-nos em ignorar inteiramente a vida sexual das crianças; na minha experiência, as crianças são capazes de todas as atividades sexuais psíquicas e, também, muitas somáticas. Assim como o aparelho sexual humano total não está restrito aos genitais externos e às duas glândulas reprodutivas, a vida sexual humana não começa apenas com a puberdade, como uma inspeção superficial pode fazer parecer. Não obstante, é verdade que a organização e a evolução da espécie humana se esforça por evitar qualquer grau mais elevado de atividade sexual durante a infância. (Freud, 1905a/1975, p. 280)

Contudo, a crítica sistemática do conceito de sexualidade, imprescindível para tornar inteligível a possibilidade dessa sexualidade infantil, só seria plenamente desenvolvida dos “Três ensaios” (Freud, 1905b/1975) e constantemente retomada e reafirmada depois disso. Ali, como se sabe, sobretudo no primeiro ensaio, Freud recorre às evidências fornecidas pela consideração das chamadas perversões sexuais para sustentar essa crítica da sexualidade como algo fundamentalmente vinculado à reprodução. O essencial de seu argumento é que essas inúmeras formas “patológicas” de manifestação da sexualidade, fartamente descritas e classificadas na literatura médica da época, possuem como único traço comum em sua imensa variedade justamente a desconsideração de qualquer meta reprodutiva. Não obstante, isso jamais representou obstáculo para a identificação do caráter sexual dessas práticas ditas perversas. Isso por si só deveria ser suficiente, segundo Freud, para, pelo menos, limitar a significação reprodutiva do conceito de sexualidade, mesmo que uma formulação positiva de tal conceito ainda estivesse por ser alcançada:

> Vocês não devem esquecer que, no momento, não possuímos nenhum critério geralmente reconhecido para a natureza sexual de um processo, a não ser, mais uma vez, uma conexão com a função reprodutiva, que temos que rejeitar como sendo muito limitado. [...] as perversões sexuais dos adultos são algo tangível e não ambíguo. Como já se revela no nome pelo qual são universalmente conhecidas, elas são inquestionavelmente sexuais. Quer elas sejam descritas como indicações de degeneração ou de qualquer outra maneira, ninguém teve ainda coragem de classificá-las como qualquer outra coisa a não ser fenômenos da vida sexual. Apenas por causa delas, estamos justificados em afirmar que a sexualidade e a reprodução não coincidem, pois é óbvio que todas elas renegam a finalidade da reprodução. (Freud, 1917b/1975, p. 320)

Pode-se dizer que o que Freud detecta em sua crítica é uma inconsistência interna na definição do conceito de sexualidade com que opera a medicina de sua época. Em outros termos, haveria um descompasso entre a intensão e a extensão do conceito: o significado que lhe é atribuído não corresponde ao campo de objetos e fenômenos ao qual ele é aplicado,

caso contrário, seria preciso reconhecer que as perversões não podem ser, por definição, sexuais, uma vez que consistem em práticas que inviabilizam o cumprimento da meta reprodutiva.

No entanto, o exame das perversões sexuais não cumpre apenas essa função negativa e crítica na argumentação freudiana. Nas entrelinhas dessa crítica, Freud procura extrair os elementos que permitiriam uma definição positiva da sexualidade, ainda que esta permaneça em grande medida implícita em sua teoria. É assim que se deve entender o esboço de uma "classificação" das perversões que Freud elabora no primeiro dos "Três ensaios" – e não, é claro, com alguma espécie de tímida contribuição à já vasta nosografia das psicopatias sexuais. Ele propõe agrupar as perversões em desvios quanto à meta sexual normal (a união genital ou coito) e desvios quanto ao objeto sexual normal (o objeto heterossexual, adulto ou reprodutivamente capaz). Essa proposta, por um lado, chama a atenção para a extrema limitação do conceito de sexualidade como reprodução: ao definir de forma assim restritiva a meta e o objeto da sexualidade, esse conceito implica deixar de fora não apenas as perversões (universalmente reconhecidas e condenadas como sexuais), mas também as práticas corriqueiras e, em princípio, não patológicas do prazer preliminar (*Vorlust*), isto é, as carícias, beijos e outras ações que preparam mesmo um casal heterossexual para a realização do coito. Entretanto, por outro lado, essa classificação esboçada por Freud coloca em primeiro plano as noções de meta e de objeto como elementos centrais de uma definição de sexualidade. Se o conceito de sexualidade como reprodução os restringe excessivamente (ao coito e ao objeto adequado ao coito para fins de fecundação), é preciso então se perguntar até onde é necessário ampliar seu alcance.

Do lado do objeto, parece ser difícil encontrar qualquer limite para a sua variação, uma vez rompida a restrição do objeto reprodutivamente adequado. A fenomenologia clínica das perversões revela que o objeto pode ser do mesmo sexo, pode ser um animal ou um cadáver e, no fetichismo mais extremo, pode ser virtualmente qualquer coisa: um objeto inanimado ou, mesmo, inexistente (no caso apresentado por Freud em 1927 para ilustrar sua análise do fetichismo, o fetiche em questão era um "brilho no nariz" alucinatório ou quase alucinatório). Ora, dizer que a sexualidade pode ter virtualmente qualquer objeto equivale a dizer que ela, enquanto tal,

não tem objeto, no sentido de que não pode ser definida ou ter o seu limite traçado pela referência a certo tipo de objetos. Essa consequência da consideração das perversões é formalizada metapsicologicamente pela caracterização do objeto da pulsão como indefinidamente variável (Freud, 1915/1975). Ainda nos “Três ensaios”, ela é assumida pela caracterização da sexualidade infantil – a matriz originária da sexualidade – como autoerótica, isto é, como prescindindo do objeto para alcançar a satisfação. Em uma palavra, uma vez que a sexualidade é, em si mesma, autoerótica, que ela pode ter, em princípio, qualquer objeto, e este só surge como um resultado mais ou menos tardio do seu desenvolvimento.

No tocante à meta, as perversões revelaram, igualmente, que, mesmo na presença de um objeto adequado à reprodução (um ser humano adulto, do sexo oposto etc.), a sexualidade pode buscar metas totalmente afastadas da união genital ou coito: os exemplos paradigmáticos de Freud são os pares voyeurismo/exibicionismo e sadismo/masoquismo, em que a união genital é substituída pelas ações de ver e ser visto pelo objeto ou de infligir-lhe ou sofrer dor. No entanto, embora a reprodução não esteja necessariamente possibilitada como meta, tal como ocorre com o coito, há sempre alguma espécie de prazer corporal envolvido no ato sexual. A meta que se pode, então, universalmente atribuir à sexualidade é a busca de um prazer corporal desvinculado de qualquer consideração pelas demais funções biológicas desempenhadas pelas partes do corpo envolvidas (seja ela a reprodução ou qualquer outra). Essa definição da meta sexual evidencia ainda o nexo com as perversões, a partir de cuja consideração ela pôde ser enunciada. A sexualidade infantil e a sexualidade como um todo resultarão daí definidas como originariamente perversas:

> Tampouco me queixo se vocês acharem o parentesco entre a atividade sexual infantil e as perversões sexuais algo muito surpreendente. Mas é, de fato, autoevidente que, se uma criança tem uma vida sexual, ela, com certeza, será de tipo perverso; pois, exceto por algumas sugestões obscuras, a criança carece daquilo que faz da sexualidade uma função reprodutiva. Por outro lado, o abandono da função reprodutiva é o traço comum de todas as perversões. Nós efetivamente descrevemos uma atividade sexual como perversa se ela abdicou da meta da reprodução e busca a obtenção de prazer como uma meta independente da mesma. Então, como vocês verão, o ponto de ruptura e de virada no desenvolvimento da vida sexual está em ela tornar-se subordinada aos propósitos da reprodução. A tudo que acontece antes dessa reviravolta e, igualmente, que a desconsidera e visa somente à obtenção de prazer é dado o nome pejorativo de “perverso” e, como tal, é proscrito. (Freud, 1917a/1975, p. 316)

Da mesma forma como a tese do autoerotismo originário da sexualidade resultou da ampliação do conceito do objeto sexual, a outra característica principal que Freud atribuiu à sexualidade infantil – seu polimorfismo, isto é, o fato de as diversas zonas erógenas buscarem atingir suas metas independentemente umas das outras – deriva também dessa ampliação da noção mesma da meta sexual. Assim como o autoerotismo, essa característica é pensada como uma propriedade originária da sexualidade como um todo. O prazer de órgão (*Organlust*) atribuído à sexualidade infantil pode ser assim entendido como uma característica geral da sexualidade quando descrito no plano exclusivamente pulsional, no qual, justamente, não se pode esperar encontrar a especificação do objeto.

Até aqui, a redefinição freudiana do conceito de sexualidade parece consistir simplesmente em uma ampliação de sua significação e, consequentemente, de seu campo de aplicação. Contudo, quando se considera retrospectivamente seu ponto de partida, pode-se interpretar diferentemente o sentido daquele conceito de sexualidade como restrita à reprodução, de cuja crítica Freud partiu. De fato, contrastar aquela formulação com a que Freud propõe em substituição faz ressaltar a sua extrema insuficiência, isto é, o fato de que ela deixa de fora quase tudo o que efetivamente ocorre no campo da sexualidade. No limite, pode-se dizer que tamanho descompasso é um indício de que sequer se tratava de um efetivo conceito de sexualidade – fosse bom ou ruim –, mas de uma norma sexual apresentada pela medicina como se fosse uma definição. Em outras palavras, a crítica freudiana da sexualidade pode ser reconstruída como implicando que identificar sexualidade e reprodução não é, de forma alguma, uma descrição daquilo que a sexualidade é, e sim uma prescrição daquilo que a sexualidade deveria ser – daquilo que seria aceitável como prática sexual dentro de certo contexto histórico-social, com a sua moralidade específica, seus valores, e assim por diante. A própria ideia de perversão (*Abirrung*), em cujo contexto essa reflexão foi conduzida, implica a ideia de desvio em relação a um padrão estabelecido. De fato, a única justificativa que poderia ser – e era – fornecida para considerar as perversões como sexuais e, ainda assim, sustentar a equiparação entre sexualidade e reprodução era que, nesses casos, tratava-se de uma sexualidade anormal – em geral, patológica e constitucionalmente anormal,

resultando de alguma espécie de tara hereditária etc. Em contraste, a posição de Freud foi a de recusar essa desqualificação e incluir as práticas perversas em uma concepção geral da sexualidade:

> [...] que atitude devemos adotar para com essas formas não usuais de satisfação sexual? [...] Se [...] argumentarmos que não precisamos deixar nossas concepções sobre a vida sexual serem desencaminhadas por elas, por serem todas aberrações e desvios da pulsão sexual, uma resposta séria é requerida. A não ser que possamos compreender essas formas patológicas de sexualidade e coordená-las com a vida sexual normal, não podemos tampouco compreender a sexualidade normal. Em suma, resta-nos a tarefa inevitável de fornecer uma explicação teórica completa de como essas perversões podem ocorrer e de sua conexão com o que é descrito como sexualidade normal. (Freud, 1917a/1975, pp. 306-307)

Tratar-se-ia para Freud, portanto, não tanto de substituir um conceito ruim de sexualidade por um conceito melhor, mas antes de substituir uma norma sexual que se passava por conceito por uma definição daquilo em que a sexualidade efetivamente consiste. Sua posição tampouco pode ser descrita como programaticamente libertária, como já foi interpretada por alguns (Foucault, por exemplo), apenas para decepcionarem-se depois com as supostas recaídas normalizantes de Freud. Não se tratava para Freud de propor a substituição de uma norma repressiva por outra norma, mais flexível ou permissiva, mas sim de retirar a consideração da sexualidade de uma perspectiva normativa, fosse ela qual fosse, e colocá-la em um registro científico que, a seu ver, deve operar com definições descritivas, e não com prescrições: “Mas para a ciência isso não basta. Por meio de investigações cuidadosas [...], chegamos a conhecer grupos de indivíduos cuja ‘vida sexual’ se desvia, da maneira mais surpreendente, da figura usual da média” (Freud, 1917a/1975, p. 304).

No entanto, se Freud aparentemente teve sucesso na desconstrução e no questionamento da norma reprodutiva da sexualidade, isso não quer dizer que ele tenha sido igualmente bem-sucedido em expurgar sua concepção da sexualidade de toda e qualquer consideração de ordem normativa. De fato, como diversos de seus críticos já apontaram, a teoria freudiana tende a tomar a sexualidade masculina como um modelo a partir do qual pensar a sexualidade feminina. Como resultado, esta última aparece definida como uma variação da primeira ou como uma versão imperfeita da primeira. A forma principal como isso se manifesta na teoria está na centralidade concedida ao falo – conceito que designa o conjunto dos efeitos simbólicos ou imaginários do órgão sexual masculino na economia psíquica tanto do

homem quanto da mulher –, no desenvolvimento da teoria do complexo de castração e do complexo de Édipo, que complementam a visão freudiana da sexualidade nos anos posteriores à primeira publicação dos “Três ensaios”. Isso teria resultado, entre outras coisas, equiparações infelizes, por parte de Freud, entre feminilidade e passividade, generalizando injustificadamente uma característica contingente à posição da mulher na sociedade ocidental em um certo momento da sua história. Dessa atitude proviriam ainda formulações ainda mais questionáveis, como a malfadada “inveja do pênis”, que não apenas coloca as características da sexualidade feminina na dependência de certa definição da sexualidade masculina, como ainda eleva esta última à condição de ideal inalcançável para a realização sexual da mulher, que estaria assim condenada a esforços inúteis de compensar a sua “deficiência”, quer sob a forma neurótica da histeria, quer mediante a satisfação substitutiva socialmente aceita da decepção fálica em que consistiria a maternidade.

Gabbi Jr. (2005) interpreta nesses termos a concepção da feminilidade pressuposta na análise freudiana do caso Dora. A dificuldade de reconhecer e atribuir o devido peso à escolha de objeto homossexual da paciente não teria, segundo ele, resultado tão somente de um ponto cego transferencial de Freud, como este mesmo admitiu, mas, sobretudo, da impossibilidade teórica de conceber a feminilidade fora do modelo da castração. Segundo essa visão, a posição feminina seria obtida por subtração relativamente à posição masculina – *grosso modo*, uma mulher seria um homem privado do falo. Daí a centralidade da figura paterna na dinâmica do complexo de Édipo a partir da qual Freud tenta compreender a histeria de Dora. Não haveria, assim, a possibilidade de uma escolha homossexual feminina que não fosse derivada de uma escolha edípica primariamente direcionada ao pai:

> Mas essa castração, para nós, seria precisamente a fantasia teórica freudiana, segundo a qual toda relação amorosa pressupõe a passagem pelo pai. Não há como existir para Freud um vínculo amoroso entre duas mulheres que não tenha como termo de mediação a figura paterna. (Gabbi Jr., 2005, p. 199)

Para o autor, a temática da bissexualidade originária que permeia a análise de Dora estaria comprometida com essa visão fálica da sexualidade que domina a teorização freudiana sobre o complexo de Édipo. Nessa perspectiva, o falo seria um elemento essencial da masculinidade que, por

sua vez, representaria o essencial da sexualidade em geral, de tal maneira que a feminilidade surgiria como uma modificação secundária e, no limite, potencialmente patológica dessa sexualidade originariamente masculina. A única solução seria, então, o abandono da hipótese da bissexualidade:

> Uma possível saída para a psicanálise seria considerar o falo como tendo a função de ser um operador da sexualidade e não como sendo a essência do masculino. Isto é, afastar a concepção da bissexualidade [...] que se expressa pela suposição de que haveria uma composição entre duas substâncias, a masculina e a feminina. Em Freud, a última é sempre entendida como elemento perturbador do sistema. (Gabbi Jr., 2005, p. 200)

Em suma, os problemas da teoria e da clínica freudiana da histeria, sobretudo no que se refere à conceitualização da transferência, seriam consequências dessa "ausência de uma concepção positiva da feminilidade" (Gabbi Jr., 2005, p. 200).

Birman (2006) identifica esse mesmo tipo de problema na teorização freudiana sobre a feminilidade. No entanto, ele reconhece também a presença de outro modelo que permitiria uma abordagem mais promissora da sexualidade na psicanálise, inclusive no que diz respeito à discussão das consequências éticas e políticas das diferenças relacionadas ao gênero – um tema central das formas de pensamento da assim chamada pós-modernidade. Ele parte da distinção proposta por Laqueur entre dois modelos historicamente constituídos – o modelo do "sexo único" e o modelo da "diferença sexual" – utilizados para a consideração diferencial da sexualidade masculina e feminina:

> Em *A fábrica do sexo*, o historiador Laqueur propõe a existência de dois diferentes paradigmas sobre as relações entre os sexos, forjados pelo Ocidente da Antiguidade até a modernidade. O primeiro paradigma, esboçado por Aristóteles e desenvolvido posteriormente por Galeno na sua forma definitiva, enunciava a existência do sexo único, que perdurou até o século XVIII. O segundo, constitutivo da modernidade, foi formulado ao longo do século XVIII e expôs o conceito da diferença sexual. (Birman, 2006, pp. 169-170)

O primeiro enfatizaria uma hierarquia entre a masculinidade e a feminilidade, com o sexo masculino ocupando uma posição superior. Ele seria identificado com a perfeição, a completude e a atividade, enquanto o sexo feminino ocuparia uma posição subordinada, identificando-se com a imperfeição e a passividade. A nuança que esse autor introduz no exame do problema da sexualidade em Freud está em reconhecer que, embora Freud tenha claramente adotado o modelo do sexo único (a sexualidade fálica) ao

longo da maior parte de sua reflexão, o outro modelo também comparece na formação de seu pensamento, manifestando-se, ainda que tardiamente, na hipótese até certo ponto surpreendente de uma feminilidade originária:

> O que nos interessa destacar aqui, inicialmente, foi como Freud conjugou, na sua leitura da sexualidade, os dois paradigmas anteriores, introduzindo, no modelo da diferença sexual, características fundamentais do modelo do sexo único. Um amálgama desses dois modelos foi aqui forjado. A centralidade atribuída ao falo, no inconsciente sexual enunciado por Freud, era fundamental, na medida em que aquele, na sua relação de identidade e de diferença com o pênis, seria, então, a marca indelével do sexo único no campo do discurso freudiano. [...] Pela segunda, no entanto, enunciada apenas no final daquele discurso, a feminilidade estaria na origem, invertendo, pois, a tradição do patriarcado. Nesse contexto, as figuras do masculino e do feminino seriam defesas articuladas em torno do falo contra a feminilidade originária, de maneira que a feminilidade estaria no fundamento do erotismo e seria a forma básica de subjetivação. (Birman, 2006, p. 174-175)

Essa segunda posição se manifestaria bem tardiamente em Freud, em um de seus últimos trabalhos – e, além disso, indiretamente, no exame das dificuldades e resistências que decorrem da análise de uma rejeição, tanto nos homens quanto nas mulheres, dessa forma primordial de feminilidade. Esta seria identificada com a passividade inicial inevitável de ambos os sexos nas suas relações com o mundo e com os outros, inserindo-se no tema mais amplo das consequências psíquicas da prematuração e do desamparo do ser humano ao nascer. Ainda, segundo Birman, “foi desse fundo originário da feminilidade que algumas novas figuras se destacaram na cartografia do inconsciente, sendo então delineadas pelo discurso freudiano no seu desdobramento teórico final. Cabe destacar aqui a figura do desamparo [...]” (Birman, 2006, p. 177). O tema do desamparo – o fator biológico determinante no psiquismo, segundo Freud – é uma das manifestações da importância crescente que a biologia tem para Freud nesse período final da sua obra. Não é surpreendente, então, que essa mesma ênfase reapareça explicitamente no momento em que essa recusa da feminilidade originária está em questão. Diz Freud: “[...] para o campo psíquico, o campo biológico, de fato, desempenha o papel de fundamento subjacente. O repúdio da feminilidade pode não ser outra coisa que um fato biológico, uma parte do grande enigma do sexo” (Freud, 1937/1975, p. 252).

Essa feminilidade originária escaparia, assim, à lógica fálica que caracteriza a diferenciação entre o masculino e o feminino, a qual só se constrói a partir dessa recusa inaugural:

> No entanto, em "Análise com fim e análise sem fim", o discurso freudiano assumiu outra direção de leitura, na qual a feminilidade passaria a se inscrever agora na origem. A feminilidade seria uma forma de sexo originário, diferente, pois, do masculino e do feminino, um outro sexo, justamente porque não seria marcado pelo falo. Por isso mesmo, homens e mulheres construídos pela lógica fálica repudiariam e teriam horror da feminilidade. Vale dizer, as condições masculina e feminina seriam sempre fálicas em oposição à feminilidade repudiada. (Birman, 2006, 176)

É interessante notar que, quando Freud introduz essa noção de uma feminilidade originária, ele, no mesmo ato, caracteriza a célebre inveja do pênis como uma forma especificamente feminina de repúdio àquela feminilidade (a manifestação tipicamente masculina seria o esforço para escapar a uma atitude passiva diante de outros homens). A inveja do pênis deixa, assim, de ser remetida a um complexo de masculinidade qualquer da mulher e, com isso, de se encontrar subordinada a uma sexualidade originariamente fálica (isto é, masculina). Ao contrário, essa sexualidade fálica, em suas diferentes manifestações (inveja do pênis para a mulher, angústia de castração para o homem) seria o resultado da atitude defensiva, própria de ambos os sexos, diante de uma posição inicial passiva comum que, segundo os próprios termos em que Freud desenvolveu até aqui sua teoria sexual, só pode ser caracterizada como feminina. É nesse sentido que, segundo Birman, haveria, enfim, em Freud, a constituição de um modelo híbrido que combina elementos tanto do modelo do sexo único quanto do modelo da diferença sexual. Nas palavras de Freud:

> Os dois temas [a inveja do pênis e a luta contra uma atitude passiva] estão vinculados à distinção entre os sexos; um é tão característico dos homens quanto o outro é característico das mulheres. Apesar da dissimilaridade de seu conteúdo, há uma óbvia correspondência entre eles. Algo que ambos os sexos têm em comum foi forçado, pela diferença entre eles, a diferentes formas de expressão. [...] O que é comum aos dois temas foi distinguido, muito cedo, pela nomenclatura psicanalítica como uma atitude com relação ao complexo de castração. [...] Penso que, desde o começo, repúdio da feminilidade teria sido a descrição correta dessa característica notável da vida psíquica dos seres humanos. (Freud, 1937/1975, p. 250)

No entanto, essa manifestação tardia do modelo da diferença sexual não é absolutamente sem precedentes em Freud. De fato, no período final de sua obra, pelo menos a partir de *O ego e o id*, pode-se observar seu empenho em superar a limitação em sua teoria da sexualidade que era colocada pelo

fato de a sexualidade masculina ter sido privilegiada em primeiro lugar e pela ideia de que se poderiam obter as características da sexualidade feminina simplesmente invertendo os seus termos. Em outras palavras, Freud reconhece que, até então, procedera como se os dois sexos fossem uma espécie de imagem espelhada um do outro, de tal modo que a descrição da masculinidade fosse suficiente para obter uma descrição adequada da feminilidade, fazendo-se as devidas conversões. O lugar onde isso fica mais evidente é no desenvolvimento da teoria do complexo de Édipo. Em primeiro lugar, Freud passa a reconhecer, explicitamente, que a forma direta do complexo é apenas uma parte da história: tanto o menino como a menina podem, em diferentes momentos, identificar-se e tomar os progenitores de ambos os sexos como objeto. É necessário levar em conta, diz ele, "o complexo de Édipo mais completo, que é duplicado, positivo e negativo, e é devido à bissexualidade originariamente presente na criança" (Freud, 1923/1975, p. 33).

Esse reconhecimento, por sua vez, contribuirá para a ruptura da tese da simetria entre o Édipo feminino e masculino. Por exemplo, ele abre caminho para o reconhecimento pleno de que o primeiro objeto de ambos os sexos é o mesmo (a mãe) e, por conseguinte, o menino se encontra, a princípio, no complexo de Édipo dito direto (escolha do progenitor do sexo oposto), enquanto a menina se encontra no Édipo dito invertido (escolha do progenitor do mesmo sexo). Uma série de diferenças decorre daí, concernente a como e por que cada um dos sexos passa pelas diversas fases da dinâmica edípica. O mais importante, no entanto, é que essa mudança de atitude abre caminho para a ruptura com o que Birman descreve como o modelo do sexo único: Freud passa a reconhecer que não é mais possível tomar o sexo masculino como parâmetro para uma concepção do feminino. É interessante notar como o reconhecimento dessa impossibilidade tende a se expressar no sentido da necessidade de pensar o problema dos gêneros em termos de diferença, e não mais de carência relativa a um modelo ideal:

> Ao examinarmos as formas psíquicas mais precoces assumidas pela vida sexual das crianças, acostumamo-nos a tomar como objeto de nossas investigações a criança masculina, o menino. Com as meninas, assim supúnhamos, as coisas deviam ser semelhantes, embora, de uma maneira ou outra, elas devessem ser, não obstante, diferentes. O ponto do desenvolvimento em que residia essa diferença não podia ser claramente determinado. (Freud, 1925/1975, p. 249)

Ainda que Freud tenda a resvalar de volta aos termos do modelo masculino – de onde resultam suas formulações mais criticadas como imposição de uma concepção fálica da sexualidade à mulher –,
mesmo essas formulações podem adquirir um sentido mais nuançado quando consideradas no contexto dessa reflexão sobre as diferenças. Assim, a visão da mulher como "castrada" – com a consequente nostalgia do falo, "inveja do pênis", etc. – aparece como uma reação típica e especificamente feminina à descoberta traumática da diferença sexual, enquanto a reação típica masculina seria a angústia de castração: "Assim se produz a diferença essencial de que a menina aceita a castração como um fato consumado, enquanto o menino teme a possibilidade da sua ocorrência" (Freud, 1924/1975, p. 178). No entanto, para além do tipo de efeito subjetivo específico que essa descoberta tipicamente provoca em cada sexo, está o fato de que a castração enquanto trauma – no sentido psicanalítico, de abandono forçado da posição narcísica – é comum a ambos os sexos, assim como o complexo de castração, que designa o conjunto dos efeitos da descoberta da diferença e dos esforços de elaborá-la. Em outras palavras, o que ambos os sexos descobrem é o caráter incontornável da diferença, ainda que essa descoberta possa, em certo contexto contingente de valorização da posição masculina, ser tipicamente vivida pela menina como a descoberta de uma falta.

> A diferença entre o desenvolvimento sexual de homens e mulheres no estágio que estivemos considerando é uma consequência inteligível da distinção anatômica entre seus genitais e da situação psíquica envolvida nela; ela corresponde à diferença entre a castração consumada e a que foi apenas ameaçada. (Freud, 1925/1975, pp. 256-257)

Embora Freud não assuma claramente essa posição, talvez ela não seja incompatível com o que ele de fato formula, pelo menos em alguns de seus aspectos. Em suma, seria possível dizer que, na consideração dos problemas ligados às diferenças de gênero em sua teoria sexual, Freud oscila entre um discurso sobre a falta – ligado ao modelo do sexo único – e um discurso sobre a diferença. Na medida em que o primeiro predomine, teríamos todos os problemas de uma desvalorização, em última instância, ideologicamente comprometida do feminino na sua relação com o masculino.[1] Na medida em que predomine o segundo, haveria maiores possibilidades de uma teorização psicanalítica mais equilibrada sobre a diferença sexual e, assim, a possibilidade também de uma contribuição mais proveitosa da psicanálise

aos estudos de gênero. Apesar de suas limitações, parece haver um movimento bastante claro do pensamento de Freud nessa segunda direção, culminando, por exemplo, na hipótese de uma feminilidade originária, em clara ruptura com o primado do falo.

3. Lacan: as figuras da falta e os sintomas do desconforto

No mesmo texto em que expõe a convivência, em Freud, de dois modelos conflitantes sobre a natureza da sexualidade, Birman considera a posição de Lacan como menos promissora e, à sua maneira, mais comprometida com uma concepção fálica da sexualidade, com todas as suas consequências éticas e políticas:

> [...] a tese sustentada pelo discurso de Lacan concede fundamento teórico para a lógica, a ética e a política do patriarcado, pela qual a figura do pai, como signo de exceção e representante da Lei, confere uma aura de superioridade hierárquica da figura do homem em relação à da mulher. [...] Num mundo em que o discurso feminista, inicialmente, e o *gay*, em seguida, romperam radicalmente com os pressupostos do patriarcado, no qual as mulheres passaram a demandar a igualdade de direitos com os homens e os homossexuais pretenderam legitimar a sua condição homoerótica, o discurso lacaniano fica mal das pernas [...]. (Birman, 2006, p. 168)

Deixando de lado o terreno específico da sexualidade, talvez se possa argumentar que esse tipo de posicionamento lacaniano é um sintoma de certas tomadas de posição suas que, por um lado, são perfeitamente inaugurais e definem grande parte do sentido de seu pensamento; por outro, acarretam consequências que repercutem em questões às vezes bastante distantes daquelas em que essas posições são explicitamente assumidas. Uma delas, que é central para os temas aqui em discussão, pode ser identificada na generalização ou universalização de um discurso sobre a falta que é uma das características mais chamativas e, inclusive, celebradas da psicanálise lacaniana. Como se viu acima, Freud oscila entre um discurso sobre a falta e um discurso sobre a diferença em sua teoria sexual. Na medida em que predomine o discurso sobre a falta – expresso na insistência em temas como a castração feminina e a inveja do pênis –, sua concepção tende a tomar a sexualidade masculina como um padrão ou norma a partir da qual concebe a sexualidade feminina. Com isso, ele reintroduz a visão normativa que criticara inicialmente no tocante à identificação entre sexualidade e reprodução e, assim, fracassa, pelo menos parcialmente, em expurgar sua teoria sexual de toda espécie de

normatividade e atribuir uma significação exclusivamente descritiva às categorias que emprega para teorizar sobre o comportamento sexual. Ao contrário, a prevalência de um discurso sobre a diferença – para onde sua teoria parece se encaminhar ao final – ofereceria perspectivas mais promissoras.

Em Lacan, essa ambiguidade inexiste. Ele assume, desde muito cedo, o que se designa aqui como um discurso sobre a falta e, de fato, o amplia e lhe concede um alcance que este jamais encontrara em Freud. Se for verdade que esse tipo de posicionamento tende a conduzir a uma visão normatizante do sujeito – seja este o sujeito da sexualidade ou de qualquer outro ato psíquico –, haveria uma espécie de risco normativo inerente à psicanálise lacaniana. Por um lado, isso permite compreender melhor a limitação "patriarcal" de sua visão dos problemas ligados ao gênero que foi apontada acima, ao inseri-la em um contexto teórico ampliado. Esse contexto explicaria ainda o destaque que outros temas teóricos recebem em Lacan, como o privilégio atribuído ao complexo de castração, além do próprio conceito central de Nome-do-Pai[2] – este último mais diretamente implicado nessa visão patriarcal da sexualidade. Por outro lado, podem-se compreender certos desenvolvimentos típicos da teorização lacaniana como sintomas da percepção desse risco normativo e do desconforto relativo a suas consequências. Entre esses desenvolvimentos, incluir-se-iam a obsessão pelo tema da Lei, a caracterização da psicanálise como um discurso ético e suas teorizações mais tardias sobre a sexuação e o problema do gozo feminino.

O tema da falta é, como se sabe, inaugural e onipresente em Lacan. Ele deriva de sua adesão inicial à perspectiva neo-hegeliana disseminada nos meios intelectuais franceses dos anos 30, com sua concepção do desejo como negatividade, isto é, como negação do dado natural que engendra a realidade propriamente humana. Essa perspectiva faz-se notavelmente presente na releitura antropologizante da *Fenomenologia do espírito* protagonizada por Kojève, cujos passos Lacan segue pelo menos durante algum tempo (Simanke, 2002). Com o tempo, essa perspectiva antropológica é abandonada e esse discurso sobre a falta vai adquirir conotações mais explicitamente ontológicas. Suas manifestações mais precoces giram em torno de uma crítica do conceito de relação de objeto

que deixa clara a origem desse posicionamento em uma concepção do desejo como falta, como algo que define a natureza humana. Por exemplo: “a relação do homem não é com esse objeto, mas com a falta assumida como via do desejo” (Lacan, 1958, p. 319). Essa concepção, de imediato, revela o contexto de uma visão da sexualidade centrada no falo no qual ela se formula: “A criança apreende a falta do objeto ligada ao fato de que a mãe deseja o falo, é introduzida numa dialética endereçada à falta do objeto” (Lacan, 1958, p. 319).

O tema da falta em Lacan está indissociavelmente ligado à sua concepção formalista e estrutural do simbolismo. Com efeito, em um primeiro momento ele flerta com a hipótese de uma carência biológica constitutiva da espécie humana – vejam-se os temas da prematuração do nascimento e da neotenia retirados da embriologia de Lodewijk Bolk –, a qual deixaria uma espécie de vazio biológico a ser preenchido pelos determinantes simbólicos e imaginários no processo de constituição do sujeito. No entanto, logo essa carência será pensada como um efeito da própria entrada do sujeito no simbólico e de sua “sujeição” à lei da palavra. As ordens do desejo e a do significante convergem, então, em sua função de negação da dimensão natural do sujeito e de sua conaturalidade com o objeto. A figura de retórica da metonímia – na reinterpretação formal que o estruturalismo linguístico dela faz – servirá então para representar esse modo de operação do desejo, sempre explicitamente articulado com a temática da falta. Lacan refere-se assim à:

> [...] estrutura metonímica, indicando que é a conexão do significante com o significante que permite a elisão pela qual o significante instala a falta do ser na relação de objeto, servindo-se do valor de reenvio da significação para investi-la com o desejo visando a essa falta que ele sustenta. (Lacan, 1957/1966, p. 515)

Com a evolução do pensamento de Lacan, essa noção de falta adquire cada vez mais um alcance ontológico, quando então se exprimirá frequentemente como uma “falta para ser” (*manque à être*) do sujeito. Essa noção é colocada no centro mesmo da concepção da prática psicanalítica, por exemplo, quando Lacan afirma que é preciso “reconhecer a falta para ser do sujeito como o coração da experiência analítica, como o campo mesmo que se desdobra a paixão do neurótico” (Lacan, 1961/1966, p. 613). Ela não perde, no entanto, suas articulações conceituais com a teoria do

significante e a função constitutiva do desejo, muito antes pelo contrário. Assim, ainda nesse mesmo texto, ao comentar a análise de um sonho de uma paciente de Freud que envolvia o desejo de comer caviar, Lacan diz:

> Vejamos, por ora, que o desejo, se ele é significado como insatisfeito, o é pelo significante "caviar", na medida em que o significante o simboliza como inacessível, mas que, desde o momento em que ele desliza como desejo no caviar, o desejo pelo caviar é sua metonímia, tornada necessária pela falta para ser a que ele se atém. [...] O verdadeiro dessa aparência é que o desejo é a metonímia da falta para ser. (Lacan, 1961/1966, p. 622)

A referência dessa ideia de uma falta ontologicamente constitutiva à temática do falo – que estava dada desde o início – permanece como uma característica central da perspectiva lacaniana sobre a sexualidade: "Fica claro, por isso, que a análise revela que o falo tem a função de significante da falta para ser que determina, no sujeito, sua relação com o significante" (Lacan, 1960/1966, p. 710). A redefinição que Lacan faz do falo como "significante da falta" é um dos aspectos mais celebrados de suas teorias. Com isso, ele quer dizer que o falo é o símbolo da diferença sexual, nessa concepção formal do simbolismo que ele retira do estruturalismo e que se condensa no conceito de significante. Entretanto, o fato de que a consideração da diferença é reconduzida à perspectiva da falta fica bem caracterizada pela referência ao falo explicitamente definido como o significante da falta. Mesmo que essa falta seja, evidentemente, definida como constitutiva do sujeito em geral, não é irrelevante que ela se expresse mediante esse privilégio concedido a um conceito que representa o conjunto dos efeitos imaginários e simbólicos, na economia psíquica, da presença ou ausência do órgão masculino. Em suma, essa significação cada vez mais ontológica que a noção de falta assume em Lacan não encobre o fato de que, em seu pensamento, o predomínio do discurso da falta sobre o da diferença (ou a redução do segundo ao primeiro) seja bem mais decidido do que em Freud. O próprio destaque concedido ao conceito de falo – em Freud, uma noção bem mais discreta e de alcance muito mais restrito – evidencia isso muito bem, ainda que Lacan se esforce, como de costume, para estabelecer uma filiação freudiana para essa ideia:

> De qualquer modo, reencontra-se a ideia de estrutura que a abordagem de Freud introduziu, a saber, que a relação de privação ou de falta para ser que o falo simboliza se estabelece como derivação da falta para ter, que é engendrada por toda frustração particular ou global da demanda [...]. (Lacan, 1964/1966, pp. 729-730)

O alcance concedido à noção de falta torna-se, de fato, um argumento importante para o abandono, por parte de Lacan, da perspectiva antropológica – ou, pelo menos, para a assunção de uma espécie de antropologia negativa, em que o problema clássico da antropologia filosófica (o ser do homem) se metamorfoseia na questão da falta para ser que faz o homem. Essa ideia permeia boa parte das elaborações lacanianas mais tardias, mas, em alguns momentos, ela se exprime da forma mais inequívoca possível:

> De fato, a psicanálise refuta toda ideia do homem até aqui apresentada. É preciso dizer que todas elas, por mais numerosas que fossem, não se atinham a nada antes da psicanálise. O objeto da psicanálise não é o homem, é aquilo que lhe falta. (Lacan, 1966a, p. 13)

Por mais distante que possa parecer da perspectiva freudiana, essa espécie de antropologia negativa (ou, mesmo, ontologia negativa)[3] também é, retrospectivamente atribuída a Freud, quando se trata de discutir o problema das consequências éticas da psicanálise:

> Freud certamente fala ao coração desse nó de verdade em que o desejo e sua regra dão-se as mãos, a esse "isso" em que sua natureza participa menos do ente do homem que dessa falta para ser da qual ela porta a marca. (Lacan, 1986a, p. 176)

Seja como for, essa articulação entre a falta para ser, o falo e o desejo se prolonga até os confins do pensamento lacaniano, inclusive se exprimindo em uma referência a Espinosa que a amarra às origens da teoria na tese de psiquiatria de 1932, colocada inteiramente sob a égide dessa referência. Desejo, falo, castração e falta: são esses os ingredientes dessa ontologia negativa do sujeito que, como em Freud – mas mais acentuadamente ainda –, se ancora no campo da sexualidade para dali ser extrapolada para a totalidade da vida psíquica: "Em seu desejo, o psicanalisante pode saber o que ele é. Pura falta, enquanto (– φ),[4] é por meio da castração, seja qual for o seu sexo, que ele encontra lugar na relação dita genital" (Lacan, 1978, p. 16). A referência inaugural a Espinosa retorna seguidamente nesse contexto; sua menção aqui serve para documentar a permanência dessa posição teórica ao longo de todo o desenvolvimento da reflexão de Lacan sobre o sujeito, que antecede mesmo o seu comprometimento mais sistemático com a psicanálise:

> Há ou não o sentimento de que alguma coisa se repete em sua vida, sempre a mesma, e de que isso é o que é mais ele? O que é essa alguma coisa que se repete? Um certo modo do Gozar. O Gozar do ser falante se articula, é por isso mesmo que ele vai até o ponto do estereótipo, mas um estereótipo que é bem o estereótipo de cada um. Há alguma coisa que testemunha sobre uma

> falta verdadeiramente essencial. Mesmo os filósofos – é verdade que atrasados com relação a Espinosa – tinham chegado à conclusão de que a essência do homem é o desejo. (Lacan, 1974, pp. 5-6)

Essa referência a Espinosa para exprimir a tese central do desejo como essência do humano aparece, em outros contextos, mais diretamente relacionada com os temas da castração e da sexualidade fálica:

> A falta para ser que constitui a alienação se instala a reduzi-la ao desejo, não que este seja não pensar (sejamos espinosistas aqui), mas ele obtém seu lugar por essa encarnação do sujeito que se chama castração e pelo órgão da falha que o falo aí se torna. Tal é o vazio tão incômodo de abordar. (Lacan, 1968, p. 190)

Espinosa talvez seja a referência filosófica mais duradoura de Lacan, embora seja sempre difícil precisar o sentido próprio dessas referências (Simanke, 2005). Lacan, como se sabe, colocou uma proposição do Livro III da *Ética* como epígrafe da sua tese de psiquiatria de 1932: “Uma afecção qualquer de cada indivíduo difere da afecção de outro, na medida em que a essência de um difere da essência de outro” (Spinoza, 1677/1965, p. 192). A referência ao desejo – a “afecção” que realmente interessa Lacan aqui – aparece explicitada na *demostratio* dessa mesma proposição: “Mas o Desejo é a natureza mesma ou a essência de cada um; portanto, o Desejo de cada um difere do Desejo de outro na medida em que a natureza ou essência de um difere da essência de outro” (Spinoza, 1677/1965, pp. 192-193). A essa concepção do desejo como essência do sujeito logo viria a se acrescentar a concepção do desejo como negatividade, como todas as suas consequências.

Esse privilégio ou universalização da falta tem diversos efeitos bastante perceptíveis na orientação teórica de Lacan. Por exemplo, a valorização do complexo de castração em detrimento do complexo de Édipo, inclusive com uma crítica contida endereçada a Freud por ter permanecido atrelado ao “ponto de vista da neurose” como resultado de sua visão edípica da subjetividade (Juranville, 1987). Mais importantes são as consequências dessa inclinação normativa que se manifesta na tese de psiquiatria e se prolonga depois, amparada nesse discurso sobre a falta que se generaliza cada vez mais. Em sua obra psiquiátrica, essa atitude era virtualmente inevitável. Lacan começa a carreira como médico e como clínico, e as questões normativas são indissociáveis da prática médica.[5] Elas são, de fato, muito presentes na psiquiatria, em que o problema da saúde mental dificilmente consegue evitar ser contaminado por considerações de ordem

moral. Freud, ao contrário, começa como cientista e apenas relutantemente se encaminha para a clínica das doenças nervosas, para a qual procura transportar a atitude científica forjada inicialmente. Daí a preocupação em separar questões normativas e questões de fato na investigação da sexualidade, como se procurou mostrar anteriormente.

As questões iniciais com que Lacan se defronta inicialmente são, além disso, típicas da medicina da sua época e fornecem os parâmetros que nortearão suas investigações teóricas subsequentes no campo da psicanálise. Um dos exemplos é sua tomada de posição a favor da psicogênese das doenças mentais, que se opunha à tese da organogênese (segundo a qual as psicoses seriam doenças orgânicas com sintomas psíquicos). A hipótese psicogênica específica que Lacan propõe elabora a noção de personalidade como uma estrutura reacional erigida diante das crises sociovitais típicas do desenvolvimento (desmame, puberdade, maternidade etc.) e como reação a estas. Ele recusa a ideia de uma ruptura entre a personalidade pré-mórbida do doente e a psicose propriamente dita, considerando esta última como a construção de uma personalidade psicótica (e não como desorganização de uma personalidade previamente normal). Com isso, ele afasta uma concepção puramente deficitária dos delírios e sintomas em geral: estas seriam formas em si mesmas válidas de *conhecimento* (a relação cognitiva com o meio ao qual o sujeito reage na construção de sua personalidade), mas formuladas a partir de princípios específicos da personalidade delirante, os quais, por uma série de razões que têm que ser identificadas caso a caso, estariam em algum grau de discordância com aqueles normalmente compartilhados pela organização social na qual o sujeito se produz. Dessa maneira, o critério último para distinguir o normal e o patológico acaba sendo definido como o *assentimento social*.[6] A psicose seria uma estrutura reacional (personalidade) não sancionada pelo meio; o psicótico, aquele que – por uma série de acidentes do seu desenvolvimento, em que fatores sociais e constitucionais continuamente interagem – não se *reconhece* nos valores e significações que definem a sua realidade social e que, portanto, não pode se fazer reconhecer dentro desta. A temática do *reconhecimento* já se delineia, pois aqui se tornará cada vez mais explícita à medida que se intensifique o contato de Lacan com o pensamento neo-hegeliano francês nos anos subsequentes. Entretanto, o critério para a

distinção entre as estruturas clínicas – neurose e psicose, por exemplo – fica desde então definido em termos explicitamente normativos: trata-se de um critério segundo o qual se decide quais sujeitos podem ser recebidos em certa estrutura e quais não.

Essa constatação talvez nos ajude a compreender as reverberações igualmente normativas – embora, talvez, não mais tão explícitas – de uma noção tão central do pensamento lacaniano como a de Nome-do-Pai. Desde o seu surgimento, no início dos anos 50, essa noção se refere à função de interdição do pai no complexo de Édipo, de suporte do tabu do incesto etc. Lacan caracteristicamente joga com a homofonia entre *le nom du père* e *le non du père* para exprimir essa função (Evans, 1997). A significação do conceito se amplia e se sistematiza nos anos seguintes, quando então ele passa a ser escrito com maiúsculas e com hífen. Ele é definido como o significante fundamental que confere identidade simbólica ao sujeito: a repressão – isto é, sua conservação no inconsciente – desse significante na saída do Édipo dá origem à neurose, que é o modo de ser do sujeito no interior da ordem simbólica (isto é, da estrutura da cultura); a foraclusão[7] do mesmo, por sua vez, dá origem à psicose, que, correspondentemente, é o modo de ser do sujeito enquanto excluído dessa mesma ordem.

> É num acidente desse registro do que aí se realiza – a saber, a foraclusão do Nome-do-Pai no lugar do Outro – e no fracasso da metáfora paterna que nós designamos a falha que dá à psicose sua condição essencial, com a estrutura que a separa da neurose. (Lacan, 1958/1966, p. 575)

É possível, portanto, considerar esse conceito como um desenvolvimento e uma sofisticação do critério do assentimento social proposto na tese de psiquiatria, mas que conserva a sua significação fundamental, traduzindo-a em termos psicanalíticos e articulando-a com os conceitos freudianos mais ou menos amplamente reinterpretados por Lacan (complexo de Édipo, castração, falo etc.):

> A *Verwerfung* será, portanto, tida por nós como foraclusão do significante. No ponto em que – nós veremos como – é chamado o Nome-do-Pai, pode, pois, responder no Outro um puro e simples furo, o qual, pela carência do efeito metafórico, provocara um furo correspondente no lugar da significação fálica. (Lacan, 1958/1966, p. 558)

Embora não seja possível desenvolver longamente esse ponto aqui, vale a pena observar *en passant* que a questão mais específica da feminilidade, quando é examinada por Lacan no contexto de sua teorização sobre as psicoses, apresenta uma tendência ao falocentrismo ainda mais acentuada

do que Freud em seus piores momentos. Quando Freud rompe com a tese da simetria entre o Édipo feminino e masculino, como se viu acima, isso se revelou uma oportunidade para avançar uma abordagem da feminilidade que escapasse, pelo menos parcialmente, ao modelo normativo masculino até então indiscriminadamente utilizado. Em Lacan, ao contrário, a dissimetria entre o desenvolvimento psicossexual do menino e da menina será ocasião para uma afirmação ainda mais veemente da dependência da feminilidade relativa à simbolização fálica e à passagem inevitável pela identificação com o pai (lembremos a crítica que Gabbi Jr. endereçava a Freud acima, exatamente a esse propósito). Assim, em sua discussão no caso Dora no seminário sobre as psicoses, Lacan afirma:

> Não há, propriamente falando, diríamos, simbolização do sexo da mulher como tal. Em todo caso, a simbolização não é a mesma, não tem a mesma fonte, não tem o mesmo modo de acesso que a simbolização do sexo do homem. E isso porque o imaginário fornece apenas uma ausência ali onde há, em outro lugar, um símbolo muito prevalente. É a prevalência da *Gestalt* fálica que, na realização do complexo edipiano, força a mulher a esse desvio pela identificação com o pai e, portanto, durante algum tempo, a tomar os mesmos caminhos que o rapaz. O acesso da mulher ao complexo edipiano [...] se faz passando pelo pai. (Lacan, 1981, p. 198)

Apenas no *Seminário 20* (Lacan, 1975), Lacan reconhecerá a possibilidade de atribuir à mulher um gozo não fálico e, com isso, a possibilidade de uma feminilidade não histérica. No entanto, esse desenvolvimento tardio de seu pensamento pode ser interpretado, justamente, como sintoma de certo desconforto com as consequências normativas de seus pressupostos e como uma tentativa de superá-las ou, pelo menos, atenuá-las. O mesmo pode ser dito da evolução de sua concepção sobre o sentido e a função do Nome-do-Pai: a partir de certo momento, Lacan deixa de referir-se a esse termo no singular, passando a usá-lo no plural – por exemplo, no seminário interrompido de 1963, que se deveria intitular *Os nomes do pai* (Lacan, 1963) e no seminário *Les non-dupes errent* (Lacan, 1973-74), em que Lacan explicitamente faz uso da homofonia com “les noms-du-père”. Zenoni discute essa evolução interna do pensamento de Lacan e enfatiza a ruptura com uma concepção centralizante e normatizante da ordem simbólica anteriormente expressa pelo uso do termo no singular:

> O *status* do Nome-do-Pai muda, então, a partir do momento em que a função de fundamento do Outro, a função de autodemonstração do Outro, que ele deveria garantir, evidencia-se como impossível. Ao mesmo tempo em que se enfatiza o pai real, o Nome-do-Pai deixa de aparecer

> como idêntico ao Outro, interno ao Outro, como se fosse sua consistência, para somente aparecer como uma máscara, um semblante que vela sua inconsistência. [...] Ao fazer isso, ele perde sua unicidade, já que termos variados podem cumprir essa função de tapa-buraco, e nenhum deles é, por definição, o significante primeiro que está ausente. Se há vários Nomes-do-Pai, é porque nenhum deles é o Nome-do-Pai: nada corresponde a um nome próprio, todos não passam de semblantes. (Zenoni, 2007, p. 22)[8]

Entretanto, talvez o tema a respeito do qual esse risco normativo da psicanálise lacaniana, o esforço para neutralizá-lo e sua conexão com a universalização do discurso sobre a falta se manifestem mais claramente, seja a verdadeira obsessão de Lacan pelo tema da Lei, quando articulada com sua reflexão sobre a ética da psicanálise. Esse tema é tão distintivo das idiossincrasias de seu pensamento que quase basta encontrar o termo “Lei” (principalmente se grafado com maiúscula) em um texto psicanalítico para identificá-lo como lacaniano. A lei para Lacan – assim como para Lévi-Strauss, cuja influência se manifesta claramente aqui – é, acima de tudo, o conjunto de princípios universais que governam qualquer troca simbólica: econômica, de parentesco e, acima de tudo, linguística. De fato, essa estrutura legal, por assim dizer, da linguagem identifica-se com a própria ordem simbólica e, por aí, com a própria instituição da cultura como realidade especificamente humana, em ruptura com a ordem natural. A proibição do incesto – introduzida e sustentada pela função paterna na dinâmica do Édipo – é tão somente a sua manifestação subjetiva mais evidente. Contudo, por essa via, o tema da Lei se articula com o da falta: a proibição do acesso pleno ao gozo do objeto pelo pai instancia o fato de que o desejo humano permanece estruturalmente insatisfeito não por uma proibição contingente (como pode aparecer em uma fantasia incestuosa, por exemplo), mas pelo fato mesmo de que esse desejo é instituído pela própria separação da natureza que engendra a realidade humana. Esse desejo é, literalmente, um desejo de nada (um “nada revelado”, nas palavras de Kojève, de quem Lacan recebe boa parte dessas ideias) ou, em outras palavras, um desejo puro – um desejo que seria pura negatividade.

É esse desejo puro – desejo enquanto tal, para além de qualquer consideração sobre as possibilidades de sua realização – que Lacan virtualmente identifica a sua concepção da subjetividade. No entanto, há uma relação estreita entre o desejo e a Lei: “o desejo é o avesso da lei”, diz Lacan (1963/1966, p. 787), não apenas porque a lei regulamenta o desejo,

mas, acima de tudo, porque ela também o engendra (com a proibição, por exemplo) e impõe a sua realização. Lacan, como se sabe, reinterpreta o princípio do prazer freudiano como uma diretriz de "gozar o mínimo possível", enquanto o imperativo categórico superegoico em estado puro é reinterpretado como um imperativo de gozo absoluto. Nada há de surpreendente, portanto, em que Lacan tenha sido levado, em algum momento, a abordar o desejo no contexto de suas implicações éticas e morais, inclusive resgatando as fórmulas espinosistas mencionadas acima:

> O desejo é ou não subjetividade? Essa questão não esperou a análise para ser colocada. Ela está aí desde sempre, desde a origem disso que se pode chamar experiência moral. O desejo é, ao mesmo tempo, subjetividade: ele é isso que está no coração mesmo de nossa subjetividade, o que é mais essencialmente sujeito. Ele é, simultaneamente, algo que é também o contrário, que se opõe como uma resistência, como um paradoxo, como um núcleo rejeitado, como um núcleo refutável. É a partir daí – eu insisti nisso várias vezes – que toda experiência ética se desenvolveu numa perspectiva ao termo da qual nós temos a fórmula enigmática de Espinosa de que "O desejo, *cupiditas*, é a essência mesma do homem". (Lacan, 1958-1959, sessão de 01.07.1959)

A multiplicação dos Nomes-do-Pai pôde ser compreendida, como se viu, como um esforço de neutralizar as conotações normativas do conceito na sua formulação original (critério de pertencimento ou não à ordem simbólica). Pode-se compreender em um sentido semelhante o esforço de Lacan de evitar cuidadosamente uma caracterização de sua ética da psicanálise como qualquer espécie de moral prescritiva. Por um lado, quando essa ética impõe ao sujeito não renunciar a seu desejo, é a sustentação da relação ao desejo enquanto tal (o "desejo puro") que ela impõe ao sujeito, e não a busca irrefreada de sua realização, que se confundiria com uma espécie qualquer de hedonismo. Daí a insistência de Lacan em que a ética da psicanálise passe ao largo de qualquer concepção do Bem, seja ele o prazer ou qualquer outro. Entretanto, sem ser uma ética do bem, ela é ainda uma ética do dever, como a aproximação com Kant revela, mesmo que a referência concomitante a Sade evite que ela se confunda com a prescrição de um ideal ascético. Todavia, não basta identificar o imperativo categórico como um imperativo de gozo. Afinal, a moral libertina sadeana é ainda uma moral prescritiva: deve-se gozar até o fim. A solução tão celebrada de Lacan foi deslocar paradoxalmente sua

reflexão ética do registro do ideal para o do real: a ética da psicanálise é uma ética do real, que inscreve essa relação imperativa com o desejo no âmago do próprio ser do sujeito:

> Mais de uma vez, na época em que eu falava do simbólico e do imaginário e de sua interação recíproca, alguns entre vocês se perguntaram o que era, afinal de contas, o real. Ora, coisa curiosa para um pensamento sumário que pensaria que toda exploração da ética deve visar ao domínio do ideal, senão do irreal, nós iremos, ao contrário, inversamente, no sentido de um aprofundamento da noção do real. A questão ética, na medida em que a posição de Freud aí nos faz progredir, se articula por uma orientação do posicionamento do homem com relação ao real. (Lacan, 1986b, p. 20-21)

Ou seja, há uma norma em questão, mas não se trata de uma norma prescritiva, e sim constitutiva: o sujeito humano se constitui nessa relação com a negatividade de seu desejo, que ele deve, portanto, sustentar, independentemente de quais forem suas crenças morais específicas. Essa noção de uma ética do real deixa de parecer uma novidade assim tão grande se for remontada às origens lévi-straussianas do discurso de Lacan sobre o Lei. Segundo a formulação célebre da significação do tabu do incesto para a justificação teórica da tese da ruptura entre natureza e cultura em *As estruturas elementares de parentesco*, "a proibição do incesto está ao mesmo tempo no limiar da cultura, na cultura, e em certo sentido é a própria cultura" (Lévi-Strauss, 1949/1982, p. 50). Se a lei que proíbe o incesto é a própria cultura, e se o ser do sujeito naquilo que ele tem de propriamente humano é a dimensão cultural de sua existência, para além da animalidade de seu organismo biológico, então essa lei é constitutiva da realidade desse sujeito. Trata-se, pois, de um princípio ético que assume uma significação efetivamente ontológica. Como o núcleo dessa realidade (o "*Kern unseres Wesen*" freudiano, que Lacan tanto aprecia) é representado na teoria psicanalítica pelo inconsciente e, mais especificamente, pelo desejo inconsciente, a afirmação de Lacan de que o estatuto do inconsciente é ético e não ôntico se torna bem mais compreesível – se não, no limite, tautológica.[9]

A função da psicanálise seria tão somente colocar o sujeito em posição de reconhecer a modulação subjetiva que essa relação com o desejo assume em cada caso – contingente aos acidentes do desenvolvimento e da história individual – e confrontá-lo com a necessidade imperativa de sustentar essa relação como uma condição elementar para, simplesmente, se tornar

plenamente aquilo que ele já terá sido desde sempre de qualquer maneira. As incômodas consequências normativas da visão lacaniana do desejo e do sujeito se encontrariam, assim, aparentemente, neutralizadas: a psicanálise não prescreve nada ao analisante – nem um bem, nem um dever –, mas apenas lhe permite reconhecer e assumir esse desejo, essa perda ou essa falta em torno da qual ele fragilmente se constitui e com os quais ele precisa viver, seja lá como for.

4. Considerações finais: uma ética da resignação?

Entretanto, essa solução não é inteiramente isenta de seus próprios perigos. Inscrever um imperativo ético categórico no âmago da própria realidade do sujeito pode ser interpretado no sentido de que não há nada de fundamental que a psicanálise realmente possa mudar. Seu único objetivo seria confrontar o sujeito com aquilo que ele é e, no máximo, levá-lo a conviver com sua verdade. Em outras palavras, o potencial transformador da intervenção psicanalítica pode ser posto em risco por uma tal compreensão de sua natureza. O princípio maior da ética lacaniana é, como se viu, a confrontação do sujeito com o seu próprio desejo, enquanto desejo, e a sustentação dessa confrontação. Ao mesmo tempo, a concepção lacaniana do desejo está profundamente comprometida com o onipresente discurso sobre a falta em seu pensamento. A ideia de uma ética do real e a centralidade mesma que o registro do real passa ter em Lacan a partir desse momento (a virada dos anos 60) fazem com que a negatividade, que antes era própria do simbólico (o símbolo como negação da natureza, a palavra como morte da coisa etc.), se estenda ao próprio real: este será tipicamente apresentado por meio de fórmulas negativas como o “impossível” ou “aquilo que não para de *não* se escrever” etc. Com isso, o princípio da ética lacaniana passaria a significar a necessidade da confrontação do sujeito com esse impossível, com esse “furo” (*trou*) em torno do qual ele precariamente se constitui, em suma, com sua finitude e impotência – ou, pelo menos, corre um sério risco de ser interpretado dessa maneira.

É uma interpretação como essa que Deleuze parece ter em mente, em um famoso comentário crítico feito à psicanálise em geral, mas cujos termos (muitos dos quais foram discutidos aqui) deixam claro que se endereça

especialmente à orientação lacaniana. Para ele, na atualização lacaniana da psicanálise:

> [...] a significância substituiu a interpretação, o significante substituiu o significado, o silêncio do analista substituiu seu comentário, a castração revelou-se mais certa do que Édipo, as funções estruturais substituíram a imagem dos progenitores, o nome do Pai substitui meu papai. Não vemos grandes mudanças na prática. [...] Por mais que nos digam: vocês não compreendem nada, Édipo não é papai e mamãe, é o simbólico, a lei, o acesso à cultura, é o efeito do significante, é a finitude o sujeito, é a "falta a ser que é a vida". E se não é Édipo, será a castração ou as pretensas pulsões de morte. Os psicanalistas ensinam a resignação infinita, são os últimos padres (não, haverá outros depois). (Deleuze & Parnet, 1998, p. 97)

O tom humorístico não esconde a seriedade da crítica: a psicanálise, cujas metas pareceriam, à primeira vista, comprometê-la com uma "ética da transformação", aparece, a um escrutínio mais rigoroso, como comprometida com uma "ética da resignação", que é quase a sua perfeita antítese. Levada às suas últimas consequências, essa interpretação apresentaria a psicanálise como uma espécie de estoicismo vulgar, erigindo em ideal uma versão popular da *apatheia* clássica. Deleuze parece ter qualquer coisa assim em mente, quando afirma, nesse mesmo comentário (dessa vez mencionando explicitamente Freud): "A psicanálise torna-se cada vez mais ciceroniana, e Freud sempre foi um romano" (Deleuze & Parnet, 1998, p. 93).

O objetivo aqui não foi sustentar que a psicanálise lacaniana conduz necessariamente a essas consequências, mas apenas apontar que alguns de seus compromissos teóricos rigorosamente inaugurais podem dar origem a linhas de reflexão que levem nessa direção. Por isso, falou-se tão somente de um risco normativo que, não obstante, precisa ser levado em conta na avaliação do potencial dessa teoria em contribuir para debates contemporâneos que põem em jogo o problema da aplicação mais ampla de princípios éticos extraídos da prática psicanalítica, seja nas questões relacionadas ao gênero ou quaisquer outras. A posição freudiana foi elegida como termo de comparação por fornecer um ponto de partida para a reflexão sobre a posição lacaniana – a alternativa entre um discurso sobre a falta e um discurso sobre a diferença mencionada no início. Apesar de ser mais frequentemente interpretada como conservadora, se comparada às posições lacanianas, ela parece ser capaz de fornecer um ponto de partida mais promissor, dependendo da perspectiva e da estratégia de leitura adotada, deixando entrever uma terceira via entre a resignação, de um lado

– seja a resignação depressiva ou a resignação altaneira das “belas almas” – e, de outro, a aposta em tecnologias sociais e terapêuticas ingenuamente autonomistas.

Referências

Birman, J. (2006). Genealogia do feminino e da paternidade em psicanálise. *Natureza Humana*, 8(1), 163-180.

Canguilhem, G. (1966). *Le normal et le pathologique*. Paris: PUF.

Dunker, C. I. L. (2006). Ontologia negativa em psicanálise: entre ética e epistemologia. *Discurso*, 36, 217-242.

Deleuze, G. & Parnet, C. (1998). *Diálogos*. São Paulo: Escuta.

Evans, D. (1997). *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*. London and New York: Routledge.

Freud, S. (1975). Analysis Terminable and Interminable. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 209-254). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1937)

Freud, S. (1975). The Dissolution of the Oedipus Complex. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 173-182). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Originalmente publicado em 1924)

Freud, S. (1975). The Ego and the Id. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 1-66). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1923)

Freud, S. (1975). Instincts and their Vicissitudes. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 14, pp. 109-140). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1915)

Freud, S. (1975). Introductory Lectures on Psychoanalysis. Lecture XX: The Sexual Life of Human Beings. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 16, pp. 303-319). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1917a)

Freud, S. (1975). Introductory Lectures on Psychoanalysis. Lecture XXI: The Development of the Libido and the Sexual Organizations. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 16, pp. 320-338). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1917b)

Freud, S. (1975). New Introductory Lectures on Psychoanalysis. Lecture XXXIII: Femininity. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 23, pp. 112-135). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1933)

Freud, S. (1975). Sexuality in the Aetiology of Neuroses. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 3, pp. 259-286). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1905a)

Freud, S. (1975). Three Essays on the Theory of Sexuality. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 7, pp. 123-246). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1905b)

Freud, S. (1975). Some Psychical Consequences of the Anatomical Distinction Between the Sexes. In S. Freud, *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (Vol. 19, pp. 241-260). London: Hogarth Press and The Institute of Psychoanalysis. (Trabalho original publicado em 1925)

Gabbi Jr. (2005). Feminilidade, interpretação e transferência. In L. Fulgêncio e R. T. Simanke (Orgs.), *Freud na filosofia brasileira* (pp. 169-202). São Paulo: Escuta.

Juranville, A. (1987). *Lacan e a filosofia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan, J. (1958). Interventions sur l'exposé de J. Favez Boutonnier 'Abandon et névrose'. *La Psychanalyse, 4: Les Psychoses*, 318-320.

Lacan, J. (1958-1959). *Le Séminaire. Livre VI: Le désir et son interpretation*. Mimeo.

Lacan, J. (1963). *Séminaire sur Les Noms-du-Père*. Mimeo.

Lacan, J. (1966a). Réponses à des étudiants de philosophie sur l'objet de la psychanalyse. *Cahiers pour l'Analyse*, 3, 5-13.

Lacan, J. (1966b). Résumé du Séminaire "Problèmes cruciaux pour la psychanalyse". *Annuaire 1965-1966: documents, rapports, cronique* (pp. 270-273). Paris: École Pratique des Hautes Études.

Lacan, J. (1966). La direction de la cure et les principes de son pouvoir. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 585-645). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1961)

Lacan, J. (1966). L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 493-528). Paris: Seuil (Trabalho original publicado em 1957).

Lacan, J. (1966). Kant avec Sade. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 765-790). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1963)

Lacan, J. (1966). À la mémoire d'Ernest Jones: sur sa théorie du symbolisme. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 697-717). Paris: Seuil (Trabalho original publicado em 1960)

Lacan, J. (1966). Propos directifs pour un congrès sur la sexualité féminine. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 725-736). Paris: Seuil (Trabalho original publicado em 1964)

Lacan, J. (1966). D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose. In J. Lacan, *Écrits* (pp. 531-583). Paris: Seuil. (Trabalho original publicado em 1958)

Lacan, J. (1968). Résumé du Séminaire "La logique du fantasme". *Annuaire 1967-1968*: *documents, rapports, croniques* (pp. 189-194). Paris: École Pratique des Hautes Études.

Lacan, J. (1973-1974). *Le Séminaire. Livre XXI: Les non-dupes errent*. Mimeo.

Lacan, J. (1974). Déclaration à France-Culture à propos du 28è Congrès International de Psychanalyse. *Le Coq-Héron*, 46-47, 3-8.

Lacan, J. (1975). *Le Séminaire. Livre XX : Encore*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1978). Première version de la "Proposition du 09 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École". *Ornicar ?*, 8, 5-26.

Lacan, J. (1979). *O seminário. Livro XI: Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Trabalho original publicado em 1973)

Lacan, J. (1981). *Le Séminaire. Livre III: Les Psychoses*. Paris: Seuil.

Lacan, J. (1986a). Conférence de Bruxelles sur l'éthique de la psychanalyse. *Psychoanalyse*, 4, 163-187.

Lacan, J. (1986b). *Le Séminaire. Livre VII: L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil.

Lévi-Strauss, C. (1982). *As estruturas elementares do parentesco*. Petrópolis: Vozes. (Trabalho original publicado em 1949)

Safatle, V. (2006). A teoria das pulsões como ontologia negativa. *Discurso*, 36, 151-192.

Simanke, R. T. (2002). *Metapsicologia lacaniana: os anos de formação*. São Paulo: Discurso Editorial.

Simanke, R. T. (2005). Nem filósofo, nem antifilósofo: notas sobre o papel das referências filosóficas na construção da psicanálise lacaniana. *Natureza Humana*, 7(1), 9-58.

Spinoza, B. (1965). L'Éthique. *Oeuvres de Spinoza* (Vol. 3). Paris: Flammarion. (Trabalho original publicado em 1677)

Zenoni, A. (2007). Versões do pai na psicanálise lacaniana: o percurso do ensinamento de Lacan sobre a questão do pai. *Psicologia em Revista*, 13(1), 15-26.

1. Na conferência introdutória sobre *A feminilidade*, Freud restringe consideravelmente a equação simples entre feminilidade e passividade: "Mesmo na esfera da vida sexual humana, vocês logo verão quão inadequado é fazer o comportamento masculino coincidir com a atividade e o feminino com a passividade" (Freud, 1933/1975, p. 115). Ele inclusive reconhece o viés social implicado nessa equivalência: "Mas nisso devemos nos acautelar para não subestimar a influência dos costumes sociais que [...] forçam a mulher a situações passivas" (Freud, 1933/1975, p. 116).
2. A esse respeito, Birman observa ainda que, no contexto sociocultural contemporâneo, "[...] o Nome-do-pai está em processo evidente da liquidação" (Birman, 2006, p. 169).
3. "Por onde se percebe que o ser do sujeito é a sutura de uma falta" (Lacan, 1966b, p. 270). Para maiores desenvolvimentos sobre a questão de uma ontologia negativa em Lacan – a saber, de uma ontologia que conceda todo o seu peso à irredutibilidade das determinações negativas na constituição do real –, veja-se Safatle (2006) e Dunker (2006), entre outros.
4. O símbolo (– φ) na escrita lacaniana designa o falo simbólico, isto é, o significante da falta propriamente dito, enquanto (+ φ) designaria o falo imaginário, que sustenta a fantasia de superação da castração, preenchimento da falta e resgate da plenitude narcísica (essa é a função do objeto fetichista, por exemplo).
5. Não se trata apenas da questão, classicamente analisada por Canguilhem (1966), de que o desenvolvimento histórico da medicina ocidental levou ao surgimento, no século XIX, de uma concepção quantitativa da doença, segundo a qual o saudável e o mórbido distinguem-se em grau, mas não em natureza. Essa concepção teria levado à identificação do conceito estatístico de norma com o de saúde, resultando na oposição entre normal e patológico que dá nome a seu livro. O fato de que essa alternativa ainda soe perfeitamente natural (embora o contrário de normal seja "anormal" e o contrário de patológico seja "saudável", evidentemente) mostra como essa concepção continua a repercutir na medicina contemporânea. No entanto, o conceito de saúde tem, em si mesmo, uma significação normativa (o que é "melhor" ou "pior" para um organismo etc.), e nenhuma medicina se define sem alguma espécie de oposição entre saúde e doença. De fato, a argumentação de Canguilhem enfatiza o caráter individual e singularizante da normatividade orgânica, que ele, por sua vez, extrai de sua própria concepção sobre a natureza do fato vital. Sua posição é que a medicina precisa levar em conta essa normatividade intrínseca que dá sentido ao que, para cada organismo e em cada circunstância, constitui o estado de saúde, em vez de um conceito uniformizante que define o normal como aquilo que é estatisticamente mais provável e/ou possui uma intensidade intermediária. No entanto, não se trata de excluir quaisquer considerações normativas da concepção da prática médica, o que seria um contrassenso.
6. Ver Simanke (2002, pp. 128-129) para uma discussão mais detalhada do sentido desse critério. Observe-se desde já, no entanto, que, em virtude da hipótese central da tese lacaniana de uma gênese social da personalidade (isto é, do sujeito psíquico), o assentimento social de que ele fala

cumpre uma função efetivamente constitutiva. O psicótico lacaniano não pode ser, de forma simplista, reduzido a um inconformista.

7. O termo *forclusion* – que Lacan propõe como uma tradução livre da *Verwerfung* freudiana – tem uma origem jurídica e gramatical, contextos em que as questões normativas são evidentemente centrais. Juridicamente, designa a prescrição ou perda de um direito (aparentemente, em suas origens medievais, significava a perda do direito de se abrigar dentro dos muros das cidades, daí a seu sentido literal de "ação de trancar do lado de fora"); gramaticalmente, relaciona-se com a ideia de negação (o forclusivo é o termo que arremata e estrutura a negação, como o *"rien"* em *"je ne sais rien"*).
8. Ou ainda: "[...] o Nome-do-Pai multiplica-se em tantos nomes quantos forem os suportes à sua função, tornando-se ao mesmo tempo, por causa de sua própria multiplicidade, um artifício, algo que ninguém pode usar sem tomá-lo por aquilo que ele não é, sem tomá-lo por um elemento de coesão da ordem simbólica que não existe" (Zenoni, 2007, p. 23).
9. Mais precisamente, Lacan diz: "o estatuto do inconsciente, que eu lhes indico tão frágil no plano ôntico, é ético" (Lacan, 1973/1979, p. 37).

Parte III

O sentido ético do cuidado em Winnicott

O cuidado como cura e como ética

Elsa Oliveira Dias

1. Introdução

Winnicott foi um estudioso não do psiquismo, e muito menos do aparelho psíquico, mas da natureza humana. Sua atenção foi voltada não para a dinâmica pulsional, supraestrutural e intrapsíquica, mas para a história real das relações de um indivíduo com seu meio ambiente, desde o início da vida. Ele foi levado a esse campo provavelmente em razão de fatores pessoais, de sua própria história, bem como em virtude do atendimento sistemático de bebês, com suas mães, no campo da pediatria, e de adultos psicóticos, em especial dos que puderam regredir à dependência, no campo da psicanálise. Foram estas pessoas, e os problemas de que padeciam, relatados na clínica que favorecia a dependência, que possibilitaram a Winnicott vislumbrar aspectos essenciais da existência humana, inacessíveis quando se estuda o indivíduo saudável, e mesmo o neurótico.

Desde muito cedo, no exercício paralelo das clínicas pediátrica e psicanalítica, Winnicott estabeleceu uma conexão entre os transtornos emocionais que os bebês apresentavam e os distúrbios de tipo esquizofrênico. Partindo das várias formas pelas quais os psicóticos se encontram impossibilitados de viver, ele empreendeu um estudo minucioso dos estágios iniciais do amadurecimento em que a situação do bebê é de extrema dependência. A propósito de todo esse período pré-verbal, pré-simbólico e pré-representacional, a questão que o movia era a de saber quais as condições ambientais que favorecem, ou falham em favorecer, os processos pelos quais um bebê, imaturo e altamente dependente de início, chega a tornar-se uma pessoa viável, capaz de estabelecer relações com a realidade externa, de achar algum sentido no fato de estar vivo e de ser capaz, razoavelmente, de tomar conta de si mesmo.

O que falta às pessoas que padecem de distúrbio psicótico não é propriamente chegar ao princípio de realidade, mas, de maneira mais básica, alcançar um sentido de realidade do si-mesmo e do mundo em que

vivem; suas dificuldades e problemas são especialmente aflitivos, assinala o autor, pois “não fazem parte da vida, mas sim da luta para alcançar a vida [...]” (1988/1990, p. 100). Diz ele ainda em outro texto: “Há pessoas que passam a vida não sendo, num esforço desesperado para encontrar uma base para ser” (1984b[1966]/1987, p. 116). Radicalmente diversa das neuroses, a problemática das psicoses impõe aos analistas a necessidade de eles enfrentarem a questão de saber “sobre o que versa a vida”; essa questão se faz necessária pois os pacientes psicóticos, “que pairam permanentemente entre o viver e o não viver, forçam-nos a encarar este tipo de problema, problema que é próprio não apenas dos psiconeuróticos, mas de todos os seres humanos” (1967b/1975, p. 139), e que se resume na seguinte questão crucial: que sentido faz a vida e o que a faz digna de ser vivida?

Neste ponto reside uma questão ética, sobre o valor da vida. Não vale estar vivo, simplesmente, sob quaisquer condições. Não basta estar fisiologicamente vivo; é preciso sentir-se vivo de tal modo que, não importa a dificuldade ou o sofrimento envolvido, o indivíduo se sinta razoavelmente à vontade em estar vivo, e ele sente que, em algum nível, sua vida vale a pena ser vivida. Há pessoas, contudo, que carregam consigo uma estranheza básica em relação a estarem vivos, ou o sentimento de não terem chegado ao começo.[1] Referindo-se, por exemplo, à problemática dos esquizoides, pautados por uma moralidade ferrenha que os impede de viver, diz Winnicott: “Pernicioso [para eles] significa qualquer coisa falsa, como o fato de estar vivo por condescendência” (1984b[1966]/1987, p. 116). Estar vivo por condescendência é o sentimento de uma existência não reconhecida, não legitimada como tal, para quem o ambiente não abriu, já na recepção, o nicho necessário de paciência e cuidado e que, portanto, tendo carecido de favorecimento, não pode chegar ao começo. Nesses casos, o indivíduo perambula pelo mundo como um não nascido; eventualmente, como uma alma penada. No diário de Franz Kafka, encontra-se a seguinte anotação datada de março de 1922: “Não ter nascido ainda e ver-se já obrigado a passear pelas ruas e a cumprimentar pessoas” (Kafka, 1985, p. 554). E uma outra de janeiro desse mesmo ano: “Hesitação diante do nascimento. Se há uma transmigração de almas, a minha ainda não atingiu o grau mais baixo. Minha vida é uma hesitação diante do nascimento” (Kafka, 1985, p. 537).

Isto nos remete a uma outra questão eminentemente ética, sobre nossa atitude com relação ao risco de suicídio. Pode talvez nos guiar a seguinte questão: quais foram a tarefa e a responsabilidade de Winnicott concernentes à paciente esquizofrênica que, logo nas primeiras sessões, disse que a ajuda que ela necessitava era a de que ele a capacitasse a suicidar-se pela razão correta, e não pela razão equivocada. Ela já tentara o suicídio duas vezes e acabou, mais tarde, por consumá-lo. Referindo-se a uma dessas tentativas, ela havia dito: "Era impossível continuar suportando qualquer coisa; o horror absoluto de ter um corpo e a mente, já por demais saturada. Era o conjunto da coisa, o montante da tarefa, que tornava tudo impossível" (1964c/1988, p. 41). Para essa mulher, o insuportável e abjeto não era a morte, mas a indignidade de viver e permanecer viva falsamente, por complacência. Winnicott diz: "Não consegui ajudá-la e ela se matou, desesperançada de achar a solução. Seu propósito, vejo-o agora, era conseguir que eu lhe dissesse que ela já havia morrido em sua infância primitiva" (1974/1994, pp. 74-75).

Para aqueles que carregam em si a agonia impensável da ruptura da linha do ser, na infância primitiva, a morte almejada talvez não seja a do final, a segunda morte, como diz Winnicott, mas a primeira, a do não-ser do início. Talvez se possa, e se deva, fazer uma distinção entre suicídio e desistência. Nesses casos, o desejável é não ter nascido.

Tendo, portanto, em vista que a pessoa que nos procura pode não ter tido as condições ambientais satisfatórias que lhe permitissem alcançar o estatuto unitário do EU SOU, carecendo fundamentalmente de uma posição a partir da qual operar na vida, foram necessárias alterações notáveis no *setting* analítico e no papel do analista: em primeiro lugar porque, em virtude da nova concepção de ser humano, nossa tarefa terapêutica, com qualquer tipo de problemática, não tem como objetivo restabelecer um estado operativo e/ou funcional de sanidade sem sintomas, mas estamos movidos pela pergunta: que sentido faz a vida para este indivíduo, e se ele a sente digna de ser vivida? Em segundo lugar, por que precisamos estar preparados para tratar das várias formas de esquizofrenia, para a emergência de fenômenos esquizoides em todos os tipos de pacientes ou

para o tratamento de casos cujas características sejam francamente *borderline*, em especial os casos de falso si-mesmo patológico, como os casos de fuga para a sanidade acima mencionados.

2. A ética da psicanálise freudiana

Na psicanálise freudiana, a teoria foi formulada a partir do estudo das neuroses, e supôs um homem que, embora dilacerado pelo conflito pulsional, permanece inteiro, ciente de si e capaz de se relacionar com a realidade externa, a despeito da tendência de escapar às frustrações impostas pelo princípio de realidade e de fazer perpetuar o regime do princípio do prazer.

Lidando com a questão em termos quantitativos e atento ao fato de que são exatamente essas as tendências que transparecem na situação de análise, devendo ser objeto das interpretações analíticas, Freud formulou uma regra técnica, ao abordar a questão, em 1915, em um estudo sobre o amor de transferência:

> A cura tem que ser realizada em regime de abstinência. [...] O que quero é postular o seguinte princípio: há que se deixar subsistir, no doente, necessidades e aspirações, como forças que impelem para o trabalho e para a mudança, e evitar apaziguá-los com substitutos. (Freud, 1915/1989, p. 168)

Um pouco mais tarde, em 1919, em um trabalho exposto no 5.º Congresso Psicanalítico Internacional, em Budapest, intitulado “Novos caminhos da terapia psicanalítica”, Freud vai na mesma direção e recomenda abstinência, aos analistas, como o princípio que deve reger a atitude daqueles que empreendem o tratamento analítico. A ideia central continua a mesma, a saber, a de alertar os analistas para o fato de que, quando frustrado, o psiquismo busca satisfações compensatórias. É preciso recordar, diz Freud,

> [...] que o paciente adoeceu devido a uma frustração (*Versagung*) e seus sintomas prestam-lhe o serviço de umas satisfações substitutivas. No curso da análise, pode-se observar que toda a melhoria de seu padecer atrasa o *tempo* de restabelecimento [da cura da neurose] e reduz a força pulsional que opera na direção da cura. (Freud, 1919/1989, p. 158)

A cura aqui significa, naturalmente, poder defrontar-se com o princípio de realidade. Ora, se o sofrimento que advém da frustração é o fator propulsor do tratamento, então é preciso, “por muito cruel que isto possa

parecer", manter o paciente em estado de frustração: "Na medida do possível", diz Freud, "o tratamento analítico deve ser executado em estado de privação – de abstinência" (Freud, 1919/1989, p. 155).

Isso leva a que, além de proceder à principal tarefa analítica de, mediante as interpretações, tornar consciente o reprimido e pôr a descoberto as resistências, o analista deve ainda estar atento e conduzir o tratamento de tal modo que o paciente encontre o menos possível de satisfações substitutivas. Para tanto, o analista deve ativamente recusar-se a satisfazer as demandas do paciente ou a desempenhar os papéis que este tenta lhe impor. A justificativa para esse procedimento, assinala Freud, é de natureza econômica: pelos desvios, que são as satisfações substitutivas, escoa a energia necessária para empreender o tratamento, de modo que o analista deve estar vigilante e ser ativo, exercendo uma "enérgica intervenção contra as satisfações substitutivas" (Freud, 1919/1989, p. 159). Há que pesquisá-las uma a uma e pedir ao paciente que renuncie a elas, por inocente que pareça em si mesma uma atividade produtora de satisfação.

Pode ocorrer, também, alternativamente, um segundo perigo que ameaça reduzir a força pulsional que deve estar a serviço da análise:

> O doente busca a satisfação substitutiva sobretudo no próprio tratamento, dentro da relação de transferência com o médico, e até pode querer ressarcir-se, por este caminho, de todas as renúncias que se lhe impõem nos demais campos. Sem dúvida que é preciso consentir-lhe algo, mais ou menos, segundo a natureza do caso e a peculiaridade do enfermo. Mas não é bom consentir-lhe demasiado. Quem, como analista, talvez por extravasar seu coração caridoso, dispense ao paciente *aquilo que todo ser humano tem direito de esperar de seu próximo*, cometerá o mesmo *erro econômico* no qual incorrem nossos sanatórios para doentes nervosos. Esforçam-se para que tudo seja o melhor possível para o doente, de modo que este se sinta a gosto e, em outra ocasião, venha ali refugiar-se das dificuldades da vida. Deste modo, renunciam a fortalecê-lo para esta, a torná-lo mais produtivo em suas genuínas tarefas. No tratamento analítico, é preciso *evitar qualquer mimo* dessa índole. Ao doente, têm que restar muitos desejos não cumpridos em sua relação com o médico. O adequado é, justamente, negar-lhe aquelas satisfações que mais intensamente deseja e que exterioriza com a maior urgência. (Freud, 1919/1989, pp. 159-160; os itálicos são meus)

Um pouco adiante, no texto, Freud justifica ainda o princípio de abstinência formulando um aspecto ético deste. Diz ele:

> Negamo-nos de maneira terminante a fazer do paciente que se põe em nossas mãos em busca de auxílio um patrimônio pessoal, a plasmar por ele o seu destino, a impor-lhe nossos ideais e, com arrogância de criador, a nos comprazermos com nossa obra, depois de tê-lo forjado a nossa imagem e semelhança. (Freud, 1919/1989, p. 160)

É interessante e significativo notar que Freud não acredita que se possa ajudar o paciente sem lhe impingir o nosso próprio modo de ser ou os nossos próprios ideais. Em outras palavras, que seja possível ajudá-lo respeitando o seu ser próprio; não acredita, igualmente, na existência de algum interesse genuíno pela pessoa do outro, por exemplo, pela identificação com o sofrimento ou a aflição.[2]

No essencial, contudo, deve-se assinalar que a preocupação de Freud, a partir de sua perspectiva, é legítima e encerra uma ética. Cada indivíduo deve superar o que seria a tendência universal ao infantilismo, ou seja, o apego ao princípio do prazer e enfrentar o princípio de realidade; deve dominar os instintos – ali onde está o id deve estar o ego –, aceitar e saber lidar com as frustrações que a realidade impõe, tornando-se autônomo e não escravo dos desejos, sobretudo os infantis, estando à altura de forjar, dessa forma, o seu próprio destino. Qualquer facilitação, ou mimo, que o analista ofereça desencaminha o paciente e o enfraquece para o que é a sua tarefa central.

É de interesse notar que, pelo fato de estar baseada no princípio do prazer, e não na ideia de tendência ao amadurecimento, a teoria tradicional induz à concepção de que o paciente, quando pode, agarra-se ao bom e não quer sair do lugar. Fica retido no bem-bom. Para Winnicott, contudo, a questão não é infantilismo, mas imaturidade, o que altera substancialmente a compreensão do problema e a tarefa do analista, caso se queira empreender a cura. Quando recebe o que necessita, o bebê winnicottiano, assim como o paciente, incorpora os cuidados ambientais, e vai em frente. Winnicott afirma: Sempre esperamos que nossos pacientes terminem a análise e nos esqueçam: e descubram que o próprio viver é a terapia que faz sentido” (1969i[1968]/1994, p. 123). Como vem enfatizando Loparic, a psicanálise freudiana é interminável porque o aspecto quantitativo do desejo (da pulsão) é incontrolável. Em princípio, o desejo pode sempre romper os diques que foram construídos para represá-los. A necessidade não; uma vez respondida, o indivíduo vai para outro patamar do amadurecimento, podendo, inclusive, passar a ter desejos.

No texto de 1919 de Freud, acima mencionado, este faz uma ressalva ao princípio de abstinência. Diz que, apesar de a técnica psicanalítica dever basear-se na abstinência, existem pessoas tão pouco preparadas para a vida,

que é preciso, relativamente a elas, usar pedagogia. Freud não tem noção sobre a problemática, ou o campo de problemas, relacionado às psicoses, tal como Winnicott as concebe, ou seja, não sabe nada sobre a imaturidade do paciente psicótico; apenas constata esse "despreparo para a vida" e o entende como um déficit constitucional. Para esse tipo de pessoa, Freud recomenda que, ao influxo analítico, se acrescente o pedagógico: nesses casos, dirá ele, o médico deverá ser mais bem "educador e conselheiro" (cf. Freud, 1919/1989, p. 160). No entanto, assinala Freud, deve-se fazer isto sempre com grande cautela; não se deve educar o enfermo para que se assemelhe a nós, senão para que se libere e consuma seu próprio ser" (Freud, 1919/1989, p. 160).

Ora, referindo-se à sua própria análise, Ferenczi queixou-se exatamente sobre este ponto. Sabe-se muito bem que ninguém faz exatamente o que prega e, de fato, nesse caso, não é essa cautela, aconselhada por Freud, o que se depreende dos relatos e escritos de Ferenczi, seu paciente. Em 1932, ou seja, já no final do período de afastamento de Freud, pouco antes de sua morte em 1933, vamos encontrar Ferenczi denunciando aspectos indesejáveis da técnica psicanalítica tal como prescrita por Freud; segundo ele, esta se tornava cada vez mais pedagógica e impessoal, com o analista "flutuando como uma divindade sobre o pobre paciente, relegado à condição de criança" (Ferenczi, 1932/1985, p. 149). Criança, nesse contexto, significa incapacidade, infantilismo, e não imaturidade a exigir cuidados.

Em um fragmento do *Diário clínico*, de 17 de março, intitulado "Vantagens e desvantagens do "sentir com intensivo", Ferenczi queixa-se, com amargura, da severidade de Freud, do teor pedagógico da análise, da intolerância deste com anomalias e fraquezas de qualquer tipo, da sua incapacidade de compreender e tolerar a loucura, da sua permanente pregação em favor do que Winnicott chamaria mais tarde, inclusive referindo-se a Freud, de "fuga para a sanidade".

Ferenczi queixa-se, em especial, de que, como ele mesmo diz

> [...] minha própria análise não pôde avançar o suficiente em profundidade, porque meu analista (de própria confissão, uma natureza narcisista), com sua firme determinação de manter-se em boa saúde e sua antipatia pelas fraquezas e pelas anomalias, não pôde acompanhar-me numa

> certa profundidade e começou muito cedo com o "educativo". O forte de Freud é a firmeza da educação, como o meu é a profundidade na técnica do relaxamento. (Ferenczi, 1932/1985, p. 113)

3. A ética da psicanálise winnicottiana

É claro que o ideal proposto pela ética freudiana da autonomia é perfeitamente aceitável para Winnicott – e não só aceitável, mas o que se espera da saúde, uma vez que, ao amadurecer, o indivíduo caminha na direção da autonomia.[3] O problema, no que se refere à teoria e à técnica freudiana, é que, à luz da teoria do amadurecimento e no tocante à tarefa terapêutica, a ética da autonomia só serve para aqueles indivíduos que têm intacta a estrutura da personalidade, tendo alcançado uma posição a partir da qual viver; essas pessoas podem precisar de ajuda por padecerem, eventualmente, da ansiedade que surge da vida instintual em meio às relações interpessoais; elas chegam mesmo a adoecer, mas não de vacuidade ou de ameaça de aniquilamento, e sim de um enrijecimento das defesas do eu em razão das frustrações e da ansiedade. Winnicott diz: "Seria muito agradável se pudéssemos aceitar apenas pacientes cujas mães foram capazes de proporcionar-lhes condições suficientemente boas no início e nos primeiros meses. Mas esta era da psicanálise está inexoravelmente chegando ao fim" (1955d[1954]/2000, p. 388). E, para aqueles analistas que dizem não ter nenhum interesse em casos de psicose, Winnicott oferece a sua experiência como resposta: "Deve-se partir da base de que minha experiência é a de um psicanalista que, quer lhe agrade ou não, vê-se envolvido no tratamento de pacientes fronteiriços e daqueles que talvez imprevistamente tornam-se esquizoides durante o tratamento" (1968c[1967]/1994, p. 151).

Não há, portanto, escolha: temos que nos haver com os não nascidos, com as almas penadas e com aqueles que se encontram aquém da vida e do mundo. O problema central desses indivíduos não é infantilismo, mas imaturidade, às vezes extrema. A questão, para eles, não é o prazer ou a frustração na impossibilidade de alcançá-lo, mas a realidade ou irrealidade da existência.

À luz das questões trazidas pelos psicóticos, e do que se sabe, por meio deles, sobre a extrema imaturidade do começo da vida, uma nova tarefa terapêutica, regida naturalmente por uma nova ética, traz um novo sentido

de responsabilidade para o analista. Sendo decorrência de uma teoria em que o ser emerge do não-ser e em que o indivíduo humano jamais ultrapassa a solidão essencial e, além disso, pelo fato de ter-se deixado nortear pelos não nascidos e pelas almas penadas que perambulam pelo mundo como desertos sem referência, essa nova ética leva em conta a precariedade da existência humana e do sentimento de si, a permanente ameaça de esvaziamento do sentido da vida, o risco crucial de traição do si-mesmo, a ameaça de queda para sempre. O que cabe aqui não é a ética da autonomia, mas a do cuidado.

Neste ponto, encontro ressonância em Heidegger que, nos *Seminários de Zollikon*, afirmou: “O homem é um ser essencialmente necessitado de ajuda, por estar sempre em perigo de se perder, de não conseguir lidar consigo” (Heidegger, 2001, p. 180).

4. A ética do cuidado

É com toda a clareza que, em uma palestra para médicos e enfermeiros, proferida na Igreja de São Lucas, em outubro de 1970, pouco antes de morrer, em janeiro de 1971, Winnicott formula essa nova ética, e ele o faz relembrando a sua audiência que a palavra *cura*, em sua raiz etimológica, significa *cuidado*. Ele esclarece ainda que, por volta de 1700, esse sentido começa a degenerar e passa a designar tratamento médico, ou seja, uma intervenção, como a cura pela água (por um organismo e/ou elemento). Aqui tem historicamente início um processo de objetificação da cura, com a substituição do cuidado pela aplicação de algum elemento ou substância curativos.[4] No século seguinte, outro significado é acrescido a este: o de desfecho bem-sucedido. Na cura, tomada neste último sentido, “a saúde se restaura no paciente, a doença é destruída, exorciza-se o espírito mau” (1986f[1970]/1989, p. 87). A doença passará, então, a ser entendida como mal ou como pecado, de qualquer modo, algo a ser erradicado ou a ser redimido.

Winnicott prossegue dizendo que a cura, a bem-sucedida erradicação da doença e sua causa, pelo medicamento, tende hoje a se sobrepor ao cuidado. É preciso impedir, assinala ele, que os dois significados – o tratamento e o

cuidado – percam o contato um com o outro. Embora seja imprescindível conhecer os tratamentos, não se pode perder de vista o cuidado. Na continuação da palestra, Winnicott pergunta:

> O que as pessoas querem de nós, médicos e enfermeiros? O que queremos de nossos colegas, quando somos nós que ficamos imaturos, doentes ou velhos? Essas condições – imaturidade, doença e velhice – trazem consigo a dependência. Segue-se que é necessário haver confiabilidade. Como médicos, assistentes sociais e enfermeiros, somos chamados a ser confiáveis de modo humano (e não mecânico) e a ter confiabilidade construída sobre nossa atitude geral. (1986f[1970]/1989, p. 88)

Dependência e confiabilidade são palavras que pertencem ao campo semântico do cuidado. Embora tenham sido pensadas originalmente a partir da relação mãe/bebê, e aplicadas aos casos em que o paciente necessita regredir à dependência, elas estão longe de pertencer apenas a esses âmbitos, pois dizem respeito a necessidades vitais de todo ser humano que muitas vezes enfraquece na luta para continuar existindo, preservando a sua natureza essencial. Como cuidadores, precisamos saber que uma pessoa, muitas vezes, necessita adoecer, seja por precisar de um descanso da tarefa de viver, seja porque estar doente é, em um dado momento, mais real do que uma saúde impostada e falsamente mantida. À luz de Winnicott, não mais podemos nos deixar enganar pelos casos de “fuga para a sanidade”. Pela ética do cuidado, a responsabilidade do analista nada tem a ver com preservação da vida ou de interesses vitais, de autonomia e adequação ao princípio de realidade. A questão central é a dignidade do paciente como pessoa, o valor da vida enquanto viva, a não traição do si-mesmo. A fonte dessa vida viva não é necessariamente instintual. Pode bem ocorrer de frustrarmos os pacientes, mas não os decepcionamos com a quebra da confiabilidade. Podemos até infligir sofrimento, mas não os objetificar. Diz Heidegger, nos *Seminários de Zollikon*: “No que diz respeito ao querer-ajudar do médico, deve-se notar que se trata sempre do existir e não de fazer funcionar algo. Quando se visa este último, não se ajuda a existir” (Heidegger, 2001, p. 175).

Já em Winnicott vamos encontrar a seguinte afirmação, tão ousada quanto surpreendente, não fosse o embasamento teórico que a sustenta: “Os distúrbios mais insanos ou psicóticos formam-se na base de falhas da provisão ambiental e podem ser tratados, muitas vezes com êxito, por uma nova provisão ambiental” (1963c/1983, p. 205). Isso será possível se

pudermos criar e manter, para o paciente, um lugar protegido, uma pequena amostra de um mundo encontrável e previsível, em que ele, a seu tempo, possa começar a ser. Isso pode implicar, em certos casos, dar sustentação a longos períodos de tempo em que o indivíduo, regredindo à dependência, permite-se abandonar o esforço de existir e entregar-se a estados muito primitivos, de amorfia, de desorganização, de não existência. Esse lugar consiste na totalidade dos cuidados que fornecemos, e que é basicamente em que consiste o *setting* analítico em todos os seus aspectos, aí incluída a qualidade da presença pessoal do analista e de sua atenção. "Por *setting* analítico", diz o autor, "entendo a soma dos detalhes do manejo" (1956a/2000, p. 395).[5]

A característica central desse lugar é a confiabilidade. O protótipo da confiabilidade é a bondade original que caracteriza os cuidados que a mãe suficientemente boa presta ao seu bebê. As religiões, diz Winnicott,

> [...] fizeram muito do pecado original, mas nenhuma chegou à ideia de bondade original [...] O educador moral depende, para seu êxito, de existir na criança aquele desenvolvimento que possibilite aceitar este Deus do educador moral como uma projeção da bondade que é parte da criança e de sua experiência real de vida. (1963d/1983, p. 89)

Ao chamar a atenção para essa bondade, Winnicott refaz toda a teoria da constituição da moralidade no indivíduo, mostrando que, na raiz da fé, da capacidade de acreditar em..., mas também da capacidade de pôr-se no lugar do outro e do compadecimento – que é a base da moralidade pessoal, e não da moralidade inculcada de fora –, está a experiência da bondade tal como foi vivida na etapa inicial da vida. Em Winnicott, não é pela introjeção da lei, como em Freud, que o homem se torna moral, mas pela experiência de ter sido cuidado, em um momento em que a necessidade só podia ser compreendida via identificação da mãe com seu bebê. Essa bondade original poderia ter a seguinte formulação: alguém se deu ao trabalho de saber o que eu precisava para continuar a ser sem necessidade de reagir, antes mesmo que eu própria soubesse e, muito menos, que eu pudesse comunicar em palavras ou signos inteligíveis para os adultos.

Deve-se contudo assinalar: a bondade, da mãe ou do analista, não é indulgente; a bondade consiste, bem mais, na capacidade de identificar-se com o bebê, na disponibilidade para uma compreensão profunda da necessidade e em uma vontade genuína de ajudar. O que é bom na bondade é que os cuidados se deixam pautar pela necessidade do bebê ou do

paciente, e não pela necessidade da mãe ou analista, mesmo que esta seja a de ser muito boa. Isso tem a ver com a capacidade natural e também cultivada de se identificar com o outro, de pôr-se no lugar do outro, de calçar os sapatos do outro. Tem a ver ainda com a capacidade de deixar que o outro adoeça, ou enfraqueça, quando isso se faz necessário, sem que a vaidade do cuidador obrigue a criança ou paciente a estar bem, ou seja, a uma nova submissão.

O outro aspecto da bondade consiste em levar sempre em conta a possível imaturidade do paciente; isso significa não o invadir, não o solicitar ou o interpelar em algo para o que ele não está preparado. Mais especificamente no que se refere aos casos de psicose, cuja problemática remete a momentos primitivos do amadurecimento, a necessidade é de cuidados ambientais regulares e confiáveis, ou, como diz Winnicott, de manejo, e não de interpretações. Se estas são oferecidas, sem consideração pela capacidade maturacional do paciente, poderão constituir-se em invasões que reproduzem o padrão ambiental invasivo da origem. Winnicott afirma, por exemplo, que a "interpretação fora do amadurecimento do material é doutrinação e produz submissão" (1968i/1975, p. 75). Dessa perspectiva, o que denominei de ética da autonomia, se aplicada a pacientes cujo amadurecimento foi interrompido nas etapas precoces, torna-se uma antiética, podendo constituir-se em uma violência.

Winnicott sustenta ainda que, ao exercer a ética do cuidado, e permitir que o paciente regrida à dependência, o analista pode ser tomado pela dúvida a respeito do que o guia em sua prática, se a bondade ou a maldade, uma vez que, segundo ele, tornamos temporariamente doentes pessoas que funcionavam bem, embora a alto custo.

Gostaria agora, e por último, de assinalar que, em vários momentos de sua obra, Winnicott oferece algumas prescrições do trabalho clínico cuja característica central é a confiabilidade, estando perpassado pela ética do cuidado. Sobre este aspecto penso que o trecho a seguir, apesar de longo, merece ser citado. Diz Winnicott:

> O que você se encontra provendo, em seu trabalho, pode ser descrito da seguinte maneira:
>
> Você se dedica ao caso.
>
> Você aprende como é se sentir como o seu cliente.
>
> Você se torna digno de confiança para o campo limitado de sua responsabilidade.

Você se comporta profissionalmente.

Você se preocupa com o problema de seu paciente.

Você aceita ficar na posição de um objeto subjetivo, na vida do cliente, ao mesmo tempo em que conserva seus pés na terra.

Você aceita amor, e mesmo o estado de enamorado, sem recuar e sem atuar a sua resposta.

Você aceita ódio e o recebe com firmeza, ao invés de como vingança.

Você tolera, em seu cliente, a falta de lógica, inconsistência, suspeita, confusão, debilidade, mesquinhez etc. e reconhece todas essas coisas desagradáveis como sintomas de sofrimento. (Na vida particular, essas mesmas coisas o fariam manter distância.)

Você não fica assustado nem sobrecarregado com sentimentos de culpa se seu paciente fica louco, se desintegra, corre pela rua de camisola, tenta suicídio, talvez com êxito. Se você é ameaçado de assassinato, chama a polícia não só para proteger a si mesmo, mas também ao paciente. Em todas essas emergências, você reconhece o pedido de socorro do seu paciente, ou um grito de desespero por causa da perda da esperança nessa ajuda.

Em todos esses aspectos, você é, em sua área profissional limitada, uma pessoa profundamente envolvida com sentimentos e, ainda assim, à distância, sabendo que não tem culpa da doença de seu paciente e sabendo os limites de suas possibilidades de alterar a situação de crise. E se você pode controlar a situação, há a possibilidade de que a crise se resolva sozinha e, então, será por sua causa que o resultado foi alcançado. (1963c/1983, p. 205)

Dois últimos apontamentos: a relação terapêutica é uma forma especializada de estar-com-o-outro. Seja qual for a natureza do problema que aflige o paciente, ele é outro *ser humano*, como eu mesma, e estamos ambos no mesmo barco, lançados, sem fundamento, na incumbência de existir. Winnicott diz que,

> [...] quando estamos face a face com um homem, uma mulher ou uma criança, descobrimos que estamos reduzidos a dois seres humanos do mesmo nível. Não faz diferença se sou médico, enfermeiro, assistente social, psicanalista ou padre. O que importa é a relação interpessoal, em seus ricos matizes humanos. (1986f[1970]/1989, p. 88)

Deste ponto, continua ele, há apenas um passo para a pergunta: qual dos dois está doente? “Às vezes”, diz Winnicott, “é uma questão de conveniência”.[6] É útil que se entenda o alívio imediato que o conceito de doença e de estar doente traz ao legitimar a dependência; aquele que é bem-sucedido na reivindicação de estar doente se beneficia de um modo específico. O reconhecimento de que o outro está doente “leva-nos naturalmente para a posição daquele que responde à necessidade, ou seja, à adaptação, à preocupação e à confiabilidade, à cura no sentido de cuidado. Isso não acarreta”, diz Winnicott, “nenhum sentido de superioridade” (1986f[1970]/1989, p. 90).

Se assumimos o lugar de quem cuida, precisamos estar disponíveis para *deixar ser* o outro *como é e como pode ser*, independentemente da possibilidade de ser do outro que se apresente em um dado momento da relação terapêutica. Para deixar ser o outro, precisamos estar preparados para reconhecer qual é a possibilidade de ser do momento e acompanhá-lo enquanto perdure essa possibilidade, por estreita que seja.

Referências

Dias, E. O. (2011a). *Sobre a confiabilidade e outros estudos*. São Paulo: DWW editorial.

Dias, E. O. (2011b). Da interpretação ao manejo. In R. Reis (Org.), *O pensamento de Winnicott: a clínica e a técnica*. São Paulo: DWW editorial.

Ferenczi, S. (1985). *Journal Clinique – janvier-octobre.* Paris: Éditions Payot. (Trabalho original publicado em 1932)

Freud, S. (1989). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. *Obras completas* (Vol. 17, pp. 152-163). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1919)

Freud, S. (1989). Puntualizaciones sobre el amor de trasferencia (Nuevos consejos sobre la técnica del psicoanálisis III). *Obras completas* (Vol. 12, pp. 159-174). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1915)

Heidegger, M. (2001). *Seminários de Zollikon.* Petrópolis: Vozes.

Kafka, F. (1985). *Journal de Kafka*. França: Éditions Bernard Grasset.

Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade.* Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1971a. Título original Playing and Reality)

Winnicott, D. W. (1975). O brincar: uma exposição teórica. In D. W. Winnicott (1975/1971a), *O brincar e a realidade.* Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1968i)

Winnicott, D. W. (1975). A localização da experiência cultural. In D. W. Winnicott (1975/1971a), *O brincar e a realidade.* Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1967b)

Winnicott, D. W. (1983). Os doentes mentais na prática clínica. In D. W. Winnicott (1983/1965b). *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1963c)

Winnicott, D. W. (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 1963d)

Winnicott, D. W. (1987). Ausência de sentimento de culpa. In D. W. Winnicott (1987/1984a), *Privação e delinquência*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1984b[1966])

Winnicott, D. W. (1987). *Privação e delinquência*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1984a. Título original Deprivation and Delinquency)

Winnicott, D. W. (1988). *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes.(Trabalho original publicado em 1987a. Título original Babies and Their Mothers)

Winnicott, D. W. (1988). O recém-nascido e sua mãe. In D. W. Winnicott (1988/1987a), *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1964c)

Winnicott, D. W. (1989). A cura. In D. W. Winnicott (1989/1986b), *Tudo começa em casa.* São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1986f[1970])

Winnicott, D. W. (1990). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1988. Título original Human Nature)

Winnicott, D. W. (1994). O conceito de regressão clínica comparado com o de organização defensiva. In D. W. Winnicott (1994/1989a), *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1968c[1967])

Winnicott, D. W. (1994). *Explorações psicanalíticas.* Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1989a. Título original Psychoanalytic Explorations)

Winnicott, D. W. (1994). O medo do colapso. In D. Winnicott (1994/1989a). *Explorações psicanalíticas.* Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1974)

Winnicott, D. W. (1994). O uso de um objeto e o relacionamento através de identificações. In D. W. Winnicott (1994/1989a), *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1969i[1968])

Winnicott, D. W. (2000). Aspectos clínicos e metapsicológicos da regressão dentro do *setting* psicanalítico. In D. Winnicott (2000/1958a), *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise.* Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1955d[1954])

Winnicott, D. W. (2000). Formas clínicas da transferência. In D. W. Winnicott (2000/1958a), *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise.* Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1956a)

Winnicott, D. W. (2000) *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise* (D. Bogomoletz, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1958a. Título original Collected Papers: Through Paediatrics to Psychoanalysis)

1. Há muitos começos, diz Winnicott – o nascimento biológico é certamente um deles –, mas em especial há o começo que consiste em alcançar a posição do EU SOU, a partir da qual se pode viver a vida. Esse “nascimento” já não é biológico, mas ontológico.

2. Certa vez, em uma mesa-redonda sobre questões psicanalíticas, acentuei o fato de que, em Winnicott, o interesse e o afeto da mãe pelo bebê não são de natureza erótica. Uma psicanalista perguntou: “Mas, se ela não está libidinalmente envolvida, como ela pode se interessar pelo bebê?”.

3. Referindo-se ao aspecto instintual do amadurecimento, Winnicott afirma, em um certo momento, exatamente ao modo de Freud, que “é o cavaleiro, naturalmente, quem deve dirigir o cavalo e não se deixar levar” (1967b/1975, p. 137). Naturalmente, contudo, essa frase vem precedida de uma outra, já não tão concorde com o pai da psicanálise, que diz: “É o eu que tem que preceder o uso do instinto pelo eu”. Deixo, contudo, este aspecto de lado, pois estamos falando de ética, e não da teoria propriamente dita.

4. Segundo Heidegger, a denúncia e a evitação da objetificação são aspectos essencialmente éticos de nossa responsabilidade para com o sentido da existência.

5. Sobre o manejo em Winnicott, ver Dias 2011b.

6. Como o termo “convenience”, aqui, pode dar margem a mal-entendidos, esclareço que, no *Webster’s Dicionary*, uma das significações do termo é a seguinte: “anyting that saves or simplifies work”.

Tornar-se mãe no processo de amadurecimento: implicações para a ética do cuidado

Rita de Cássia Sobreira Lopes
Nara Amália Caron
Lea Lubianca Thormann
Adriana Davoglio Ribas

"Mãe, quem nasceu primeiro, eu ou tu?"

(Pergunta de uma menina de 3 anos)

1. Introdução

O cuidado é um elemento essencial na teoria winnicottiana do amadurecimento. Ser cuidado é uma condição necessária para a possibilidade de existir, vir a ser. Desde o ser cuidado ao cuidar, um longo e complexo caminho precisa ser trilhado pelo ser humano.

No presente trabalho, concentramo-nos nos cuidados oferecidos ao bebê na relação inicial mãe-bebê, onde tudo começa. Partimos de um questionamento inicial, que pode se resumir no seguinte: se o bebê precisa de uma mãe que lhe ofereça cuidados iniciais de uma determinada natureza, qual a natureza desses cuidados e o que é essencial para a mãe se tornar aquilo que o bebê necessita que ela se torne?

Winnicott se referiu a diferentes qualidades da mãe no período inicial de dependência absoluta: ser real, comum, empática, devotada, monótona, constante, previsível, confiável, preocupada, não intrusiva. Todos esses termos podem ser reunidos em uma única expressão, por ele denominada "mãe devotada comum".

Winnicott usou também diferentes termos para se referir ao cuidado dispensado pela mãe ao bebê no período inicial de dependência absoluta, bem como pelo analista ao paciente: *Holding*, *handling*, apresentação do

mundo em pequenas doses, mutualidade, manejo x interpretação, *setting* como provisão ambiental, analista não intrusivo, são apenas alguns exemplos bem familiares.

Nesta temática do cuidado e do tornar-se mãe, tão imensa e sutil como Winnicott afirmava ser o que chamou de “mãe devotada comum”, descobrimo-nos especialmente interessadas em explorar a experiência de mutualidade. Para Winnicott,

> [...] a mutualidade é o começo de uma comunicação entre duas pessoas; isto (no bebê) é uma conquista desenvolvimental, uma conquista que depende de seus processos herdados que conduzem ao crescimento emocional e, de modo semelhante, depende da mãe e de sua atitude e capacidade de tornar real aquilo que o bebê está pronto para alcançar, descobrir, criar. (1970b[1969]/1994, p. 198)

Se, de um ângulo, o bebê precisa dos cuidados “altamente especializados” e da adaptação de uma mãe devotada comum, de outro, a mãe necessita do bebê para tornar-se aquilo que ele precisa que ela se torne para atendê-lo.

Por exemplo, o bebê necessita da mãe para juntar as suas partes e ajudá-lo na conquista da integração e da coesão psicossomática: “O bebê é uma barriga unida a um dorso, tem membros separados e, particularmente, uma cabeça solta: todas essas partes são reunidas pela mãe que segura a criança e, em suas mãos, elas se tornam uma só” (Winnicott, 1969g/1994, p. 432).

Por outro lado, a mãe também precisa que o bebê junte seus pedaços para a conquista de sua identidade como mãe e para que prossiga nas suas conquistas evolutivas: “[...] pequenos pedaços da técnica de cuidar, de rostos vistos, sons ouvidos e cheiros sentidos são apenas gradualmente reunidos e transformados num único ser total, a ser chamado mãe” (Winnicott, 1945d/2000, p. 276).

Temos muito a aprender com as mães e os bebês sobre as trocas humanas essenciais para a possibilidade de existência verdadeiramente humana.

Viver, ter experiências, sentir que a vida vale a pena, sentir-se real em um mundo real, são conquistas do amadurecimento que acontecem a partir de determinadas condições iniciais e seguem ao longo da vida.

A condição primeira é que mãe e bebê possam viver uma experiência juntos.

2. Mutualidade inicial: comunicação silenciosa

A experiência de mutualidade mãe-bebê é a primeira forma de comunicação humana, de comunicação de confiabilidade, cuidado e amor.

Não se relaciona com as pulsões ou tensões instintuais.

No período inicial, de dependência absoluta, as principais coisas que uma mãe faz com o seu bebê não passam por palavras.

Inicialmente, a experiência de mutualidade se baseia em uma comunicação silenciosa, “em termos de anatomia e fisiologia de corpos vivos” (respiração, batimentos cardíacos), como acontece intraútero.

3. “Tudo começa em casa”

A vida inicia no útero materno. As mulheres “um dia descobrem que se tornaram anfitriãs de um novo ser humano que decidiu alojar-se nelas” (Winnicott, 1987e[1966]/1988, p. 3). O bebê precisa desta proteção – monótona – para se desenvolver, usufruindo dessas qualidades ambientais, pois o tumulto, as transformações pelas quais passa nestas 40 semanas, são impressionantes. É um sistema único, altamente organizado, refinado e diferenciado.

A grávida vai sofrendo transformações em seu corpo, que se relaxa, se expande, cresce para dar espaço a esse feto que é sustentado dentro desse ambiente dinâmico até o momento do parto. Ela vive uma condição especial e específica, que compreende uma regressão fisiológica, uma maior permeabilidade do inconsciente e trocas mente-corpo, um maior afrouxamento das defesas, intensas transformações fisiológicas e hormonais. Despoja-se de seus interesses pessoais e vai ampliando um espaço em favor de seu bebê. Este vai se apossando do espaço, dessa casa que vai sendo construída para ele e com ele.

A intensidade dessas transformações e a perplexidade que causam na mãe não podem ser expressas a não ser pela poesia:

> Filho,
> você é a barbaridade de ter feito a minha barriga crescer
> meu corpo zuniu, abriu, escancarou
> pra você sair
> de onde eu nunca pus sequer os pés, as mãos

da casa em que vivo e habito sem nunca
ter entrado
porque moro fora de mim
(Elisa Lucinda)

O hóspede/bebê vai adquirindo contornos, rosto, mãos, pés, sexo, movimentos, reações, sensações. Passa a ter um nome, características, endereço, semelhanças, diferenças, herança.

É no turbilhão desse encontro que se desenvolve a capacidade de adaptação da mãe às necessidades do feto, função que é fundamental ao desenvolvimento deste e um prelúdio da relação mãe-bebê.

4. “Confronto de desamparos” e dependência mútua

A condição do bebê intraútero denuncia a fragilidade e desamparo do ser humano, insuperavelmente finito, que precisa de um outro ser humano para continuar existindo.

A dualidade vida-morte se faz concretamente presente, podendo o bebê ou o ambiente intrauterino, a qualquer momento, desenvolver uma patologia, e tanto o bebê como a mãe não sobreviverem.

Esta nova dupla mãe-bebê passa a ser permeada nesse período, constantemente, pela absoluta e profunda relação de dependência mútua, tanto do feto em relação à mãe como desta em relação ao feto.

As hierarquias caem. A mãe precisa do bebê tanto quanto o bebê precisa dela.

> Certamente algo acontece às pessoas que se veem confrontadas com o desamparo que supostamente caracteriza o bebê... Poderíamos dizer que as pessoas que cuidam de um bebê são tão desamparadas em relação ao desamparo do bebê quanto o bebê o é. Talvez haja até mesmo um confronto de desamparos. (Winnicott, 1987d[1967]/1988, p. 91)

Encontramos na música *Meu guri*, de Chico Buarque, esta ideia ilustrada, de forma sensível e poética:

Quando, seu moço
Nasceu meu rebento
Não era o momento
Dele rebentar
Já foi nascendo
Com cara de fome
E eu não tinha nem nome

Pra lhe dar
Como fui levando
Não sei explicar
Fui assim levando
Ele a me levar
E na sua meninice
Ele um dia me disse
Que chegava lá
... Me trouxe uma bolsa
Já com tudo dentro
Chave, caderneta
Terço e patuá
Um lenço e uma penca
de documentos
Pra finalmente
Eu me identificar
Olha aí!
... Eu consolo ele
Ele me consola.
Boto ele no colo
Pra ele me ninar.

Partindo dessa ideia de dependência mútua, podemos então pensar que cuidar e ser cuidado derivam da mesma matriz de dependência.

5. Mutualidade e a capacidade para identificações cruzadas

A partir da experiência de cuidado inicial, baseada na comunicação silenciosa, em termos de corpos vivos, o bebê vai adquirindo capacidade para identificações cruzadas – capacidade para colocar-se no lugar do outro e permitir o inverso,

> [...] o bebê traz para a situação apenas uma capacidade em desenvolvimento de chegar a identificações cruzadas na experiência de mutualidade que é tornada um fato. Esta mutualidade pertence à capacidade que a mãe tem de se adaptar às necessidades do bebê. (Winnicott, 1970b[1969]/1994, p. 199)

Esta situação pode ser ilustrada pelo que Winnicott (1970b[1969]/1994) chamou de “alimentação mútua”: o bebê nutre a mãe ao mesmo tempo em que a mãe nutre o bebê. A mãe precisa deixar que o bebê faça isso.

> [...] Embora todos os bebês ingiram comida, não existe uma comunicação entre o bebê e a mãe, exceto na medida em que se desenvolve uma situação de alimentação mútua. O bebê dá de comer e a experiência dele inclui a ideia de que a mãe sabe o que é ser alimentada. (Winnicott, 1970b[1969]/1994, p. 198)

Apesar de não ter sido destacado por Winnicott (1967c/1975), no seu artigo sobre o espelho, podemos também pensar na mutualidade do olhar, na relação mãe-bebê, baseada nas identificações cruzadas. “Quando olho, sou visto, logo existo” ou “É na soma do seu olhar que eu vou me conhecer inteiro” (Chico Buarque) – isto vale tanto para o bebê quanto para a mãe e pode ser, mais uma vez, ilustrado pela poesia: “espião de meus bastidores, olhou minhas entranhas enquanto virava ser humano” (Elisa Lucinda).

Por meio de um vídeo de uma menina de 20 meses, ilustramos como a capacidade para cuidar, que emerge da capacidade para mutualidade e identificações cruzadas, é uma conquista que já pode ser observada bem precocemente, o que denota a sua origem primitiva. Trata-se de uma situação experimental em que a menina é deixada sozinha em uma sala, após interagir com a mãe e os brinquedos presentes na sala. Ao perceber que está sozinha, a menina dirige-se à cadeira na qual a mãe estava sentada. Senta-se, e imediatamente desce da cadeira para buscar a boneca com a qual estava brincando. Senta-se novamente, com a boneca no colo, coloca uma chupeta na boca e começa a ninar a boneca, em uma cena em que fica muito evidente a experiência de mutualidade.

6. Considerações finais: implicações para a ética do cuidado

Pensamos que a experiência de mutualidade inicial e o desenvolvimento da capacidade para identificações cruzadas, isto é, colocar-se no lugar do outro e permitir o inverso, é condição necessária para a possibilidade de emergência de outros seres humanos, e é colocada à prova no período inicial do processo de tornar-se mãe.

Na relação mãe-bebê inicial, pressupõe-se uma capacidade para mutualidade já desenvolvida na mãe, o que nem sempre acontece. Neste caso, a experiência de mutualidade com o bebê pode ficar impossibilitada, bem como a capacidade de cuidar, interferindo no processo de tornar-se mãe, bem como no desenvolvimento dessa capacidade no próprio bebê.

No desenvolvimento saudável, mesmo que a mãe já tenha conquistado a capacidade para mutualidade e identificações cruzadas nas suas experiências iniciais como bebê, com a sua própria mãe, ela vive pela primeira vez essa experiência na posição de mãe, e de mãe de um determinado bebê.

Poderíamos assim olhar outro ângulo da máxima de Winnicott, “Um bebê é algo que não existe”, fora de uma relação, e afirmar: Uma mãe é algo que não existe, fora de uma relação com o bebê. Em analogia, ao pensarmos em nossa clínica, poderíamos dizer que um analista é algo que não existe, fora de uma relação com cada paciente.

Acreditamos, também, em um tornar-se contínuo ao longo da vida, em que mãe e filho vão se transformando, a cada etapa do desenvolvimento do filho. Daí a pertinência da pergunta da menina de três anos, que apresentamos no início: “Mãe, quem nasceu primeiro, eu ou tu?”.

Referências

Winnicott, D.W. (1975). O papel do espelho da mãe e da família no desenvolvimento infantil. In D.W. Winnicott (1975/1971a). *O brincar e a realidade*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1967c)

Winnicott, D.W. (1988). Comunicação entre bebê e a mãe e mãe e bebê comparada e contratada. In: D. W. Winnicott (1988/1987a), *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. 1988. (Trabalho original publicado em 1987d[1967])

Winnicott, D.W. (1988). A mãe dedicada comum. In: D.W. Winnicott (1988/1987a), *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1987e[1966])

Winnicott, D.W. (1994). A experiência mãe-bebê de mutualidade. In: D.W. Winnicott (1994/1989a), *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: ArtMed. (Trabalho original publicado em 1970b[1969])

Winnicott, D.W. (1994). Fisioterapia e relações humanas. In: D.W. Winnicott (1994/1989a), *Explorações psicanalíticas*. Porto Alegre: ArtMed. (Trabalho original publicado em 1969g)

Winnicott, D.W. (2000). Desenvolvimento emocional primitivo. In D. W. Winnicott (2000/1958a), *Textos selecionados: da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1945d)

A constituição da capacidade de cuidar

Ariadne Alvarenga de Rezende Engelberg de Moraes

1. A visão de Gilligan

O ponto de partida de Carol Gilligan[1] para uma pesquisa sobre a concepção da moralidade e ética foi a observação de que as mulheres são excluídas dos estudos teóricos e das pesquisas psicológicas sobre o assunto. Investigando o tema, Gilligan concluiu que, em razão de os teóricos do desenvolvimento adotarem "a vida masculina como norma" (Gilligan, 1982, p. 16), a compreensão da diferença entre a experiência das mulheres e dos homens a esse respeito costuma ser tratada pela bibliografia psicológica como "um problema no desenvolvimento das mulheres" (Gilligan, 1982, p. 11).

Gilligan constatou, ao fazer uma revisão dos teóricos do desenvolvimento, como Freud, Nancy Chodorow, Janet Lever, Piaget, Erik Erikson, entre outros, que uma proposição comum a eles é a de que entre homens e mulheres há diferenças no modo de experienciar a moralidade e a apreensão das regras, em razão de as mulheres serem mais sensíveis aos relacionamentos pessoais e os homens mais orientados para o social. Para Gilligan, o ponto problemático dessa conclusão, independentemente de haver ou não diferenças nesse sentido, é o entendimento de que essa diferença ocorre em virtude de falhas no desenvolvimento psicoemocional da mulher.

Por essa razão, Gilligan não concorda com esses estudos e está convicta de que, entre os teóricos do desenvolvimento, Freud merece lugar de destaque como o autor que projetou a imagem masculina como norma para a teorização sobre a moralidade. A partir dos questionamentos que Gilligan faz a Freud, rapidamente apontarei como o fato de Freud ocupar-se do desenvolvimento psicossexual interferiu em sua compreensão do tema moralidade e vem, desde então, influenciando também a compreensão da temática na psicologia e psicanálise. O objetivo de fazer esse caminho é

aproximar Gilligan e Winnicott, e mostrar como Winnicott avançou nesse sentido quando definiu a capacidade para ser moral como uma conquista do desenvolvimento emocional, delineando, portanto, que as diferenças entre homens e mulheres relativas a essa conquista devem ser compreendidas em termos da história do amadurecimento pessoal, e não mais como uma questão de gênero.

Seguindo, então, a linha de raciocínio de Gilligan, vemos que Freud "elaborou sua teoria do desenvolvimento psicossexual em torno das experiências da criança masculina que culminam no complexo de Édipo" (Gilligan, 1982, p. 16). Esse fato, diz Gilligan, trouxe dificuldades para Freud, que precisou encontrar soluções tanto para as contraposições surgidas à sua teoria em razão da diferença na anatomia feminina como também para esclarecer a "diferente configuração dos primeiros relacionamentos familiares da menina" (Gilligan, 1982, p. 16).

Gilligan assinala que Freud, "após tentar o ajustamento das mulheres à sua concepção masculina, vendo-as como invejosas do membro que lhes faltava", recuou e passou "a reconhecer uma diferença desenvolvimental na força e persistência dos apegos pré-edípicos das mulheres às suas mães" (Gilligan, 1982, p. 16), considerando essa diferença no desenvolvimento das mulheres como a responsável pelo que via como "falha desenvolvimental das mulheres" (Gilligan, 1982, p. 17). Mais tarde, ao vincular a formação do superego à ansiedade de castração, Freud "considerou as mulheres como sendo privadas pela natureza do ímpeto de uma completa solução edípica". Disso resultaria que o superego da mulher ficaria prejudicado, não podendo ser, por isso, "tão inexorável, tão impessoal, tão independente de suas origens emocionais" como se esperaria que o do homem fosse. Por essa razão, para Freud, as mulheres mostram menos senso de justiça, estão menos prontas a sujeitar-se às exigências da vida e são mais frequentemente influenciadas em seus julgamentos por sentimentos de afeição ou hostilidade. Tendo feito essas considerações, Gilligan é taxativa em sua avaliação sobre a teoria da moralidade em Freud. Ela diz: "assim é que um problema na teoria transformou-se em problema no desenvolvimento das mulheres" (Gilligan, 1982, p. 17).

Ao verificar que a tendência de usar o masculino como referência para o estudo da moralidade era comum aos teóricos do desenvolvimento, inclusive entre Piaget e Erikson, Gilligan estabeleceu como objetivo de sua pesquisa “ampliar a compreensão do desenvolvimento humano” (Gilligan, 1982, p. 13) no que diz respeito à moralidade. Ela considerou que expor o ponto de vista até então omitido nesses estudos – ou seja, a visão da mulher – seria um meio de fornecer fundamentos sobre os quais poderia gerar uma nova teoria que representasse “uma perspectiva mais abrangente das vidas de ambos os sexos” (Gilligan, 1982, p. 13). Para ela, os contrastes entre as vozes femininas e masculinas que surgiram no estudo serviriam para “aclarar uma distinção entre dois modos de pensar [definidos por ela como moral ligada ao cuidado e moral ligada à lei] e focalizar um problema de interpretação, mais do que representar uma generalização sobre ambos os sexos” (Gilligan, 1982, p. 12).

2. Convergências e divergências entre Gilligan e Winnicott

No entanto, embora Gilligan reconheça “a necessidade de uma teoria desenvolvimental ampliada” que permitisse entender, em ambos os sexos, “as características precursoras de uma concepção moral adulta”, considerações que a aproximam de Winnicott, suas pesquisas estiveram focadas sobre “as concepções do eu e de moralidade” (Gilligan, 1982, p. 116) para mulheres. Assim, vemos que, ao priorizar a voz feminina, ela, de alguma forma, permaneceu no mesmo modo de análise dos autores criticados por ela. Isto é, apesar de Gilligan realçar que a voz diferente que procurava definir com seu estudo estava relacionada ao tema moralidade, e não às diferenças na experiência da moralidade em termos de gênero, suas pesquisas reproduziram a tendência de discutir o tema como uma questão de gênero. Talvez por isso, inadvertidamente, a assertiva de que “a lógica subjacente a uma ética do cuidado é uma lógica psicológica dos relacionamentos, que contrasta com a lógica formal da equanimidade, que dá corpo ao enfoque da justiça” (Gilligan, 1982, p. 84) tem sustentado desde então a divisão entre ética do cuidado e ética da justiça como características distintas de mulheres e homens, no que se refere a moral, cuidado e julgamento.

Essas ressalvas não retiram o valor do estudo de Gilligan. Pelo contrário, a convicção da autora de que a moralidade faz parte do desenvolvimento pessoal, e não do desenvolvimento psicossexual, como defendia Freud, e que, portanto, não deveria ser tratada como uma questão de gênero, como propuseram E. Erikson e Piaget, nos abre a possibilidade de aproximação de seu trabalho com o pensamento de Winnicott. Pode-se considerar como ponto de afinação entre os autores a seguinte afirmação de Gilligan:

> [...] um entendimento da psicologia dos relacionamentos humanos progressivamente mais adequado – uma diferenciação cada vez maior do eu e do outro e uma compreensão crescente da dinâmica da interação social – dá corpo ao desenvolvimento de uma ética do cuidado. Essa ética, que reflete um conhecimento cumulativo dos relacionamentos humanos, progride em torno de uma visão central, de que o eu e o outro são interdependentes. (Gilligan, 1982, p. 85)

Reconhecendo que o existir acontece como um compartilhamento de experiências, Gilligan, em uma linha parecida com a de Winnicott, admite que “a atividade do cuidado robustece tanto os outros como o eu” (Gilligan, 1982, p. 85), e também entende que a violência é destrutiva para todos, de modo que para ela “é a linguagem da consciência do eu e da responsabilidade que define o problema moral como o da obrigação de exercer cuidado e evitar dano” (Gilligan, 1982, p. 84).

O entendimento de que a interdependência entre o eu e o outro, que pressupõe, de antemão, a existência de um eu e o reconhecimento gradativo de um não-eu como fundamento para a experiência da moralidade pessoal nos remete à teoria do amadurecimento de Winnicott. Essa teoria preconiza a existência de uma moralidade inata, que se constitui e se consolida como uma moralidade pessoal apenas quando certas condições de facilitação permeiam a relação do bebê com sua mãe. Portanto, para Winnicott, a condição de ser moral é uma conquista do amadurecimento, e a origem da capacidade para ser moral tem caráter relacional, ou seja, não se origina da educação nem da interdição, e, por ser assim, é uma possibilidade inicial comum para bebês de ambos os sexos.

Aproximar Gilligan e Winnicott permite mostrar como o psicanalista solucionou a questão intuída – mas no meu entender não resolvida – por Gilligan de que a capacidade moral faz parte do desenvolvimento pessoal. Também abre a possibilidade de sinalizar como Winnicott, de posse de

outro olhar, ocupado em compreender o desdobramento da natureza humana, mais uma vez inovou ao construir uma teoria da moralidade apoiada em sua teoria do amadurecimento pessoal.

3. Desenvolvimento da capacidade de ser moral

Para introduzir o pensamento de Winnicott acerca desse assunto, lanço mão da resposta dada por ele a uma carta de J. D. Collison, da Tanzânia, na qual Winnicott faz considerações sobre o tema moralidade. Primeiro ele define sua predileção pelo termo “inato” (moralidade inata) em lugar de “congênito”, por considerar que “inato” deixa em aberto “a elaboração de um conceito de tendências herdadas” que podem não ser alcançadas, pois, de acordo com o seu pensamento, a tendência inata não opera sozinha, mas é dependente de um ambiente que a facilite. Segundo, aplica esse princípio ao tema da moralidade dizendo:

> [...] eu não poderia dizer que os princípios de certo e errado são congênitos. Contudo, não acredito que possam ser ensinados ou, se o puderem, não são muito úteis. *No meio*, encontra-se a ideia de que os bebês e as crianças alcançam alguma espécie de moral pessoal, na medida em que encontram a si mesmos e começam a ter um senso de existência pessoal e de autoconhecimento [...]. Enquanto os processos de desenvolvimento estão avançando na criança individual naquilo que chamo de processo de maturação, a criança é capaz de encontrar soluções temporárias em termos de identificações, de ser como a mãe ou como o pai ou alguma outra pessoa do ambiente. Por outro lado, *a moralidade final*, deve ser uma moralidade pessoal, e não simplesmente algo que é tomado aos pais. (Winnicott, 1987b/1990, p. 162)

Por entender a novidade de suas ideias, Winnicott dedicou vários artigos e passagens em seus livros à questão do desenvolvimento da moral. Em uma palestra para mães em 1960 (Winnicott, 1987b/1990, p. 27), ele apresenta, em linguagem acessível, a ideia de que o desenvolvimento da moralidade e do ensino do “não” acontece em três etapas. Primeiro, a fase em que a mãe é totalmente responsável por tudo o que acontece ao bebê. Depois vem a fase em que a mãe começa a transmitir o “não”, por reconhecer o alvorecer da inteligência e da capacidade do bebê de separar o que a mãe permite do que ela não permite. Winnicott destaca que, nessa fase, embora a mãe faça a apresentação de sua visão de mundo à criança ao dizer alguns “nãos”, isso ainda não implica estar lidando com o certo e o errado do ponto de vista moral. Para ele, os “nãos” dados pela mãe nessa época apenas indicam ao bebê de quais perigos ela quer protegê-lo, não podendo tais intervenções ser avaliadas como parte de um processo

educativo formal. Para Winnicott, são esses “nãos”, dados pela mãe como expressão de cuidado, que constroem uma base para que a criança alcance a fase em que a linguagem terá lugar, e a explicação verbal sobre o que é certo e errado adquirirá sentido.

Mais adiante, ainda na mesma palestra, Winnicott retoma o tema e acrescenta que as três fases mencionadas podem ser descritas de outra maneira: “no princípio é uma questão de cuidado materno e dependência do bebê, algo como fé”, que garantirá ao bebê a conquista da capacidade de *crença em*. Com essa base estabelecida, há espaço para que “a versão da moralidade da mãe” (ou seja, os “nãos” protetores que expressam cuidado) possa ser introduzida. A fase da versão de moralidade da mãe subsistirá “até que a criança desenvolva uma moralidade pessoal”, isto é, até chegar o momento no qual compreenda o que é bom e mau, certo e errado na relação com a mãe. Alcançando esse estágio de amadurecimento, o bebê será capaz de saber como experienciar sua agressividade e como arrumar os eventuais estragos realizados no relacionamento com a mãe. Por fim, diz Winnicott, sendo o bebê já capaz de dar sentido às explicações verbais e com condição pessoal de escolha e discernimento, ele se torna capaz de ter um relacionamento responsável com a mãe (cf. Winnicott, 1987b/1990, p. 47). A partir de então, será até capaz de proteger a mãe de sua destrutividade.

Como se vê, Winnicott descreve a teoria do amadurecimento moral em termos de experiência de cuidado da mãe para com o bebê, experiência esta que promove a construção de um sentimento de confiança e segurança, algo nomeado por ele de *crença em*, que constitui o solo para o desenvolvimento tanto do sentido de bom e mau como de um código moral pessoal. Esse código moral pessoal, que se origina do amadurecimento e depende de o bebê ter conquistado a posição de saber que ele é separado do outro, sendo por isso responsável pelo modo como interage com esse outro, é que o capacitará a compartilhar a vida a partir de uma ética do cuidado. Entretanto, realça Winnicott, essas conquistas só se configuram como tais caso sejam, desde o início, uma experiência contínua do verdadeiro si mesmo. Diz Winnicott: “a base da moralidade é a experiência fundamental do bebê de ser o seu próprio e verdadeiro eu, de continuar sendo” (Winnicott, 1987b/1990, p. 121).

Então, como em todos os outros aspectos ligados à estruturação da personalidade e à integração do ego, Winnicott define que a moralidade pessoal é uma questão do desenvolvimento, e que não ocorrerá em uma linha da saúde quando as condições ambientais iniciais forem confusas, desorganizadas, não favorecedoras da continuidade de ser. Ele é claro em dizer que “a ideia das origens do indivíduo deve levar em consideração o momento em que uma criança sente-se responsável por suas ideias e ações” (Winnicott, 1987a/1988, p. 49). Esse momento, de acordo com ele, acontece naturalmente quando a sensibilidade da mãe para com o bebê facilita e incentiva “as tendências inatas para a moralidade”, preservando “as raízes do senso moral pessoal do bebê” (Winnicott, 1964a/1982, p. 107), de modo que a noção de bom e mau, certo e errado, possa ser gradativamente integrada à personalidade.

A opção, quando a provisão ambiental falha, tornando o bebê incapaz ou parcialmente capaz para o envolvimento, a *preocupação com*, a responsabilidade e a capacidade para o remorso, é incutir, mediante ensino e treinamento, um código moral externo que subjugará o verdadeiro si mesmo, mantendo a linha do amadurecimento moral interrompida. A moralidade, quando externa, resultante unicamente da educação e do treino, e vinculada à submissão do verdadeiro si-mesmo, tem, segundo Winnicott, pouco valor. A pessoa viverá em sociedade, mas se relacionará unicamente a partir da ética da lei, sem que o certo ou errado tenham qualquer nuance pessoal.

O desenvolvimento do código moral pessoal é um ponto central da teoria da moralidade. Assim, tendo o bebê mantido as raízes do senso moral salvaguardadas em razão da sensibilidade materna e conquistado *a crença em*, ele alcança a fase do amadurecimento, em que reconhece que “os impulsos para atacar e destruir e os impulsos para dar e compartilhar estão relacionados” (Winnicott, 1964a/1982, p. 108), e fazem parte da experiência do continuar existindo. A possibilidade de esses impulsos atenuarem uns os efeitos dos outros depende de que algumas condições ambientais sejam mantidas para que a capacidade de responsabilizar-se por seus instintos e pelo resultado deles no relacionamento com o outro seja conquistada. Winnicott esclarece: “o que estou descrevendo é, de fato, a gradual

formação na criança de uma capacidade para adquirir o sentido de responsabilidade, o qual, na sua base, é um sentido de culpa" (Winnicott, 1964a/1982, p. 108) ou concernimento.

4. A questão da agressividade e a conquista do concernimento

Winnicott entende que alcançar a responsabilidade (culpa ou senso moral) no amadurecimento é um momento extremamente delicado do desenvolvimento pessoal, porque é nessa fase que o bebê apercebe-se da pessoalidade dos impulsos agressivos, compreende que a mãe é uma pessoa como ele e começa a se dar conta de que existem dois usos inteiramente diferentes da mãe (impiedoso e calmo), dependendo de ele estar excitado ou tranquilo. Por esse tempo o bebê começa também a ter um embrionário interesse pelos resultados das experiências instintivas, ou melhor, desperta para o entendimento a respeito do que de fato acontece entre ele e a mãe. O problema para ele é que, no momento em que essas percepções começam a se organizar, ele ainda não é capaz de suportar "o peso da culpa e do medo" decorrente do reconhecimento de sua agressividade e, justamente pela imaturidade, surgem para ele dificuldades associadas à experiência instintiva, que são experienciadas como ansiedades.

Ao passo que o estado de integração vai se configurando como algo mais estabelecido e o bebê identifica a mãe como uma pessoa separada dele, esse interesse inicial pelos resultados da experiência instintiva, vivido primeiramente como ansiedades, vai lentamente se convertendo em alguma forma de *preocupação com a mãe*. Esse sentimento de preocupação ou culpa *emerge* assim que há, na mente do bebê, a junção da mãe-ambiente com a mãe-objeto, e está relacionado à ideia recém-elaborada de que há destruição quando o amor está atuando, e se *efetiva* como culpa pessoal, preocupação ou concernimento quando o bebê conquista o estado de Eu Sou. Ciente de que sua mãe é uma pessoa tal qual ela, a criança passará a se importar com o que acontece com a mãe sempre que a usar nos momentos de excitação e procurará meios de protegê-la de sua agressividade, por exemplo, isolando a agressividade do apetite.

Quando a criança assimila os impulsos instintivos como pessoais e conquista o concernimento ou culpa pessoal, a *preocupação com* será o referencial para dar continuidade à sua capacidade de interagir com outras

pessoas e de estabelecer relações afetuosas. Como ele mesmo afirma:

> [...] a criança saudável tem uma fonte própria de culpa, e não precisa ser ensinada a sentir culpa ou compaixão. Obviamente, uma certa parte das crianças não é saudável neste sentido, não alcançou a posição depressiva, e precisa que lhe ensinem a distinguir entre o certo e o errado [...]. Teoricamente, pelo menos, toda criança tem o potencial de desenvolver um sentimento de culpa. Clinicamente encontramos crianças destituídas desse sentimento, mas não há criança humana incapaz de encontrar um sentimento pessoal de culpa se lhe for dada a oportunidade, antes que seja tarde demais, para alcançar a posição depressiva. (Winnicott, 1958a/2000, pp. 365-366)

Esta e muitas outras passagens na obra de Winnicott evidenciam a importância da conquista do concernimento como condição para consolidar o amadurecimento pessoal na linha da saúde, também no que diz respeito à conquista de uma moralidade pessoal. Sempre é importante lembrar que uma característica central dessa conquista é ela acontecer ainda no interior da relação dual, isto é, da relação mãe-bebê. Por essa razão, para conquistar o concernimento ou culpa pessoal, a criança ainda precisa contar com a habilidade da mãe, agora para sustentar a situação no tempo, ou seja, para sustentar a situação do cuidado pelo período de tempo necessário para que ela realize a complexa experiência de integrar a sua destrutividade, árdua tarefa que acontece entre os seis meses e os dois anos. É exatamente nesse período que o “não” da mãe tem o sentido de proteção e é usado nas situações de perigo às quais uma criança que começa a explorar o mundo está exposta. Esses “nãos” também têm o sentido de proteger a mãe das experiências iniciais de oposição do bebê, como também dos beijos e abraços e demonstrações de afetos por vezes desajeitados e que machucam. A mãe sobrevivendo e sustentando a situação no tempo, as tarefas maternas referentes ao estágio do concernimento, favorece a integração da destrutividade e da instintualidade.

Do ponto de vista winnicottiano, a agressividade está envolvida na experiência de construção do sentido de realidade e de existir do bebê, na experiência de tornar o objeto parte da realidade externa, na condição de criar um mundo de realidade compartilhada, assim como é uma das raízes da construtividade. A capacidade para ser construtivo regerá os relacionamentos interpessoais e só poderá ser experienciada de modo pessoal e criativo quando a pessoa integrar a destrutividade como parte do si-mesmo. Somente nesse caso a construtividade pode ser entendida como a parte da agressividade que se transforma em um anseio pessoal por dar,

cuidar, construir e reparar, que observamos no brincar criativo das crianças e no trabalho com sentido dos adultos. Tudo isso tem sua base na experiência fundamental do bebê de ser o seu próprio e verdadeiro eu, e na gradual formação na criança de uma capacidade para adquirir o sentido de responsabilidade, o qual, em sua base, é um sentido de culpa.

A integração da destrutividade, ou seja, a aceitação pelo bebê de sua potência e agressividade[2] é uma tarefa difícil, porque, quando o bebê alcança o estágio do concernimento, seu ego ainda é imaturo, ou melhor, seu estado de integração é muito inicial, ainda não consolidado e por isso frágil. Parte das dificuldades enfrentadas pelo bebê nesse período diz respeito à dúvida sobre se a destrutividade agora reconhecida como sua será aceita por esse ego imaturo. Ou seja, se o estado de integração recém-conquistado suportará as novas experiências instintivas. O problema para o bebê é que, embora ele tenha alcançado a ambivalência (via fusão do potencial erótico com o agressivo), ele ainda não conquistou a *capacidade para a ambivalência*; sendo assim, reconhecer que o relacionamento excitado inclui ataque e destruição à mãe e ao corpo da mãe ainda o atormenta e lhe provoca ansiedade. Caso tenha conquistado o concernimento ou culpa pessoal, o bebê entra em um estado de contemplação durante o qual tenta separar o que é bom do que é mau para poder decidir como usará esses elementos nos relacionamentos interpessoais. É também a culpa que faz com que o bebê se perceba responsável e busque imaginar um modo de ser construtivo, isto é, reparar o que foi feito. Restituir, reconstruir, reparar se referem à possibilidade de o bebê fazer alguma coisa pelo dano causado à mãe e têm a função de neutralizar as preocupações do bebê no tocante à sua agressividade, e não o sentido de recompensar a mãe pelas experiências em que estavam envolvidos.

Assim, tendo alcançado o concernimento, o bebê efetivamente se preocupa em proteger a mãe de sua própria destrutividade. Quando finalmente chega a uma conciliação entre a satisfação instintual e a proteção da mãe, pode-se dizer que o bebê encontrou uma solução pessoal para o problema da destrutividade. Ele conquistou a capacidade de *tolerar* "o sentimento de culpa suscitado por seus impulsos e ideias destrutivas, de tolerar se sentir responsável, de modo geral, por ideias destrutivas" e

também se tornou “confiante em seus impulsos de reparação e oportunidades de contribuição” (Winnicott, 1965b/1990, p. 97). O bebê conquista um código moral pessoal que norteará o relacionamento com a mãe e todas as outras pessoas.

5. Considerações finais

Com tudo isso é possível dizer que, se a conquista da *crença em* é o solo da moralidade, a conquista do concernimento ou conquista da culpa pessoal é o alicerce para que a criança possa organizar seu código moral pessoal, tornando a capacidade para responsabilizar-se por suas ações e pensamentos uma parte do si-mesmo.

Desse modo, considera-se que, diferentemente das teorias aqui mencionadas, a teoria moral de Winnicott tem um caráter universal, não está vinculada à questão da sexualidade nem mesmo à questão do gênero. De maneira distinta, Winnicott pensa a capacidade para ser pessoalmente moral como uma conquista do amadurecimento não relacionada à ideia de transgressão e de lei, nem sequer associada ao conflito edipiano. Ao definir a moralidade pessoal como decorrência do amadurecimento, Winnicott desconstrói o superego freudiano, adotando a conquista da capacidade para ser concernido e preocupado, ou, como às vezes denomina, conquista da culpa pessoal, como base para a capacidade para o envolvimento, a responsabilidade e o cuidado.

Por fim, vale destacar que poucas vezes Winnicott usa o termo “superego pessoal” como sinônimo de culpa pessoal, mas, sempre que o faz, é para contrapô-lo com a noção de um falso superego, ou falsa culpa, que não se origina do processo integrador da criança, mas do ensinamento e do treino que operam, submetendo o verdadeiro si-mesmo.

Referências

Erikson, E. H. (1976a). *Infância e sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar.

Erikson, E. H. (1976b). *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar.

Gilligan, C. (1982). *Uma voz diferente*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos.

Gurfinkel, D. (2001). Fé perceptiva e experiência de realidade. *Natureza humana*, 3(1), 141-173.

Kehl, M. R. (2002). *Sobre ética e psicanálise*. São Paulo: Companhia das Letras.

Loparic, Z. (2000). A moralidade e o amadurecimento. *Anais do IX Encontro Latino-Americano sobre o Pensamento de D. W. Winnicott*, pp. 303-315.

Moraes, A. A. R. E. (2005). *A contribuição winnicottiana para a teoria e clínica da depressão*. Tese de Doutorado em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

Penna, A. G. (1999). *Introdução à filosofia da moral*. Rio de Janeiro: Imago.

Perdigão, A. C. (2003). A ética do cuidado na intervenção comunitária e social: os pressupostos filosóficos. *Revista Análise Psicológica*, 4(21), 485-497.

Santos, É. S. (2008). Winnicott e o perigo da prostituição da educação. *Aprender*, 6(11), 179-197.

Silva, D. C. G. Gomes da (2006). *Winnicott e as raízes da moralidade*. Dissertação de Mestrado, Pontifícia Universidade Católica, São Paulo.

Winnicott, D. W. (1982). *A criança e seu mundo*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos (Trabalho original publicado em 1964a)

Winnicott, D. W. (1988). *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1987a)

Winnicott, D. W. (1990). *O ambiente e os processos de maturação*. Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1965b)

Winnicott, D. W. (1990). *O gesto espontâneo*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1987b)

Winnicott, D. W. (1999). *Conversando com os pais*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1993a)

Winnicott, D. W. (1999). *Privação e delinquência*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1984a)

Winnicott, D. W. (1999). *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1986b)

Winnicott, D. W. (2000). *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1958a)

1. Autora do livro *In a different voice – psychological theory and women's development*, publicado em 1982 pela Harvard University Press e publicado no Brasil pela Editora Rosa dos Tempos Ltda., sob o título *Uma voz diferente – a psicologia da diferença entre homens e mulheres da infância à idade adulta*.

2. Esse é mais um ponto que permite avaliar as diferenças entre Freud e Winnicott. Potência e aceitação da potência para Winnicott não podem ser descritas somente a partir do desenvolvimento da sexualidade. A potência de uma pessoa está ligada à esperança em poder recuperar-se da culpa causada pelas ideias destrutivas por meio de um ato reparador. Descobrir a capacidade de reparação e transformá-la em uma ação construtiva só acontece na presença de uma mãe que sustenta a situação no tempo e sobrevive.

A emergência espontânea do sentimento ético como tendência da natureza humana

Carlos Plastino

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[1] 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 essa 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 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 da 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*[2] 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. Essa 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 essa crença, ainda moderna, o pensamento winnicottiano 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 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[3] 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 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 essa 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. Essa diferença torna possível que a mesma experiência seja pensada em contextos paradigmáticos diferentes, produzindo uma construção teórica também diferente. Essa 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 nessa 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. Essa 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. Essa 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. Essa 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 essa 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. (Einstein *apud* Laborde-Nottale, 1992, 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. Bergson sustentava que a intuição era ativada pelas emoções, iniciando assim o processo de conhecimento. Esse 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)

Essa 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 desse 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, *apud* 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. (Freud & Jung, 1976, p. 416)

Na obra publicada por Freud, essa 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 provisoriedade 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 winnicottiana 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). Esse 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 cientificista. 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, essa 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, nesse 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, essa 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. 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 maquínico e do próprio conceito (Freud, 1924/1994). A consideração dessas 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 nessas 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 dessa 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 lembrarmos que mistério significa aquilo que não é apreensível pela razão, salta aos olhos a mutilação que essa 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. Essa 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 as 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 essa 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 dessa 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. Essa 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, 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 maquínica 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. Nessa 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 esse aspecto na medida em que a teoria winnicottiana 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 dessa dinâmica natural é tão importante na concepção de Winnicott, que ele é considerada indissociável do sentido da vida. Como é evidente, a teoria winnicottiana rompe frontalmente com o modelo que reduz a natureza a uma máquina, pensando-a como um organismo vivo, dotado de *autopoiesis*. 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, nesse 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 essa 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 essa 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 esse 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 nesses 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 essas 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 (Bergson, 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 desse 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. (Einstein *apud* Laborde-Nottale, 1992, 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, 1915a/1994, 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 dessa 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. Essa 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. Essas 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 autopoiética, 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 de 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,[4] conservando o termo para designar a díade 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. Nessa 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 origem fisicalista. 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). Essa 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 é 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. Essa 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 essas questões – o princípio de prazer – se insere nesse contexto. Construído a partir da física newtoniana, esse 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 nesse 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).

Essas 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. Essa dimensão constitutiva da experiência – que Winnicott pesquisa nos seus estudos sobre o desenvolvimento emocional primitivo – possui uma dinâmica centrada no erotismo e na espontaneidade. Esse 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. Essa 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 desse 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 pessoas 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 nessa fase inicial pode impedir o acesso do indivíduo ao drama edipiano.

Na ótica winnicottina 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 linguageira 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 maquínica. A denominada virada linguística, ao mesmo tempo em que denunciava o essencialismo da teoria iluminista ou representacional da

linguagem, transferia para o significante linguageiro 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. Esse núcleo é o cerne virtual do verdadeiro *self*, cuja criação depende das possibilidades que o ambiente propicie à espontaneidade do sujeito.[5] 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, desenha-se 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 nesse 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 segunda teoria pulsional. Esses 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 (volta ao inorgânico), embora o fizesse de uma maneira teoricamente frouxa, 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). Isso 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. Essa capacidade materna, na qual a percepção inconsciente e amodal é fartamente 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 nessa 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. Essa 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 dessa 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, essa 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 winnicottiana 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 essa 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[6] 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 a 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 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. Essa 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 poupam 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. Essa 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 a 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 winnicottiana, 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 winnicottiana 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 winnicottiana, 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 retalhar, 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 essa 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). Essas 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 as suas importantes consequências na organização do psiquismo. Esse 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 linguageiras. O potencial transformador dessa 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 linguageira 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 dessa 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. Essa 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. Essa 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.

Nesse 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.[7] 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 essa contundente afirmação em face das profundas divergências – de ordem paradigmática – 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, não apenas na descoberta de um novo campo de saber, senão também no 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 esse 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.

Bergson, H. (1989). *A intuição filosófica*. São Paulo: Abril.

Bergson, 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 1915a)

Freud, S. (1994). Inhibición, sintoma 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). Psicologia das masas y análisis del Yo. *Obras completas* (Vol. 18). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabalho original publicado em 1921)

Freud, S. (1994). Psicopatologia 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 1915b)

Freud, S. (1994). En torno de una cosmovision. *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 vidência y 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 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 1963d)

Winnicott, D. (1996). *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 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 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 1945d)

Winnicott, D. (2002). *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho publicado originalmente em 1987a)

Winnicott, D. (s/d). *O gesto espontâneo*. São Paulo: Parma. (Trabalho original publicado em 1987b)

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

2. 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.

3. 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.

4. 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.
5. Essa 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.
6. 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, 1915b/1994).
7. Em um artigo recente, que se encontra no prelo na *Revista Pulsional* da SBP-RJ, discuto a questão da diferenças clínicas e técnicas entre a psicanálise ortodoxa e a inspirada pela obra winnicottiana.

Sobreviver, disse ela[1]

Laura Dethiville

O tema *Ethics of care* deixou-me, em princípio, desconcertada, principalmente porque o tema *care* se tornou muito controvertido na França desde que os políticos se apossaram dele, o que suscitou muitas polêmicas. Nós, franceses, falamos da cura analítica, e essa noção de *care*, de cuidado, de cuidar, foi absolutamente desacreditada pela influência de uma perspectiva lacaniana, que privilegiava um trabalho sobre o significante.

Winnicott conta que foi uma de suas pacientes que inventou a expressão *care-taker self* (de onde extrairá mais tarde o falso *self*), o *self* que cuida. O *care-taker self* permitira-lhe adaptar-se socialmente e, senão viver, pelo menos sobreviver. Foi necessário certo tempo para que ela conseguisse delegar esse cuidado em relação a ela mesma a seu analista. E, ainda assim, como Winnicott escreve, "o falso *self* retomava o seu lugar cada vez que o analista falhava ou saía de férias" (Winnicott, 1966a[1949]/1969).

Lendo a sua obra, percebe-se bem que essa preocupação com o cuidar esteve presente nele desde o início de sua prática, o que parece óbvio se considerarmos a importância do papel do ambiente na sua teoria.

Lembremo-nos também que, a despeito de haver uma "incompreensão" muito frequente, para Winnicott não se trata de modo algum de ser a mãe na transferência, mas de ocupar uma função, a do meio facilitador.

É em 1970, durante uma apresentação realizada para um público de médicos e de auxiliares médicos, que Winnicott tentou elucidar a noção de *care*, quando criou a expressão *care cure*.

Ele afirma antes de tudo que, na língua inglesa, inicialmente, *cure* significava *care*, e que foi próximo de 1700 que o termo começou a modificar-se, passando a designar o tratamento médico, *the remedy*. Um século mais tarde veio e acrescentou-se o final feliz, a noção de cura. Passamos então do *care*, o cuidado que englobava todos os aspectos da relação com o doente, ao *cure*, no sentido da utilização dos remédios. Ele escreveu: "É dessa passagem de *care* a *remedy* que trato aqui" (Winnicott, 1986f[1970]/1988, p. 124).

Gostaria de fazer um aparte para mostrar como, certamente, a sua posição decorre também da visão que tinha da saúde e da doença psicossomática, para a qual o seu ponto de vista constitui um aliado extremamente precioso. Ela decorre, sobretudo, da sua concepção de um ser humano que habita o seu corpo, de um sujeito somatopsíquico.

Em sua concepção, não existe um organismo que reage mais ou menos aos remédios que supostamente devem reparar essa ou aquela função em desequilíbrio, mas um ser somatopsíquico, para quem a inter-relação é dada como uma precondição. A crescente especialização da medicina (à qual ele já fazia alusão em seu texto de 1970 – o que diria ele hoje?), sua tecnicidade sempre crescente, tratando o doente como um mecanismo que é preciso reparar e cujas peças defeituosas devem ser trocadas, se inscrevem, como podemos perceber claramente, no sentido oposto de sua ideia de *care*.

Não se trata, é claro, de não nos alegrarmos com os extraordinários progressos médicos desses últimos anos, ao contrário, trata-se antes de nos preocuparmos com essa tendência de levar em conta somente os aspectos puramente orgânicos da doença, do desfuncionamento somático.

Embora frequentemente ouçamos dizer que o principal medicamento é o próprio médico, é cada vez mais difícil colocar em prática esse princípio em uma medicina em que os imperativos econômicos e de tempo tomam cada vez mais o lugar do desejo de curar no sentido de *care*.

Assistimos então a uma divisão: ao médico cabem os remédios e a tecnicidade; ao ambiente, quando isso é possível, o *care*, o cuidar física e psiquicamente. E quando esse entorno suficientemente bom não pode ser criado, então, a despeito da extrema sofisticação dos meios atuais, a cura pode não acontecer. O impacto psíquico desestruturante da irrupção da doença é capaz de liberar as pulsões destruidoras, desenredá-las das pulsões de vida (penso nos inúmeros doentes que recusam ou abandonam tratamentos quimioterápicos pesados e violentamente agressivos).

Em muitos casos, a doença traz à tona antigos pavores, agonias primitivas; ela marca um retorno à experiência arcaica de grande dependência e de agressões persecutórias violentas que não puderam, na época, ser passadas pelo filtro de uma preocupação maternal primária eficiente.

É nessa situação que se dá o *care*, o *take care*, quando este é possível – seja de uma equipe terapêutica com uma escuta adequada ou de um outro próximo que pode ser agredido e sobreviver. No entanto, a dependência em relação ao objeto vai inevitavelmente provocar raiva. A relação poderá sobreviver?

Para Winnicott, o *care* é o encontro "da confiança com a dependência" (Winnicott, 1986f[1970]/1988, p. 125). É esse, inclusive, o título que ele pensava inicialmente dar à sua palestra, *Fiability meeting Dependency*.

Ao final desse mesmo texto, Winnicott afirma que o *care cure* é uma extensão do conceito de *holding*, e que o médico tem muito mais a aprender com aqueles que são especializados no *care* do que nos tratamentos para a erradicação dos agentes nocivos. Ele indica também que o *care cure* é talvez mais importante do que a "cura remédio", mais importante do que todos os diagnósticos e prevenções resultantes do que habitualmente se chama de abordagem médica científica.

"É pedir muito que o médico pratique a *care cure*?", pergunta Winnicott (Winnicott, 1986f[1970]/1988, p. 132).

Essa ideia revolucionária em relação à posição do analista coloca em dificuldade a noção de uma análise que consistiria essencialmente na interpretação do inconsciente recalcado e no trabalho sobre as resistências no contexto da neurose de transferência. Para Winnicott, trata-se antes de tudo de fornecer o continente adequado no qual esse trabalho poderá ser possível.

"O que se espera de nós," diz ele, "é que seja possível que dependam de nós". [...] "Sendo pessoas profissionalmente confiáveis, protegemos nossos pacientes do imprevisível, aceitamos o seu ódio e o seu amor sendo tocados por eles, mas sem provocá-los" (Winnicott, 1986f[1970]/1988, p. 128).

Trata-se, portanto, de permitir aos doentes uma regressão a um estado de grande dependência, enquanto, como ele escreveu com frequência, é muito doloroso ser dependente quando não se é mais um bebê. Entretanto, essa dependência tem um preço que se chama gratidão, pelo menos a gratidão excessiva, enquanto ato propiciatório: "existem nesse caso," ele escreve, "forças latentes vingativas e é melhor acalmá-las" (Winnicott, 1986f[1970]/1988, p. 130).

Esse é um ponto a guardar na memória quando se trata da ética do cuidar.

Permitir ao paciente que “dependa” sem perigo, eis o que o analista deve oferecer aos seus pacientes. Todavia, essa *reliability* encontra-se, sobretudo, na sua capacidade de sobreviver à destrutividade e, ao mesmo tempo, de poder ser utilizado.

Em *Destruir, disse ela* (Duras, 1969, p. 34), romance de Marguerite Duras, que antes de tudo é um texto destinado a ser encenado (teatro, cinema), a frase “Destruir, disse ela” aparece de repente no meio do nada, pronunciada pela heroína, Alissa, em uma troca com os outros protagonistas. Essa frase, que chega desse modo sem nenhuma relação aparente com aquilo que está sendo dito, soa como um alarme, um alerta, ou uma constatação antecipada.

Compreende-se pouco a pouco que entre as quatro pessoas que conhecemos e que se encontram reunidas por acaso em um hotel sobre o qual não saberemos nada (um desses lugares próprios de Marguerite Duras), poderiam nascer – estão nascendo – os sentimentos que se pareceriam com o amor.

Assim Alissa os alerta, ela própria fica em estado de alerta.

Nada acontecerá, e, entre dois dos personagens, o amor será substituído por uma sexualidade sem palavras, encontro de dois corpos sem que os sujeitos estejam presentes.

Depois disso, cada um deles partirá em direção à sua história, nada terá acontecido, nada poderá ser modificado.

O que Marguerite Duras descreve poderia ser interpretado como o exato inverso daquilo que podemos desejar para nossos analisandos: que possam mobilizar a sua destrutividade diante de alguém que será capaz de sobreviver, para poder um dia ter acesso ao amor.

“Destruir”, disse ela – “sobreviver”, diríamos nós.

Pois, como diz Winnicott, “o amor está fora de alcance se não pudemos atingir o máximo de destrutividade”.

No entanto, para conseguir isso, é preciso, por um lado, que o objeto sobreviva e, por outro, que ele aceite o dom.

Winnicott descreve o processo que se desenvolve no interior da relação analítica em seu artigo “O ódio na contratransferência”.

Como ele diz, “se o analista demonstrar amor, certamente matará ao mesmo tempo o paciente” (Winnicott, 1949f[1947]/1969, p. 74).

Isso supõe que, tal como a mãe capaz de reconhecer e de pensar seus sentimentos negativos em relação à criança, o analista tenha claro os sentimentos de ódio que o comportamento objetivo do paciente pode desencadear nele. “Um dos maiores objetivos da análise de qualquer paciente é permanecer objetivo em relação a tudo o que o paciente traz, e a necessidade do analista de poder odiar seu paciente objetivamente é um caso particular dessa situação” (Winnicott, 1949f[1947]/1969, p. 74).

Dessa forma, é preciso que o analista reconheça esse ódio para que ele se coloque, na inter-relação, no seu devido lugar e permita que exista um trabalho de estruturação, em vez de desligamento mortífero.

“É necessário que o analista não se furte, que ele não negue o ódio que existe nele” (Winnicott, 1949f[1947]/1969, p. 74), senão esse ódio reaparecerá por meio de múltiplos sinais reprimidos.

O analista mobilizará, de maneira inconsciente, formações reativas que enviarão mensagens falsas. Temos conhecimento do caso mais frequente, que é uma extrema frieza travestida de neutralidade. Ferenczi já denunciava essa frieza como uma forma de sadismo que reativa o trauma original.

Winnicott, por sua vez, lembra que, na análise de pacientes neuróticos, o analista geralmente não tem dificuldade de manejar seu próprio ódio. Esse ódio permanece latente ou é compensado por outras vantagens da situação. O analista é pago, ele está em formação, descobre coisas, obtém satisfações imediatas por identificação com o paciente etc. Como analista, ele tem muitas formas de expressar o ódio. Por exemplo, o seu ódio se expressa no fato de que cada sessão tem um final.

Com frequência foi dada a Winnicott a imagem de um psicanalista maternal, interessado em reparar as falhas do primeiro ambiente. Essa é uma *image d’Épinal*. Esqueceu-se, sem dúvida em razão da tradução de “*good enough” mother*, que a tarefa do primeiro ambiente (além dos bons cuidados e com eles) consiste na capacidade de receber sem ser afetado (quer dizer, sem que a relação seja modificada por isso) o movimento

espontâneo da criança em direção ao exterior (o que chamo de “impulsão modificadora”), movimento que pode ser interpretado como agressivo. Não esqueçamos que nesse momento a criança é *ruthless*, impiedosa, sem misericórdia no sentido antigo, pois o outro ainda não está constituído como tal.

Winnicott oferecia, às vezes, a Margaret Little chá e doces ao final da sessão – outros tempos! –, ou ainda era capaz de intervir no mundo real, fazendo com que a hospitalizassem quando ele se distanciava nas férias. Penso que isso fazia parte de sua concepção de cura enquanto *cure care*. Ele se oferecia como remédio e dispunha o contexto analítico como continente. Não esqueçamos tampouco que ele dizia que não há nada de melhor que um analista possa desejar do que poder ser utilizado.

Como esse continente era eficiente, ele pôde dizer a Margaret Little (segundo o seu relato): “Eu odeio a sua mãe” (Little, 1992).

O que ele queria expressar dizendo isso? Ele não dizia: “Sua mãe é detestável”, o que teria sido uma intervenção inconcebível no contexto de uma análise. Ele diz: “Eu odeio sua mãe” – cada palavra é importante. Quer dizer: “Eu, seu analista, tomo para mim esse ódio que circula entre você e sua mãe desde a infância. Eu a assumo para que você possa, você, se desvencilhar dele.

Efetivamente, Margaret Little mostrava esse ódio que pesava sobre ela em atitudes agressivas, em um comportamento autodestrutivo, todos os sintomas que poderíamos reunir facilmente sob o qualificativo de “pulsão de morte”. Pois os pacientes tentam retomar na transferência aquilo que viveram, sem poder sempre lhe dar um sentido. Não é isso que é chamado de “reação terapêutica negativa” e que geralmente colocamos junto com a repetição e a pulsão de morte?

Não se trata antes da impossibilidade, para o analista, de suportar o seu próprio ódio do paciente, ódio que este busca e tenta desencadear? Essa impossibilidade do analista impede o paciente de experimentar enfim que se pode ter esse sentimento sem ser desmontado pela violência pulsional e que o outro sujeito pode tomar para si essa violência e não ser destruído por ela.

A afirmação “Eu não te deixarei na mão” quer dizer isso. Não somente: “Eu estarei aqui”, o que, no fundo, é relativamente fácil. Podem passar vários anos sem que nada aconteça. O que interessa é “eu estarei aqui,

vivo”, quer dizer, sem alteração da relação, no lugar certo.

Claro que isso traz uma associação com outro aspecto possível da destrutividade: a sedução. Deixar-se tomar pela sedução e passar ao ato é uma outra maneira de não sobreviver. Se evocarmos a questão da “sobrevivência” do analista quando a vontade e a destrutividade são desencadeadas, perde-se frequentemente de vista que se trata da mesma forma de sobreviver à transferência positiva, à transferência amorosa, à transferência idealizante. Nesses momentos, é fundamental não se identificar com os objetos da transferência. Não se trata somente da manutenção do contexto, além do contexto formal que podemos transformar, para se ter uma boa consciência, em sujeição rígida, trata-se também de manter-se em uma posição analítica, pois a destrutividade só existe na não sobrevivência, na não manutenção do objeto.

Janeiro de 1960. Marylin Monroe começa um novo tratamento com Ralph Greenson, um novo analista. É o terceiro, não contando algumas sessões com Anna Freud em Londres, durante a filmagem do filme *O príncipe e a corista*. Para superar os problemas, inibições e angústias que a paralisavam durante as filmagens, ela começara seu primeiro tratamento cinco anos antes em Nova Iorque. Ela tivera antes como analistas Margaret Hohenberg e Marianne Kris. Mais uma vez são as dificuldades encontradas por ela no *set* de filmagem que a conduzem a um analista. Ela não consegue memorizar o seu texto, nem dizê-lo. Ela precisa de horas para decidir finalmente aparecer no *set*, e ainda quando aparece! As filmagens atrasam. O estúdio que tem seu contrato está prestes a desfazer-se dela. Sua vida profissional corre grande perigo, mesmo com seu prestígio extraordinário.

Sua vida pessoal e afetiva não é nada melhor. Para o mundo inteiro, ela é o símbolo da sedução. Mas a sua vida sexual não lhe traz nenhum prazer. Ela se deixa usar de forma masoquista e tem uma predileção por relações destrutivas (ver o papel que tem Frank Sinatra, que também é paciente do mesmo analista). Ela abusa do álcool, dos barbitúricos e das anfetaminas. É uma náufraga da vida. Ela se autodenomina “a descentrada de Hollywood” (Schneider, 2006, p. 150).

A pequena Norma Jean Backer, abandonada com poucas semanas de vida por uma mãe psicótica muito deprimida, que foi internada diversas vezes, passou a sua vida entre orfanatos e famílias adotivas sucessivas.

Parece também que foi vítima de abuso sexual do marido de uma de suas mães adotivas. Nunca soube quem era seu pai, que desaparecera da vida de sua mãe antes de seu nascimento. Ela teve problemas de identidade durante toda a sua vida. “Do que tenho medo? Perguntava ela. Não ficar apavorada significaria não ser nada” (Schneider, 2006, p. 102). “Sempre me senti uma não pessoa e minha única maneira de ser alguém foi provavelmente ser uma outra pessoa. É por essa razão que eu quis atuar e ser atriz” (Schneider, 2006, p. 97).

Inclusive no espelho ela não se reconhece, e, quando lhe perguntam por que passa tanto tempo olhando para si mesma, ela responde: “eu olho para *ela*” (Schneider, 2006, p. 312). Somente a objetiva de uma câmara fotográfica ou de uma câmera de filmagem parece lhe conferir uma imagem dela que lhe permite parecer consigo mesma. Como são fugitivos esses momentos!

Greenson instaura de imediato uma relação particular com ela. Sua posição terapêutica consiste em ser o pai que lhe fez falta. Ele está convencido de que é preciso lhe oferecer “no real” aquilo que ela não teve quando criança. Ele a recebia em sua casa nas grandes festas que oferecia e também na sua vida familiar. Ela se torna até mesmo a amiga dos seus filhos e da sua mulher. Ele escreve para Mariane Kris: “Eu era o seu terapeuta, o bom pai que não a decepcionaria”.[2] Ele a recebe quase todos os dias em seu consultório ou em sua casa. Ela também pode falar com ele ao telefone por longo tempo. Quando é preciso, ele vai até sua casa para injetar-lhe barbitúricos ou tranquilizantes, pois ela é totalmente “dependente” das drogas. Ele tenta parar com essas injeções “demasiadamente fálicas”, mas volta a elas a pedido da sua paciente.

Paralelamente, ele é contratado como conselheiro técnico pelo estúdio que tem contrato com ela a fim de garantir sua “boa conduta”, “sua docilidade”.

É a época de ouro das relações entre Hollywood e a psicanálise.

Pouco a pouco a relação de transferência se torna uma relação de dependência mútua. Ele exerce ou tenta exercer um controle absoluto sobre sua vida e sobre suas relações: assim, ele tenta distanciá-la de pessoas que ele considera que, embora alimentem o seu narcisismo, na verdade são destrutivas para ela (por exemplo, Sinatra, Kennedy). E ela, da mesma

forma, se impõe em seu ambiente familiar, cada vez que sente necessidade. Ela se vê (e diz isso) como outro filho do analista e gostaria que ao final do tratamento ele a adotasse. Parece que a mulher e os filhos de Greenson tiveram verdadeira afeição por ela.

Em maio de 1962, Greenson planeja passar férias na Europa. Ele anuncia isso à sua paciente que cai em profunda depressão. Antes de partir, ele lhe prescreve um antidepressivo e um sedativo, explicando que “dar a ela pílulas significava dar-lhe algo de mim para engolir para que pudesse vencer o sentimento de vazio terrível que a deprimia e a enlouquecia” (Schneider, 2006, p. 309).

Marylin Monroe, que havia começado uma filmagem na qual ele tinha garantido que estaria presente, acumula atraso e ausências, depois disso ela passa ao ato.

Greenson volta com urgência, chamado pelo estúdio para que Marylin Monroe voltasse a ter condições de fazer o filme. Ele a encontra em sua casa em um estado comatoso, salva-a, e decide retomar em suas mãos as escolhas artísticas até o resto das filmagens. Mas o estúdio anula o seu contrato. Greenson sente o seu fracasso (dela) como uma afronta pessoal. “Deixei tudo de lado, diz ele, em relação aos meus objetivos e meus interesses, e ela está contente por ter se livrado do filme que a aborrecia. Ela está muito bem! Agora sou eu que fiquei deprimido e me sinto sozinho e abandonado” (Schneider, 2006, p. 355).

Em agosto de 1962 ela é encontrada morta. Um mistério paira sobre a morte de Marylin: suicídio, *overdose* acidental, assassinato?

Ralph Greenson manifestamente acreditou poder reparar na realidade os danos sofridos por sua paciente. Pensava ser o único a poder salvá-la, oferecendo-lhe o calor e a afeição de uma família feliz. Tinha uma técnica que se baseava no tratamento por meio do amor de transferência ao qual se acrescentava a integração em uma vida familiar, integração essa percebida como reparadora.

Entretanto, uma única falta acabou de fato sendo o foco da atenção de Greenson: a falta do pai, falta essa que ele se esforçou para preencher.

Na transferência ele quis, portanto, encarnar – são as suas próprias palavras – “uma imagem paternal positiva que não a decepcionaria” (Schneider, 2006, p. 287). Jamais ele questionou essa opção. Em 1971, em uma entrevista, ele declarou: “Mais do que tudo, ela tinha necessidade desse calor afetuoso que nossa família lhe proporcionava. Algo que ela nunca recebeu e não poderia mais receber por causa da sua celebridade” (Schneider, 2006, p. 502).

Ele ilustrou suas aulas na UCLA com numerosos exemplos tirados do tratamento de Marylin Monroe, não colocando jamais em questão os fundamentos de suas escolhas técnicas. Aparentemente, ele nunca chegou a compreender que a reparação na realidade era um engano. Em um livro recente, André Green fala da análise de Marylin Monroe com Greenson levantando a hipótese de que este não dispunha das ferramentas adequadas, particularmente as elaboradas por Winnicott, para tratar esse tipo de paciente (de quem Greenson falava chamando-a de “minha esquizofrênica preferida”) (Schneider, 2006, p. 355).

Especificamente falando, parece que ele não pôde (ou não soube) avaliar os estragos que a parte odiosa e destrutiva da transferência provoca quando não é identificada nem analisada. Aparentemente, ele nem mesmo pôde imaginar essa parte odiosa. Ele tinha a fantasia de que oferecia à sua paciente o pai que ela nunca tivera e não conseguia perceber que se tratava, para ela, de uma transferência materna arcaica que reproduzia uma ausência aniquiladora. “Eu havia me tornado a pessoa mais importante de sua vida” (Schneider, 2006, p. 461), declarava ele, sem colocar em questão o aspecto mortal dessa dependência.

Diante dele, exigindo que estivesse disponível dia e noite, ela destruía sua vida privada, por ciúmes. Somente em 1978, ele se referiu a esses pacientes “sedutores insaciáveis (...) que requisitam seu terapeuta 24 horas por dia. Eles são capazes também de deixá-lo ali parado completamente... Ficamos a seu serviço e podemos ser descartados a qualquer momento!” (Schneider, 2006, p. 486). Como não fazer um paralelo com o que diz Winnicott em seu artigo “O ódio na contratransferência”, quando ele enumera as razões pelas quais a mãe odeia a criança muito antes que a criança possa odiar a mãe. Ele fala do amor da criança como de “um amor

de guarda-comida” (Winnicott, 1949f[1947]/1969, p. 80), diz que ela trata sua mãe como “uma servente sem salário”, “como uma merda”, e que ela a dispensa quando não tem mais necessidade dela.

No caso de Marylin, ela imaginava que ele tinha aquilo que ela própria jamais havia tido, nem conseguido construir: uma vida de família feliz. Marylin Monroe, lembremos, nunca conseguiu ser mãe, o que não nos espanta, dada a sua história.

Dessa forma, não podendo analisá-los na transferência, ela voltava contra si mesma o ódio e a destrutividade.

Greenson tampouco parece ter tido consciência de seu próprio ódio na contratransferência e, depois de haver colocado em prática importantes contrainvestimentos ao “fazer mais do que poderia”, ele somente pôde respirar na sua fuga para a Europa. Antes de viajar, ele não tomou o cuidado (*care*) de elaborar o que quer que fosse a respeito dessa separação. Ao contrário, ele acreditou estar preenchendo o vazio de sua ausência oferecendo-lhe pílulas.

Observemos que, em uma situação em muitos sentidos semelhante, Winnicott tomara o cuidado de hospitalizar sua paciente, Margaret Little, antes de sua viagem para a França.

Consequentemente, essa separação não pôde se tornar para Marylin Monroe senão uma repetição dos primeiros traumas, e isso em um momento em que ela havia entrado em uma fase de regressão importante.

“Fui o último homem que a abandonou”, terminou por reconhecer Greenson.[3]

A partitura que ele quis tocar, a “de uma transferência em pai maior” (Schneider, 2006, p. 462), caíra insensivelmente nas angústias arcaicas que haviam feito ressaltar a importância de todos os líquidos e outras produções que entravam e saíam do seu corpo (sangue da menstruação, importância das lavagens etc.), como um bebê que se suja, e ele não foi então capaz de “sobreviver” no sentido de Winnicott.

Não se pode dizer que ele seja responsável pela morte da sua paciente, mas, de qualquer maneira, pelo que sabemos, ela estava muito mal naquele momento.

Referências

Baffoy, M.-C. *Intervention aux Journées de la Société de Psychanalyse Freudienne*. Inédit.

Duras, M. (1969). *Détruire, dit-elle*. Paris: Editions de Minuit.

Little, M. (1992). *Des états limites*. Paris: Editions des femmes.

Schneider, M. (2006). *Marilyn, dernières séances*. Paris: Grasset.

Winnicott, D. W. (1969). L'esprit dans ses rapports avec le psyché-soma. In D. W. Winnicott (1969/1958a), *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1966a[1949])

Winnicott, D. W. (1969). La haine dans le contre-transfert. In D. W. Winnicott (1969/1958a), *De la pédiatrie à la psychanalyse*. Paris: Payot. (Trabalho original publicado em 1949f[1947])

Winnicott, D. W. (1988). Cure. In D. W. Winnicott (1988/1986b), *Conversations ordinaires*. Paris: Gallimard. (Trabalho original publicado em 1986f[1970])

1. Tradução do francês de Margarita Maria Garcia Lamelo.

2. Carta para Marianne Kris (Schneider, 2006, p. 461).

3. Carta para Anna Freud (Schneider, 2006, p. 487).

A ética do cuidado e as ações em saúde e educação

Conceição Aparecida Serralha

É certo que um bebê não poderá tornar-se uma pessoa se só existir um meio ambiente não humano; nem mesmo a melhor das máquinas pode oferecer aquilo de que se necessita.
Não, um ser humano se faz necessário, e os seres humanos são essencialmente humanos – isto é, imperfeitos – e não possuem a infabilidade das máquinas. O uso que o bebê faz do meio ambiente não humano depende do uso que ele fez anteriormente de
um meio ambiente humano.

(Winnicott, 1988/1999, p. 82)

A razão de iniciar o texto, expondo esse pensamento de Winnicott, se ancora em minhas inquietações sobre a forma como o ser humano tem cuidado daquilo que é de todos, daquilo que é do outro e, também, em relação ao que tenho me deparado ao observar algumas práticas nos diversos setores comprometidos com o cuidado ao indivíduo, em especial, setores da saúde e da educação. Tratando-se de bebês e crianças pequenas, uma rede de cuidados, que se caracteriza por articulações que diversificam, integram e ampliam os cuidados oferecidos, tem se expandido, abarcando a mãe e a relação mãe-bebê, bem como a relação educador-criança. Nisso, essa expansão vai em direção à teoria do amadurecimento de Winnicott (1988/1990), que entende a necessidade de um ambiente integrado de vários ambientes específicos – que se abrem gradualmente e se inter-relacionam – para fornecer ao indivíduo a possibilidade de ser (Serralha, 2007).

Contudo, essa rede ordinariamente tão necessária merece cuidados ela própria, pois, em alguns casos, pode alterar-se rapidamente, assemelhando-se mais a outro tipo de rede – de pesca –, com uma característica aprisionadora, imobilizadora e sufocante, do que a um apoio efetivo que leve em conta as reais necessidades dos envolvidos. A ideia de que se pode

ter um método, uma técnica, ou um saber, mais certo e perfeito que os demais, tende a se implantar com incrível facilidade, sempre que se vivem angústias no cuidado ao outro. Isso nos faz pensar sobre a ética que envolve os cuidados oferecidos, além de chamar nossa atenção para os equívocos gerados a partir de determinados saberes, que garantem saber, antes de um contato com o outro, qual é a necessidade deste.

A psicanálise, tradicionalmente, discute a questão ética relacionada à naturalização das necessidades humanas e à proposição de cuidados universalizada e utópica, que retira a dimensão subjetiva daqueles que recebem e fornecem cuidados. Esses cuidados se tornam padronizados; viram protocolos, como na saúde, em que já não se faz nada sem estes. Isso, por um lado, tem evitado que inúmeros erros técnicos possam ocorrer. Por outro lado, interfere na possibilidade de desenvolver, no profissional, a capacidade de ver e estar com o outro, de se sentir na condição do outro para, então, oferecer um cuidado que vá ao encontro da necessidade deste, no tempo. Um cuidado que depende não só de conhecimentos, mas também da sensibilidade e disponibilidade do cuidador. De acordo com Motta (2011), “a ética do cuidado [pensada pela psicanálise, ...] é a do cuidado enquanto experiência essencialmente humana, se tiver por direção a localização subjetiva”, “não se refere a nenhum código [...] se refere ao sujeito, enquanto sujeito do desejo inconsciente” (p. 149).

Winnicott (1989a/1994), entretanto, considerou-se “a figura de proa do movimento no sentido de um reconhecimento da *satisfação da necessidade* como mais inicial e fundamental que a realização de desejos” (p. 357), considerando o bebê desde o início como uma pessoa. É essa satisfação que irá possibilitar ao ser humano chegar à condição de desejar, e é a essa satisfação que podemos relacionar uma ética, uma vez que a dependência do ser humano de outro ser humano para a satisfação de suas necessidades é um fato. Isso implica uma responsabilidade de atender ao que o bebê necessita de uma maneira que favoreça o desenvolvimento de suas tendências herdadas, que lhe possibilite continuar sendo, que lhe possibilite a sua pessoalidade. O cuidado que não leva a esse atendimento, mas que visa a atender e a moldar o outro de acordo com o que idealizamos ou desejamos, torna-se não ético.

Neste estudo, pretendo discutir a natureza e a qualidade do cuidado ao indivíduo, as características do ambiente cuidador e a relação deste com a cultura em que se insere e da qual sofre influências. Discuto ainda, a partir de experiências em atividades de extensão e pesquisa realizadas com profissionais da educação infantil e da saúde, e familiares de crianças na primeira e segunda infância, como o cuidado tem ocorrido nesses ambientes e nas ações em saúde e educação com as famílias. Para tanto, foram realizadas leituras de textos winnicottianos e de outros autores, bem como analisadas, qualitativamente, observações dos ambientes da criança e de encontros com profissionais dessas áreas, que possibilitaram diálogos importantes para a troca de conhecimentos e a expressão de dúvidas e angústias próprias ao educar/cuidar.

1. O cuidado que possibilita o amadurecimento

Embora Winnicott afirmasse que não havia muita evidência de que a natureza humana mudou na história do homem e, por isso, a dependência no início da vida em nada se modificou, ele mencionou que há muita diferença no fato de uma criança nascer aqui ou ali, “ser filho de um beduíno [...] ou de um prisioneiro político na Sibéria”, ou, ainda, “ser filho único, filho mais velho” etc. (1987a/1999, p. 80), destacando os aspectos culturais no atendimento das necessidades de uma criança. Ele considerou valiosas as contribuições de Margareth Mead e Erik Erikson ao descreverem que “o cuidado materno, em vários tipos de culturas, determina em idade muito inicial os padrões das defesas do indivíduo e também os diagramas para a sublimação posterior” (*apud* Winnicott, 1989a/1994, p. 141). Além disso, Erikson (1950) também asseverou que comunidades “podem moldar” alguma sintomatologia apresentada por um membro seu “em direções que acabarão por ser valiosas para a comunidade localizada” (*apud* Winnicott, 1989a/1994, p. 95).

De acordo com Robert (2003), a transmissão cultural, ou seja, a transmissão dos costumes, tradições, crenças, valores etc., “não é uma simples herança e ainda menos uma repetição, uma clonagem, ela se apoia sobre uma transformação que supõe um processo de apropriação” (*apud* Suassuna, 2011, p. 21). Segundo Lemaire (2003), trata-se de uma transmissão psíquica que pode ter três modalidades: uma *transmissão*

intrapsíquica, na qual se evidenciaria o papel da identificação; uma *transmissão intersubjetiva*, que suporia um espaço transicional comum ao grupo familiar, no qual os espaços transicionais de cada membro se relacionariam – modalidade baseada na teoria sobre os objetos e fenômenos transicionais de Winnicott (1971a/1975) –; e uma *transmissão transpsíquica*, por meio da qual o que é transmitido o é à força, independentemente da vontade ou da permissão de quem recebe. Neste último caso, as defesas do indivíduo são rompidas e ele é obrigado a se identificar (*apud* Suassuna, 2011). Para Kupfer (2007), o psicanalista, em razão de suas noções sobre o inconsciente e sobre os mecanismos de transmissão inconscientes da cultura, pode ver que "os adultos transmitem às crianças muito mais do que supõem, e não têm consciência de como o transmitem" (p. 216).

Winnicott tinha uma forma particular de entender esse processo. Para ele, por exemplo, os pais têm um papel fundamental na substituição do princípio do prazer pelo princípio da realidade, só que isso não é feito com a

> [...] introdução de sua ideia do mundo real à criança; eles o fazem adaptando-se suficientemente bem às necessidades dela e, depois, por um fracasso graduado em adaptar-se. Tudo isso precede a introjeção, a identificação e a imitação. Havendo-se tornado estabelecida a capacidade de relacionamentos objetais, a criança pode então progredir para coisas tal como a obediência, o desafio e a identificação. (1989a/1994, p. 358)

Segundo Loparic (2007), na identificação inicial do bebê com a mãe, que Winnicott (1988/1990) teorizou existir no início da vida, o "ser a mãe" não quer dizer nem que o bebê é realmente idêntico à mãe tampouco que é distinto. O verbo *ser* tem um sentido transitivo. No

> estado de dependência quase absoluta, o princípio comum de identidade não se aplica ao que é dado na experiência do bebê. Mais tarde, *o bebê separa-se da mãe* [com o auxílio de objetos e fenômenos transicionais], sendo esta a condição para assegurar o seu senso de independência e de liberdade pessoal. (Loparic, 2006, p. 17)

Nessa citação, enfatizo, em itálico, a importância de que o movimento de separação parta do bebê, embora tenha que ser facilitado pela mãe. Caso não haja esse modo adaptativo de cuidados ao bebê e à criança pequena, a instituição de uma terceira área de experiência, "a da experiência cultural, que é um derivado da brincadeira" (Winnicott, 1971a/1975, p. 142), fica comprometida, no espaço potencial entre o bebê e a mãe – e mais tarde

entre a criança e a família, entre o indivíduo e a sociedade ou o mundo –, e, assim, todas e quaisquer introjeções que vierem a acontecer terão o efeito de "verdadeiras mercadorias estrangeiras", pois "o lactente não pode se dar conta disso até que um grau considerável de maturação tenha ocorrido, e a mente tenha se tornado capaz de encarar intelectualmente e inteligentemente fenômenos que não tinham sentido em termos de aceitação emocional" (1965b/1990, p. 93). De acordo com Winnicott,

> [...] em casos de fracasso prematuro da fidedignidade ambiental, ocorre um perigo alternativo, o de que esse espaço potencial possa ser preenchido com o que nele é injetado a partir de outrem que não o bebê. Parece que tudo o que provenha do outrem, nesse espaço, constitui material persecutório, sem que o bebê disponha de meios de rejeitá-lo. (1971a/1975, p. 141)

Compreender a impossibilidade de o bebê ser capaz de lidar com objetos do mundo externo, ou seja, objetos não subjetivos, desde o início e sozinho, necessitando que a apresentação destes lhe seja dosada, é tarefa fundamental do seu primeiro ambiente, em geral, a mãe. Assim, esta deve apresentar o mundo ao bebê, comedidamente, de acordo com a capacidade deste de assimilá-lo, e tornando os eventos previsíveis a ele. Segundo Winnicott,

> uma pessoa madura pode participar de seu próprio manejo, uma criança só pode tomar parte até certo ponto, e um bebê no início depende absolutamente de um ambiente que pode escolher adaptar-se às suas necessidades ou então não se adaptar e ignorá-las. (1987b/1990, pp. 41-42)

Dessa maneira, se o bebê nasce com tendências herdadas para o amadurecimento, para que essas tendências se atualizem, é necessária a presença de condições ambientais adequadas, uma "maternagem suficientemente boa", que não se refere somente aos cuidados maternos. Por outro lado, os pais dependem dessas tendências para exercer o seu papel de forma satisfatória, e a responsabilidade destes, acerca do desenvolvimento do bebê, vai se encontrar sobre a capacidade que tiverem de lidar adequadamente com o que for se apresentando, tanto hereditária quanto "acontecencialmente".

Por mais que tenhamos consciência da importância de ambientes suficientemente bons para o amadurecimento emocional de nossas crianças, sabemos que nem sempre esses ambientes serão possíveis. Em carta a Bowlby, de 1954, Winnicott nos deu uma mostra do seu reconhecimento dessa impossibilidade, quando escreveu:

> O fechamento das creches certamente não aumentaria o período de tempo em que as mães podem manter os filhos em casa.
>
> Vi uma mãe esta semana que não é muito boa com o próprio filho, mas que já teve 52 filhos de criação. Ela pode ter feito um bom serviço, mas todas essas crianças teriam estado em melhores condições numa boa creche. (1987b/1990, p. 58)

Também em seu texto de 1928, “The only child”, Winnicott já se referia ao que as crianças *vivem* a partir das suas relações com os adultos, seus cuidadores. Ele escreveu: “A influência mais importante sobre a vida de uma criança é a soma das ações e reações impensadas da mãe, e de outras relações e amigos; não são as ações refletidas que têm os principais efeitos” (Winnicott, 1996a/1997, p. 24), mostrando como o cuidar é complexo.

2. O cuidado ao bebê e à criança na saúde e na educação

A par das questões inconscientes envolvidas no cuidado, mas desconhecendo as possibilidades e força dessas questões, e, até com uma boa frequência, entendendo-as simplesmente como ignorância do cuidador, uma ênfase em ações e instruções técnicas para esse cuidado é cada vez mais dada pelos serviços em saúde e educação, buscando atender às necessidades da criança para o seu desenvolvimento integral saudável.

As atividades de extensão, por mim coordenadas, permitiram ver que, a partir do momento em que uma noção de cuidado efetivo desde o início da vida é difundida, mais e mais pessoas reconhecem o seu valor, e, imbuídas de um senso de solidariedade e responsabilidade social, se empenham em buscar meios de oferecer cuidados adequados aos bebês e crianças pequenas, como também apoio às mães e às famílias. Entretanto, esse movimento, muitas vezes, se transforma em macroações, parte de políticas públicas implantadas generalistamente em diferentes locais e culturas, sob os títulos de “escolas de pais”, “educação em saúde”, “orientações aos pais”, perdendo o seu senso original e passando a ser realizadas por pessoas contratadas para isso – *experts* –, que, com grande impessoalidade, tendem a exigir condutas adequadas por parte de mães e pais, sem considerar seus contextos de vida e padrões de defesas individuais.

Na saúde, por exemplo, podemos ver as intensivas campanhas para o aleitamento materno. As mães são constante e insistentemente orientadas a amamentar, visando ao seu bem-estar e ao do bebê, ao estabelecimento do vínculo entre ambos, sem que a história e o estado emocional dessas mães

sejam considerados. São ações legítimas e vistas como necessárias para se alcançarem esses objetivos, mas que não têm obtido o sucesso pretendido. Sendo assim, é preciso analisar como essas orientações chegam a uma grande parte das mães, que, pela sua imaturidade ou seu estado fragilizado físico e emocional, não conseguem senti-las de um modo positivo. Da parte dos profissionais, nem sempre há compreensão dessas condições das mães, que acabam desenvolvendo uma resistência. Esta pode ocorrer, também, em função do sentimento de aprisionamento, e até aniquilamento de suas vidas, que a condição de absoluta dependência do bebê de seus cuidados lhe causa. Essas mães até iniciam a amamentação, mas depois a abandonam e passam a adotar os costumes de alimentação de sua cultura familiar, ou outras que lhe sejam mais "libertadoras". Além disso, muitas vezes, a relação entre amamentação e amor ao filho, implícita nessas orientações, ainda lhes gera uma culpa da qual passam a vida a se defender, quando não conseguem amamentar.

Em seu texto de 1968, "A amamentação como forma de comunicação", Winnicott escreveu:

> Quero me distanciar daqueles que tendem a *obrigar* as mães a amamentar os seus bebês. Vi um grande número de crianças que passaram por situações difíceis, com a mãe lutando para que seu peito desempenhasse suas funções, algo que ela, por natureza, é totalmente incapaz de fazer, *uma vez que escapa ao controle consciente*. Tanto a mãe quanto o bebê sofrem com isso. Às vezes experimenta-se um grande alívio quando, finalmente, passa-se a fazer a alimentação por mamadeira, e, seja como for, alguma coisa vai bem, no sentido de que as necessidades do bebê estão sendo satisfeitas por ele estar ingerindo a quantidade exata do alimento adequado. [...] Creio que o pior insulto a uma mulher que *gostaria* de amamentar seu filho, e que vem a fazê-lo naturalmente, se dê quando alguma autoridade (um médico ou enfermeira) chega e diz: "Você *deve* amamentar o seu bebê". Se eu fosse uma mulher, isso seria suficiente para me desconcertar. Eu diria: "Muito bem: então não vou amamentá-lo". (1969b[1968]/1999, pp. 21-22; os itálicos são meus)

Em uma pesquisa longitudinal que estamos realizando, estamos acompanhando mães que podem e mães que não podem amamentar os seus bebês até a idade de um ano e meio, para analisarmos os aspectos psicológicos envolvidos no aleitamento e verificarmos se podemos encontrar distinções nesses aspectos que possam ser creditadas aos diferentes métodos de aleitamento. Não há exigência de que a mãe que pode amamentar permaneça amamentando a criança até essa idade, e isso é claramente dito à mãe para que ela se sinta livre, caso se veja diante de

alguma impossibilidade e necessite mudar o método de aleitamento. O nosso *n* é pequeno, pois se trata de uma pesquisa qualitativa. Uma das mães do primeiro grupo, com participação de um mês e meio na pesquisa, desistiu, alegando que ia se mudar para outra cidade naquela semana. A discente, que fazia as filmagens, por ter ficado muito triste com essa desistência, decidiu ligar para a mãe 15 dias depois para saber como estava o processo de mudança. A mãe lhe disse que não ia mais se mudar. A discente, então, perguntou se ela não queria rever a sua posição de não participar da pesquisa, ao que a mãe respondeu: “sabe o que é... é que eu passei para mamadeira...”. Esta fala nos fez ver o quanto é difícil para uma mãe tomar a decisão de não amamentar, principalmente diante de profissionais que ela sabe que são favoráveis à amamentação. Isso faz com que a mãe esconda a decisão de não amamentar – ou, o que é mais complicado, a reprima –, podendo, em alguns casos, levar a situações graves de desnutrição e infecção na criança, pois as mães não são devidamente orientadas para utilizar outros alimentos e utensílios, uma vez que, dentro da política de incentivo à amamentação, todas as outras possibilidades são enfática e terminantemente condenadas e abolidas. Em muitos casos de conduta inadequada dos profissionais durante orientações à mãe, esta se sente constrangida e coagida a amamentar.

Alguns trabalhos, com o objetivo de desviar o tema de um reducionismo biológico, em que a amamentação é considerada natural e instintiva, discutem o teor político, econômico, social e cultural que subjazem aos programas e políticas de incentivo à amamentação. Entre esses, Almeida e Gomes (1998) afirmam que,

> [...] apesar de se observar um esforço para tratar a amamentação de forma holística e inteiriça, isto nunca passa de retórica, estratégia textual, contextualização ou semiótica, pois em verdade não se consegue conectar, ao mesmo tempo, o biológico ao social, sem reduzir-se nem a uma coisa nem a outra. (p. 74)

Na educação, também, deparamos com pais que literalmente fogem do contato com a escola e com os educadores. Muitas vezes, esse comportamento é compreendido pelos educadores como falta de valorização da escola por parte dos pais, irresponsabilidade, negligência, entre outras compreensões. Todos esses motivos podem existir, contudo,

não raras vezes, esses pais estão mesmo fugindo do contato com uma cobrança que não sabem ou não têm recursos de um si-mesmo integrado para atender.

Essa dificuldade não é percebida somente nos pais. No cuidado da criança, na escola, observamos, durante os nossos projetos de extensão, que muitas situações exigem manejos bastante sutis, que não conseguem ser exercidos por parte dos educadores, porque a estes também falta um amadurecimento pessoal que lhes permita identificar e atender as necessidades da criança. Isso é algo que não pode ser obtido em uma formação acadêmica. Situações que se estabelecem em razão de um ciúme da relação da professora com outros colegas, da inveja da condição mais favorável de outra criança – tanto de aprendizagem como da capacidade de socializar-se –, de um olhar mais carinhoso ou de aprovação da professora para outro colega, podem gerar comportamentos agressivos (chutes, beliscões, mordidas, destruição de materiais) em uma criança que tem uma história singular e que, se não forem compreendidos em suas reais motivações, pela professora, passam a ser entendidos apenas como comportamentos modelados no e pelo ambiente familiar, ou como maldade pura e simples da criança. A falta de um olhar mais apurado, para as relações que se estabelecem no grupo ou com ela própria, geralmente conduz a falas como a de uma professora, ao expor a sua incompreensão diante da agressividade demonstrada por um de seus alunos: “Por que você está fazendo isso com sua coleguinha, ela não fez nada com você... ela está quietinha aqui...”. De fato, a criança vítima pode nunca ter feito nada ao agressor, mas ela *é* e *representa* algo com o qual a criança agressora não está podendo lidar e cabe ao cuidador entender isso e encontrar meios de auxiliá-la.

A criança insegura reage com agressividade excessiva em muitos momentos. A insegurança não decorre apenas de não ter uma família, ou de viver em um lugar marcado por condições adversas, como pobreza extrema e violência. A criança insegura pode vir de um ambiente que não se fez confiável, que não se apresentou quando foi necessitado por ela desde o início da vida, que não a segurou fisicamente bem – sentido que pode ser ampliado para outras formas que não a física, à medida que a criança se desenvolve. De acordo com Winnicott (1987a/1999), pelo fato de terem

sido bem segurados quando bebês, as pessoas “adquirem confiança em um mundo amigável” e “tornam-se capazes de atravessar bem todas as fases de seu desenvolvimento emocional” (p. 54).

Em vários dos encontros com os educadores, havia filhos destes em sala, em razão de o encontro ocorrer no final do dia de trabalho e de os filhos, por estudarem na mesma escola, precisarem aguardar os pais para irem embora. Em um desses encontros, uma professora me questionou sobre o fato de sua filha, de quatro anos, demorar muito para se deitar à noite. Conversando com a professora, tentei lhe mostrar como era difícil para uma criança pequena entender e dar conta de se perceber separada dos pais. A criança bem menor pode viver o sono como um “inimigo”, que a separa da convivência com os pais, ainda mais quando estes, por não compreenderem a situação, muitas vezes saem para trabalhar enquanto a criança está dormindo, acreditando estarem poupando-a do sofrimento da separação, mas, na verdade, estão poupando a si mesmos de vê-la chorar com sua partida. À criança, continuamente, fica faltando uma fala reasseguradora por parte dos pais, de que eles vão voltar e de que não vão esquecê-la. Nesse momento, a filha de outra professora, de cerca de cinco anos de idade, que se encontrava em um canto da sala desenhando, me interrompeu e disse, apontando para a mãe: “Mas ela esquece de mim... eu já falei pra ela que ela esquece de mim...”. Afora os risos que se seguiram, esse momento foi naturalmente propiciador de um entendimento por parte de todos os presentes – educadores, professores e extensionistas – das angústias vividas pelas crianças pequenas e que, não raramente, estão na base de seus comportamentos resistentes e agressivos.

A possibilidade de diálogo nessas atividades foi extremamente rica e nos permitiu entender que a maior dificuldade no alcance dos objetivos das ações de cuidado, tanto na área da educação quanto na área da saúde, se encontra ao se instituírem que, nestas, as ações devem ser realizadas por agentes específicos e detentores de um saber alheio à comunidade. Para Lasch (1991), isso tem tornado as pessoas cada vez mais dependentes de *experts* e de agências governamentais, atrofiando sua capacidade de encontrar soluções criativas para suas necessidades e desejos.

Principalmente no que tange à saúde, percebemos uma generalização de informações, imputadas à população, que, segundo Chammé, “sendo valores que vêm de fora” e não sendo

> partes originais das ações cotidianamente vivenciadas pelo agrupamento social, instalam-se nele, no geral pela via normativa e impositiva, e, em vez de se tornarem uma forma de aprendizado útil e consciente, reduzem-se ao mero cumprimento de tarefas impostas pelas regras, concretizando-se como mero comportamento imitativo sem qualquer referencial de originalidade. (Chammé, 2002, p. 7)

Levar as crianças à pesagem, nas unidades de saúde, pode ser um exemplo disso. As mães o fazem, mas a maioria assim procede não porque entenda a importância dessa ação, ou consiga dimensionar as consequências da não ação, e, muito mais que do que uma simples imitação, tem a ver com uma barganha instituída pelo governo, pois, se não o fizerem, perdem a Bolsa Família.[1] Além do que expôs Chammé (2002) sobre a exclusão das pessoas da construção do saber e da saúde, entendemos que não lhes são dadas condições de desenvolverem a responsabilidade inerente ao cuidado amoroso.

No Brasil, constatamos que há muito pouco tempo vem ocorrendo um investimento maior e mais direcionado à educação e à saúde. Até 1953, existia apenas um Ministério, o da Educação e Saúde. Embora saúde e educação andem sempre juntas, separar os ministérios possibilitou implementar políticas mais específicas, mesmo que, até o final dos anos 80, as ações principalmente em relação à saúde estivessem ligadas ao capital privado. Com a regulamentação do SUS em 1990, o acesso à saúde passou a ser gratuito e universal (Souza, 2002). Entretanto, em ambas as áreas, os decretos e regulamentações encontram inúmeras dificuldades de serem executados, principalmente no que tange à qualidade e à regularidade de suas ações.

Toda relação inicial é muito sensível e, portanto, passível de não se estabelecer satisfatoriamente. E não seria diferente no tocante à relação do indivíduo com o poder público e suas ações. Da mesma forma que o bebê, no início, precisa da presença e continuidade dos cuidados da mãe para que esta se torne confiável, o indivíduo – e seu conjunto, a coletividade – necessita de ações contínuas e regulares de órgãos públicos para que possa construir a sua confiança nestes. Não se pode, por exemplo, depender de um medicamento fornecido por um programa e, de repente, ficar sem este

porque houve um atraso na licitação e o medicamento está em falta. Assim, a baixa qualidade e irregularidade das ações estão justamente na base da desconfiança da população em tudo o que é público. As pessoas se espantam quando encontram uma lei que é efetivamente cumprida ou um programa que é executado e se sobressai por sua qualidade. Por que se faz tanto alvoroço quando se encontra, em uma região fora dos grandes centros e dos Estados mais abastados do País, uma escola pública que consegue levar adiante programas e projetos de educação com qualidade? Pois o que deveria ser regular é uma exceção.

Temos, por exemplo, as políticas de inclusão de pessoas com necessidades especiais na escola. Quando deixamos a comunidade escolar se expressar livremente a respeito, ouvimos muitos desabafos. Os mais comuns referem-se à falta de preparo da escola e dos profissionais para receber esses alunos e à falta do apoio necessário por parte das secretarias de educação, gerando interpretações, tais como a de que essas políticas são feitas por teóricos que nunca pisaram em uma sala de aula e, portanto, não sabem o que é ter quatro a cinco crianças com diferentes necessidades especiais, em uma sala com 30 alunos, com vários currículos diferentes, e sem auxílio de monitores.

Quando estudamos os vários processos de inclusão, observamos que eles podem se iniciar de duas maneiras. A primeira, pelo convívio com as pessoas com necessidades especiais e, a partir desse convívio, os profissionais vão se preparando para ensiná-las e conviver com elas. A segunda, pelo preparo dos profissionais para recebê-las, o que pode se arrastar no tempo, se os profissionais nunca se sentirem suficientemente preparados (Ignarra & Bathe, 2009). Em nossa realidade, verificamos que os processos têm se iniciado pelo convívio, e, por isso, a comunidade escolar precisa então buscar conhecimento para adequar-se a uma população que já se encontra sob os seus cuidados. Os subsídios para essa preparação chegam de forma muito lenta – quando chegam –, o que esgota a boa vontade daqueles que se conscientizam da importância desses processos inclusivos.

Contudo, os problemas não ocorrem somente pela lentidão do preparo e do apoio aos profissionais por uma questão socioeconômica. Vários problemas surgem em virtude de as pessoas não terem maturidade

emocional suficiente para a conscientização necessária desses processos. Embora não seja a totalidade, encontramos pessoas imaturas entre aquelas que estão nos cargos que gerenciam os recursos para tais programas, inviabilizando-os, como também na comunidade escolar composta pelos profissionais, que não têm criatividade para descobrir soluções para as dificuldades, e pelos pais dos alunos sem necessidades especiais, que sentem seus filhos prejudicados pela presença daqueles que precisam de mais atenção.

Na gestão de programas e projetos, especificamente, notamos que, se a entregamos a pessoas imaturas, após um tempo observamos desvios de verbas, escolas sucateadas, atrasos em processos licitatórios, equipamentos sem infraestrutura para funcionar, profissionais que não se envolvem e não assumem a responsabilidade inerente ao seu ofício, entre outros. Vemos iniciar, então, outro movimento que paralisa as ações: o julgamento, a "caça" e a punição aos responsáveis, e todos nós somos responsáveis em certa medida. Será que essas políticas são realmente impraticáveis como muitos alegam, construídas teoricamente e com fins eleitoreiros, ou temos à frente daquelas ações que não obtêm sucesso pessoas imaturas que não conseguem conduzi-las?

Na saúde, não é diferente. Em recente ocasião, estive reunida com uma equipe tratando de projetos de humanização de procedimentos no hospital. A discussão era sobre quem é visita e quem é acompanhante das crianças internadas, entre outros assuntos. Em dado momento, perguntei por que o adulto não podia ter acompanhante, pois, enquanto paciente, embora seja uma pessoa adulta, encontra-se fragilizada e sozinha em sua dor. Ouvi de um dos participantes a seguinte resposta: "Porque o adulto não tem estatuto".

Os estatutos, de fato, são grandes conquistas sociais, mas, quando estes se tornam a única alternativa para que o necessário aconteça, quando estes se tornam o único meio de fazer com que um ser humano olhe, respeite e cuide do outro, estamos diante da completa falência da capacidade de *ser*, *criar* e *deixar ser*. Quanto mais leis, estatutos, decretos e protocolos produzimos, mais nos organizamos socialmente, porém, por outro lado, mais assinalamos nossa imaturidade, tornando-nos todos dependentes de que algo maior e externo a nós dirija nossas ações.

As políticas públicas se fazem necessárias e surgem em meio a isso, e sua elaboração não é difícil, é trabalhosa, uma vez que exige negociações, mobilizações de vários setores da coletividade, sofre pressões, faz alianças ou coalizões de interesse. Precisa ser sustentável, democrática, eficaz, transparente, ter a participação de vários setores e promover qualidade de vida a uma coletividade (Teixeira, 2002). O difícil é implementar sua ações, uma vez que isso depende de indivíduos conscientes da importância dessas ações para a coletividade, para realizá-las, mantê-las e geri-las. Sendo assim, para que tenhamos uma sociedade democrática e solidária, precisamos que esses indivíduos tenham tido a possibilidade de se constituírem em pessoas responsáveis, amadurecidas, capazes de, em todos os setores de atuação, integrar esses elementos citados, capazes de administrar seus próprios impulsos, renunciando a ganhos e prazeres individuais, capazes de, segundo Winnicott, “carregar as personalidades não-integradas, que não podem contribuir”, para que a sociedade não se degenere em sua democracia, naquilo que o uso do termo democracia tem relação com maturidade (1965a/1980, p. 62).

3. Considerações finais

No mundo globalizado, tecnológico e tecnicista, a “mãe suficientemente boa”, pensada por Winnicott (1988/1990), tem perdido espaço e possibilidades em sua tarefa de se adequar às necessidades de seu próprio bebê por meio da identificação e de sua capacidade intuitiva e criativa. Tem sido substituída por uma mãe padronizada, repleta de instruções a serem seguidas, que ignora individualidades e subjetividades. Sequer a cultura em que se insere é respeitada.

Essa situação tem possibilitado, há alguns anos, encontrar crianças rotineiramente estimuladas e obrigadas a dar conta do que não conseguem entender, ou que não conseguem dar um único sentido sequer, fomentando a criação de novos diagnósticos psiquiátricos, que abarquem sua desorganização. Por conseguinte, os pais e os educadores, enquanto crianças que, muitas vezes, cresceram sob esse tipo de pressão, se veem agora pressionados a cuidar/educar, sem uma base na qual possam se sentir seguramente apoiados. As reações de negatividade não são incomuns e os cuidados, que poderiam ser naturalmente intuídos a partir de uma

sustentação emocional adequada, não são realizados e são compreendidos sob os rótulos de recusa, negligência ou indiferença. Diante desse quadro, profissionais responsáveis pela “educação em saúde”, ou pela “educação continuada”, perguntam-se por que os pais não realizam as orientações dadas e aprendidas.

Podemos entender, a partir disso, a origem e o vulto de ações que têm emergido norteadas por várias políticas públicas, que, apesar de não serem ideais, podem atender minimamente as exigências das crianças e de suas famílias. Contudo, não podemos ter a ilusão de que as necessidades para o alcance de um amadurecimento psicossomático estejam sendo atendidas por meio de cuidados técnicos e impessoais. Em outras palavras, não podemos nos iludir de que as necessidades para o alcance de um amadurecimento em que soma e psique se inter-relacionem, possibilitando a constituição de um si-mesmo integrado em uma unidade capaz de contribuir para o seu grupo social, estejam sendo satisfeitas, uma vez que os cuidadores estão com dificuldades de *ser* e de *deixar ser*. Para tal, é preciso a presença de alguém, desde o início da vida do indivíduo, que esteja física e emocionalmente bem, “vivo”, capaz de ver e ouvir o bebê como uma pessoa que tem necessidades próprias e preferências, podendo atendê-las; e não é raro o fato de que esse alguém não seja a própria mãe, até porque a esta podem estar faltando o apoio e a sustentação emocional essenciais a um cuidador. O cuidado essencial não pode ser automático ou mecânico e, como bem disse Winnicott (1988/1999), pode até ter falhas.

Segundo esse autor, em qualquer cultura, a mãe que consegue fornecer o cuidado adequado propicia uma base positiva da qual

> [...] o indivíduo tem, com o passar do tempo, uma oportunidade de lançar-se no mundo de uma forma criativa, e de desfrutar e usar tudo aquilo que o mundo tem a lhe oferecer, inclusive o legado cultural. Infelizmente é uma grande verdade que, se uma criança não começar bem, então poderá não desfrutar do legado cultural e a beleza do mundo não passará de um colorido torturante, impossível de desfrutar. Assim, portanto, existem “os que têm” e “os que não têm” e isso nada tem a ver com finanças; tem a ver com aqueles que começaram bem suas vidas, e com aqueles que não tiveram a mesma sorte. (Winnicott, 1987a/1999, pp. 20-21)

Assim, ressalto a importância da qualidade da atenção que devemos oferecer às pessoas em seu curso de vida, ao cuidado ético, que produz pessoalidade, solidariedade, criatividade, enfim, amadurecimento, para que

essas pessoas possam fazer a diferença, sendo capazes de criar e implementar políticas realmente públicas, que atendam ao coletivo.

Referências

Almeida, J. A. G. de & Gomes, R. (1998). Amamentação: um híbrido natureza-cultura. *Revista latino-americana de enfermagem*, 6(3), 71-76.

Chammé, S. J. (2002). Corpo e saúde: inclusão e exclusão social. *Saúde e sociedade*, 11(2), 3-17.

Erikson, E. H. (1950). *Childhood and Society*. New York: Norton.

Ignarra, C., Contri, T. & Bathe, R. (2009). *Inclusão: conceitos, histórias e talentos das pessoas com deficiência.* Rio de Janeiro: Qualitymark.

Kupfer, M. C. (2007). A subversão psicanalítica do debate indivíduo-cultura: consequências para as psicologias. In M. H. S. Patto & J. Frayze-Pereira, *Pensamento cruel: humanidades e ciências humanas: há lugar para a Psicologia?* São Paulo: Casa do Psicólogo.

Lasch, C. (1991). *Refúgio num mundo sem coração: a família, santuário ou instituição sitiada?* São Paulo: Paz e Terra.

Lemaire, J. G. (2003). Les transmissions psychiques dans Le couple et La famille: L'Intrapsuchique, l'intersubjectif et Le transpsychique. Dialogue n. 160, *Recherches Cliniques et sociologiques sur le Couple et la Famille*, "*Comment ça se passé Le voies de la transmission psuchique inconsciente*. Revue Trimestrielle. 3.º trimester (sep.). Ramonville Saint-Abne: Editiond Érès.

Loparic, Z. (2006). Heidegger e Winnicott. *Winnicott e-prints*, série 2, 1(2), 7-23.

Loparic, Z. (2007). Origem em Heidegger e Winnicott. *Winnicott e-prints*, série 2, 2(1), 28-44.

Motta, S. (2011). Ética do cuidado: formulações do outro. In S. M. A. Zornig & R. Aragão, O. (Org.) *Nascimento: antes e depois – cuidados em rede*. Curitiba: Honoris Causa.

Robert, P. (2003). La transmission psychique au Carrefour de l'individuel et du groupal. Dialogue, 160, *Recherches Cliniques et Sociologiques sur le Couple et la Famille, "Comment ça se passe? Les voies de la transmission psychique inconsciente*. Revue trimestrielle. 3.º trimestre (sept.). Ramonville Saint-Agne: Éditions Érès.

Serralha, C. A. (2007). *Uma abordagem teórica e clínica do ambiente a partir de Winnicott*. Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade de São Paulo, São Paulo.

Souza, R. R. (2002). O Sistema Público de Saúde no Brasil. *Seminário Internacional Tendências e Desafios dos Sistemas de Saúde nas Américas.* São Paulo, 11 a 14 de agosto. Recuperado em 14 de fevereiro de 2012 de http://www.opas.org.br/observatorio/arquivos/Sala299.pdf.

Suassuna, A. M. V. (2011) *De feto a herdeiro: a transmissão psíquica entre gerações e o psiquismo* fetal. Curitiba: Honoris Causa.

Teixeira, E. C. (2002). O papel das políticas públicas no desenvolvimento local e na transformação da realidade. AATR-BA. Recuperado em 19 de fevereiro de 2012 de http://www.fit.br/home/link/texto/politicas_publicas.pdf.

Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade* (J. O. de A. Abreu e V. Nobre, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1971a)

Winnicott, D. W. (1980). *A família e o desenvolvimento do indivíduo*. (J. Corrêa, trad.). Belo Horizonte: Interlivros. (Trabalho original publicado em 1965a)

Winnicott, D. W. (1990). *O ambiente e os processos de maturação*. (I. C. S. Ortiz, trad.) Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1965b)

Winnicott, D. W. (1990). *O gesto espontâneo*. (L. C. Borges, trad.) São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1987b)

Winnicott, D. W. (1990). *Natureza humana*. (D. Bogomoletz, trad). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1988)

Winnicott, D. W. (1993). *Conversando com os pais*. (T. B. Brazelton, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1993a)

Winnicott, D. W. (1994). *Explorações psicanalíticas* (J. O. de A. Abreu, trad.). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1989a)

Winnicott, D. W. (1997). *Pensando sobre criancas.* (M. A. V. Veronesse, trad.). Porto Alegre: Artes Médicas. (Trabalho original publicado em 1996a)

Winnicott, D. W. (1999). A amamentação como forma de comunicação. In D. W. Winnicott (1999/1987a), *Os bebês e suas mães*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1969b[1968])

Winnicott, D. W. (1999). *Os bebês e suas mães*. (J. C. Camargo, trad.). São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1987a)

Winnicott, D. W. (2000). *Da pediatria à psicanálise: obras escolhidas*. (D. Bogomoletz, trad.). Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1958a)

1. Programa instituído pelo Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS – Brasil), que transfere diretamente uma renda com condicionalidades para beneficiar famílias em situação de pobreza e de extrema pobreza. Recuperado em 17 de fevereiro de 2012 de http://www.mds.gov.br/bolsafamilia.

A ética do cuidado e a sociedade democrática

Roseana Moraes Garcia

Assim como Freud, também Winnicott, não apenas como psicanalista, mas como um intelectual concernido pelas questões sociais do seu tempo, sobre as quais reflete a partir de seus estudos da natureza humana, nos brindou com uma série de artigos acerca da sociedade humana e dos problemas cruciais que a envolvem. Neles, Winnicott formula ideias sobre a liberdade, a democracia, as ditaduras e as guerras. Todos esses temas, e principalmente o da construção de uma sociedade democrática, estão, dentro da psicanálise winnicottiana, intrinsecamente ligados ao cuidado, tanto o cuidado inicial que todo bebê humano necessita para poder amadurecer como o cuidado que em um determinado estágio do amadurecimento o bebê começa a ter em relação à pessoa que cuida dele, que na maioria dos casos é sua própria mãe. Tal cuidado está na origem do desenvolvimento da capacidade para o senso ético do indivíduo humano. Desse modo, a psicanálise winnicottiana, que cuida da relação mãe-bebê e da relação analista-analisando, surpreendentemente se revela uma teoria do amadurecimento não apenas pessoal, mas também social.

Na visão winnicottiana, a sociedade é “formada, mantida e continuamente reconstruída por indivíduos”, e estes, por sua vez, não alcançam sua realização pessoal sem pertencerem a uma sociedade: a existência da sociedade só é possível dentro “dos processos de crescimento coletivo dos indivíduos que a compõem” (1969c/1975, p. 149). Com esse entendimento, Winnicott se sente, como ele mesmo diz, “justificado por estudar a sociedade (como outros já fizeram) em termos do crescimento individual em direção à realização pessoal” (1969c/1975, p. 149). Afirma Winnicott: “Vou estudar o conceito da saúde do indivíduo, porque a saúde social depende da saúde individual; a sociedade não passa de uma reduplicação maciça de indivíduos” (1971f/1989, p. 3).

Na psicanálise winnicottiana, um indivíduo só será maduro e saudável, entre outras coisas, se conseguir integrar, à sua personalidade, a destrutividade, inerente à natureza humana, que é matéria-prima para a

construtividade, no sentido de poder se transformar em contribuição para a vida em sociedade. Para Winnicott, é pela possibilidade de remendar os estragos que imagina fazer no outro que a criança (pessoa) pode brincar, e posteriormente trabalhar e contribuir criativamente para o seu grupo social. Além disso, a pessoa saudável desenvolve um senso ético que, embora seja inato, precisa do favorecimento ambiental, ou seja, de cuidados, para estabelecer-se como uma capacidade de se identificar com o outro, o que permite que ela fique concernida para com as outras pessoas, e faça reparações, pois houve quem, na infância inicial, reconhecesse a dádiva que ela ofereceu ao deparar-se com a culpa. Tudo isso envolve a entrada no círculo benigno do *machucar e curar*, e a capacidade para as identificações cruzadas. Pessoas que se desenvolvem nessa linha são os membros maduros da sociedade. A conquista da maturidade pressupõe, portanto, a presença de um ambiente suficientemente bom que permita ao indivíduo realizar sua tendência à integração. Desse modo, são os cuidados que ele recebe desde seu nascimento, dentro da sua família, que irão capacitá-lo a ser um membro saudável da sociedade e gerar uma tendência no sentido da democracia. Diz Winnicott que

> [...] as tendências naturais na natureza humana (hereditárias) desabrocham e florescem no modo de vida democrático (maturidade social), mas isso só ocorre através do desenvolvimento emocional saudável dos indivíduos; apenas uma parte dos indivíduos num grupo social vai ter a sorte de se desenvolver até a maturidade, portanto somente através dela é que se pode implementar a tendência inata (herdada) do grupo em direção à maturidade social. (Winnicott, 1950a/1989, p. 253n)

Conforme Winnicott, para que possamos viver em uma democracia, são necessárias inúmeras conquistas no campo da saúde psíquica individual. A própria democracia, para ele, é uma indicação de saúde, “porque ela se origina, de modo natural, da família, que é em si mesma uma construção pela qual os indivíduos saudáveis são responsáveis” (1971f/1989, p. 22).

Entendendo a sociedade como o somatório de vários indivíduos, Winnicott acredita que só é possível existir um modo de vida democrático se essa mesma sociedade for composta por uma quantidade suficiente de indivíduos saudáveis.

> Nas comunidades em que há uma proporção suficientemente elevada de indivíduos maduros, existe um estado de coisas que proporciona a base para o que chamamos democracia. Se a proporção de indivíduos maduros se encontra abaixo de certo número, a democracia não poderá se tornar um fato político, na medida em que os assuntos da comunidade receberão a influência

> de seus membros menos maduros, aqueles que, por identificação com a comunidade, perdem a sua individualidade, ou aqueles que jamais alcançaram mais do que a atitude do indivíduo dependente da sociedade. (Winnicott, 1988/1990, p. 173)

Precisamos então saber qual é a proporção de indivíduos saudáveis que uma sociedade precisa para que possa "*existir uma tendência inata em direção à criação, à recriação e à manutenção da máquina democrática*" (Winnicott, 1950a/1989, p. 253, itálicos do autor). Ou, como pergunta Winnicott, "quantos indivíduos antissociais uma sociedade pode conter sem que a tendência democrática inata submerja?" (Winnicott, 1950a/1989, p. 253).

No entanto, antes de prosseguirmos, observaremos o que Winnicott entende por tendência democrática inata e máquina democrática.

Basicamente, o que Winnicott denomina de máquina democrática é a manutenção, dentro da sociedade, da possibilidade de seus membros elegerem e se livrarem de seus governantes, por meio do voto livre e secreto. É fundamental que o voto seja secreto para permitir que o povo tenha liberdade de "expressar seus sentimentos mais profundos, separados dos pensamentos conscientes" (Winnicott, 1950a/1989, p. 252). Winnicott entende que, se o indivíduo for suficientemente saudável, ele se responsabiliza totalmente pelo seu voto. A decisão em quem votar é resultado de um processo que necessita de trabalho e tempo: o indivíduo torna pessoal e interna a luta política que é externa, e isso "significa que ele percebe a cena externa em termos de sua própria luta interna, e temporariamente permite que sua luta interna seja travada em termos da cena política externa" (Winnicott, 1950a/1989, p. 252). Esse processo é parecido com o vivido no concernimento, no qual o indivíduo precisa de tempo para "digerir" e reordenar, no seu mundo interno, os elementos incorporados nas suas experiências. Por esse motivo, seria péssimo que as eleições fossem repentinas e não fosse permitido um período de tempo, mesmo que limitado, para o votante transformar seu mundo interno em arena política e decidir seu voto como expressão da resolução da sua luta interna.

Entretanto, Winnicott aponta para o fato de que a máquina democrática não pode ser imposta a uma sociedade; é a tendência inata à democracia que pode constituí-la e dar continuidade a ela. Se a máquina democrática for

imposta, essa situação não terá nada em comum com a verdadeira democracia, pois será necessário, nesse caso, ter sempre alguém responsável pela manutenção da "máquina (para eleições secretas etc.) e também para forçar as pessoas a aceitarem os resultados" (Winnicott, 1950a/1989, p. 253). Essa imposição está irremediavelmente fadada ao fracasso, o que implica um retrocesso do crescimento democrático verdadeiro. O único caminho a ser percorrido para a verdadeira democracia, se ela não existe em uma sociedade, é "apoiar os indivíduos emocionalmente maduros, mesmo que eles sejam poucos, e deixar que o tempo faça o resto" (Winnicott, 1950a/1989, p. 262).

A tendência democrática inata em uma sociedade só pode ser proporcionada e mantida por um número suficiente de indivíduos saudáveis; tudo depende deles e pode-se descobrir, afirma Winnicott, que, nesse caso, somos impotentes, pois "nada podemos fazer para aumentar a quantidade do fator democrático inato comparativamente ao que foi feito (ou não) pelos pais e lares dos indivíduos quando bebês, crianças e adolescentes" (Winnicott, 1950a/1989, p. 257). São os bons lares comuns que fornecem o único contexto em que se pode criar o fator democrático inato.

> Conhecemos algumas das razões que fazem essa longa e exigente tarefa – o trabalho dos pais de conhecer [e cuidar] dos filhos – valer a pena, e, de fato, acreditamos que esse trabalho provê a única base real para a sociedade, sendo o único fator para a tendência democrática do sistema social de um país. (Winnicott, 1957o/1989, p. 118)

Retomando a questão da proporção de indivíduos saudáveis que uma sociedade deve comportar a fim de ser e continuar sendo democrática, Winnicott, no seu artigo "Algumas reflexões sobre o significado da palavra democracia", recorre a uma formulação matemática de percentuais entre indivíduos saudáveis e não saudáveis do ponto de vista do diagnóstico psicanalítico, e supõe que o percentual mínimo de pessoas maduras, suficiente para indicar uma tendência democrática inata, seria em torno de 30 por cento; a suposição é que esses 30 por cento conseguiriam influenciar mais 20 por cento de indivíduos não saudáveis "a ponto de eles serem incluídos entre os maduros", de tal modo que os indivíduos maduros totalizassem 50 por cento da sociedade. Com menos do que 30 por cento de pessoas realmente saudáveis é impossível, na visão winnicottiana, chegar aos 50 por cento de indivíduos maduros necessários para a manutenção da

máquina democrática. Se o percentual de indivíduos realmente maduros, em uma sociedade, for menor do que 30 por cento, os não saudáveis seriam a maioria, e dessa maioria surgiria, segundo Winnicott, uma tendência antidemocrática, muito provavelmente uma tendência para a ditadura.

Pode parecer que Winnicott, quando escreveu seu artigo sobre democracia, estivesse fazendo uma brincadeira com as porcentagens de saúde necessárias para uma vida democrática, mas é de extremo interesse atentar para o que ele está nos mostrando: se, em uma determinada sociedade, as mães e os pais não estão conseguindo cuidar suficientemente bem de seus bebês e de suas crianças, isto irá pesar no futuro, pois uma grande porcentagem de indivíduos que serão psiquicamente doentes terá que ser sustentada pela sociedade como um todo; se os indivíduos doentes forem a maioria, a própria sociedade corre o risco de adoecer. Winnicott chega a afirmar que, "caso se estrague ou se impeça a tremenda contribuição da mãe, realizada através da sua devoção, não resta nenhuma esperança de que o indivíduo passe para o grupo dos [indivíduos maduros], que gera sozinho o fator democrático inato" (Winnicott, 1950a/1989, p. 260). Vemos aqui a enorme importância atribuída por Winnicott aos cuidados maternos no início da vida dos bebês e às condições ambientais propiciadas para que as mães possam realizá-los de maneira satisfatória. Aqui verificamos o amadurecimento pessoal influenciando diretamente no amadurecimento social.

Outro ponto importante, levantado por Winnicott no tocante à questão democrática, "é o fato de se eleger uma pessoa" (1950a/1989, p. 260). Para ele, há muita diferença do ponto de vista do amadurecimento pessoal entre eleger uma pessoa ou eleger um partido ou um conjunto de ideias.

O voto em uma pessoa é o mais amadurecido, pois eleger uma pessoa é acreditar em si mesmo como pessoa e, consequentemente, acreditar no eleito como pessoa, o que permitirá, ao eleito, a oportunidade de agir como pessoa. Isso significa que o eleito, como pessoa total, é visto como aquele que "traz o conflito dentro de si, o que o capacita a ter uma visão, ainda que pessoal, da situação externa total" (Winnicott, 1950a/1989, p. 260). O eleito, é claro, sempre pertence a um partido ou a uma tendência política, mas, como pessoa total, ele tem a capacidade de se adaptar às novas situações que porventura apareçam.

O voto em um partido ou em uma tendência grupal é muito menos maduro do que o voto em uma pessoa, pois, como alerta Winnicott, não se torna necessário, nessa condição, confiar em um ser humano. O indivíduo, por não ter alcançado a maturidade e por não ser uma pessoa total, pode não confiar na existência de pessoas totais. Assim, o indivíduo vota em uma coisa, e não em uma pessoa. A coisa eleita não pode conter os conflitos dentro de si, pois não é uma pessoa, e desse modo não pode ser amada, nem odiada, não pode ser criativa, tampouco pode se adaptar a condições que se modifiquem. Portanto, votar puramente em ideias, e não em uma determinada pessoa que defende determinadas ideias, é muito menos amadurecido do ponto de vista emocional.

E, por fim, os plebiscitos, para Winnicott, são, surpreendentemente, votações que nada têm a ver com democracia, embora ele ressalte que um plebiscito possa "se ajustar, em situações excepcionais, a um sistema maduro" (Winnicott, 1950a/1989, p. 261). Essa conclusão winnicottiana está apoiada na afirmação de que "nesse tipo de consulta só há espaço para a expressão dos desejos conscientes" (Winnicott, 1950a/1989, p. 261). Ele exemplifica apontando que é muito diferente votar a favor da paz (abstratamente), do que votar em uma pessoa que é não só reconhecidamente defensora da paz, como também, em situações nas quais for preciso defender valores importantes, possa liderar uma guerra.

Outra questão levantada por Winnicott, relativa à eleição de pessoas, é a quase não existência de mulheres ocupando cargos-chave na política mundial, fato que permanece atual até hoje. Passando, então, a investigar as motivações inconscientes que levam a esse fato, Winnicott formula a ideia, proveniente de seu trabalho psicanalítico, de que todas as pessoas, independentemente de serem homens ou mulheres, têm "um certo medo da MULHER" (Winnicott, 1950a/1989, p. 263). A palavra mulher é escrita em letras maiúsculas por Winnicott para assinalar que não se trata do medo de uma mulher específica, mas do medo da mãe, que teve um poder absoluto no início da existência infantil, o poder de prover ou de fracassar em prover as bases para o estabelecimento inicial do si-mesmo. Esse medo – que pode variar de pessoa para pessoa – está ligado ao fato de que todo ser humano, "que tem o sentimento de ser uma pessoa no mundo, e para o qual o mundo significa alguma coisa" (Winnicott, 1957o/1989, p. 119), tem um débito

para com uma mulher, aquela da qual ele pôde depender de maneira absoluta, no início da sua vida. O resultado do reconhecimento desse débito, se a mãe foi suficientemente boa e propiciou a dependência, não vai ser gratidão, ou elogios, mas uma diminuição desse medo. Caso a dependência não seja reconhecida, por falha do ambiente, o indivíduo vai desenvolver um medo de MULHER que inclui sempre um medo da dominação. Aqui está, para Winnicott, uma das origens de um ditador, ou seja, o indivíduo que teme inconscientemente ser dominado por uma mulher tenta "controlá-la através de um enclausuramento, agindo por ela, e por sua vez demandando sujeição e amor totais" (Winnicott, 1957o/1989, p. 119). Entretanto, o medo da dominação não evita que as pessoas busquem efetivamente por ela. O medo de ser dominado por uma *mulher da fantasia* leva os indivíduos a procurarem uma dominação que seja real, pois ser dominado por um ser humano conhecido é menos assustador.

Nesse sentido, a explicação para o fato de haver tão poucas mulheres em cargos importantes na política mundial é a seguinte: a relação de dependência absoluta que um bebê vive no início com a mãe não possui correlato na sua relação com o pai. Por isso, para Winnicott, as pessoas (homens ou mulheres) avaliam "de modo mais objetivo um homem que esteja por cima, no sentido político, do que uma mulher que ocupe a mesma posição" (Winnicott, 1950a/1989, p. 264).

Quando, em uma democracia, elegemos um governante, permitimos que durante um determinado período de tempo esse governante tome decisões por nós, sem uma consulta ponto a ponto, como seria feito em uma democracia direta. Essa permissão, segundo Winnicott, reside no fato de que, mesmo em seres humanos maduros, existe um resíduo da relação pai-filho, que pode ser utilizada na relação governante-governados com grandes vantagens. No entanto, para que essa situação seja possível, "uma proporção suficiente de indivíduos precisa ser crescida o bastante para não se importar de brincar de ser criança" (Winnicott, 1950a/1989, p. 266).

Para Winnicott, quando há saúde, o voto democrático, que necessariamente é secreto, funciona como possibilidade de eliminar de tempos em tempos (nas eleições) o governante; desse modo, o governante é "democraticamente assassinado". Diz Winnicott:

> A disposição de tolerar que a coisa não ocorra do seu jeito, quando alguém não consegue obter o apoio da maioria, é uma aquisição humana impressionante, que envolve muito desgaste e muita dor. Só é possível se houver uma permissão de gratificação, através do ato de, periodicamente e de modo ilógico, livrar-se do líder. (Winnicott, 1986l/1989, p. 223)

O indivíduo saudável assume no voto a responsabilidade por essa eliminação, e para que isso seja possível é necessário que ele possa ser agressivo nesse sentido. “Sem dúvida, o essencial da democracia é que o povo não apenas eleja, mas também se livre de seus líderes e assuma essa responsabilidade” (Winnicott, 1986l/1989, p. 223). O motivo primário para a remoção de um político é subjetivo e será encontrado no sentimento inconsciente, de maneira que, se os políticos quiserem se perpetuar no poder, torna-se manifesta uma série de fenômenos que agregam ódio não expresso e agressividade não satisfeita. O resultado disso acaba sendo um reforço da tendência à guerra, às revoluções, ou à ditadura (cf. Winnicott, 1986l/1989, p. 224).

Em 1940, em plena Segunda Grande Guerra, Winnicott escreve a respeito dos nazistas: “Os nazistas, que obviamente adoram que se lhes diga o que fazer, não se sentem responsáveis pela escolha de um líder, e são incapazes de derrubá-lo, sendo pré-adolescentes nesse sentido” (Winnicott, 1986l/1989, p. 224).

Com essa afirmação, Winnicott mostra que a emergência, dentro de uma determinada sociedade, da necessidade de um líder para obedecer quase que cegamente, como aconteceu no nacional-socialismo alemão, está calcada, pelo menos em parte, na falta de amadurecimento dos indivíduos que compõem essa sociedade. A atitude dos nazistas de “confie e ame seu líder” só é normal para o rapaz imaturo e pré-adolescente (cf. Winnicott, 1986l/1989, p. 218). Segundo ele,

> [...] a tolerância do antagonismo é a coisa mais difícil de conseguir em política. É sempre mais fácil fortalecer-se e empurrar as fronteiras um pouquinho mais ou fazê-las passar por cima da cabeça do povo, dominando o grupo social, de modo que não haja liberdade para esse grupo, ainda que haja liberdade para o grupo maior e mais forte que obteve o domínio. Isso é um reflexo do tipo de coisa que pode acontecer no indivíduo quando o fascínio por um líder ou por determinada ideia dá ao indivíduo certeza absoluta de suas ações e o transforma num ditador que não possui dúvidas, nem apresenta hipocondria ou depressão, mas apenas e tão somente uma compulsão para manter o domínio. Esse é o domínio do bom sobre o mau, mas a definição de bom e mau é privilégio do ditador e não uma questão a ser discutida entre os indivíduos que compõem o grupo, não ficando, portanto, sob revisão constante no que diz respeito ao seu significado. Pode-se dizer que, até certo ponto, a ditadura sucumbe porque o significado fixo

> atribuído ao bom e ao mau eventualmente torna-se entediante, e as pessoas tornam-se desejosas de arriscar a vida pela causa da espontaneidade e da originalidade. (Winnicott, 1986c[1969]/1989, p. 233)

Diante de todas essas considerações, podemos concluir que são os bons lares comuns que "fornecem o único contexto em que se pode criar o fator democrático inato" (Winnicott, 1986l/1989, p. 257). Uma importante consequência prática a ser tirada da perspectiva winnicottiana acerca da democracia consiste em que uma das mais consistentes possibilidades da existência de uma sociedade mais amadurecida e, portanto, mais democrática, menos violenta e menos delinquente, está na criação suficientemente boa dos filhos. Não para que eles não sejam agressivos, mas para que a agressividade possa estar integrada e seja bem usada, para fins de defesa do que tem valor ou para fins de contribuição para uma sociedade melhor. Este estudo conduz à conclusão de que esse é o principal fator para que mudanças sociais verdadeiras possam acontecer. Entendendo a democracia dessa maneira, a prevenção em saúde psíquica torna-se fundamental e fator principal no delineamento de políticas públicas de saúde. É esse o nicho no qual entendo que a teoria psicanalítica winnicottiana tenha muito a contribuir. Nas palavras de Winnicott:

> O tema do ambiente facilitador capacitando o crescimento pessoal e o processo de amadurecimento tem que ser uma descrição dos cuidados que o pai e a mãe dispensam, e da função da família. Isso leva à construção da democracia como uma extensão da facilitação familiar, com indivíduos maduros eventualmente tomando parte de acordo com sua idade e capacidade na política e na manutenção e reconstrução da estrutura política. (Winnicott, 1986f[1970]/1989, p. 113)

Referências

Winnicott, D. W. (1975). *O brincar e a realidade.* Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1971a. Título original Playing and Reality)

Winnicott, D. W. (1975). Conceitos contemporâneos de desenvolvimento adolescente e suas implicações para a educação superior. In D. Winnicott (1975/1971a), *O brincar e a realidade.* Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1969c)

Winnicott, D. W. (1989). O conceito de indivíduo saudável. In D. Winnicott (1989/1986b), *Tudo começa em casa.* São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1971f)

Winnicott, D. W. (1989). Algumas reflexões sobre o significado da palavra "democracia". In D. Winnicott (1989/1986b), *Tudo começa em casa.* São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1950a)

Winnicott, D. W. (1989). A contribuição da mãe para a sociedade. In D. Winnicott (1989/1986b), *Tudo começa em casa.* São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1957o)

Winnicott, D. W. (1989). A cura. In D. Winnicott (1989/1986b), *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1986f[1970])

Winnicott, D. W. (1989). Discussão dos objetivos da guerra. In D. Winnicott (1989/1986b), *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1986l)

Winnicott, D. W. (1989). Os muros de Berlim. In D. Winnicott (1989/1986b), *Tudo começa em casa*. São Paulo: Martins Fontes. (Trabalho original publicado em 1986c[1969])

Winnicott, D. W. (1990). *Natureza humana*. Rio de Janeiro: Imago. (Trabalho original publicado em 1988. Título original Human Nature)