

O estatuto da experiência traumática: articulações entre clínica e cultura

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

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

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

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

3.1

A linguagem começante em Blanchot e a experiência impossível de Bataille

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A *fadigae* seria análoga ao efeito causado pela prontidão das pessoas perante o agonizante homem mau à beira da morte, para Deleuze¹¹. Porque, à medida que o limite do cansaço é alcançado, habitar esse limite causa um estranhamento. Em um dado momento, a “consciência” de que há um estrangeiro na linguagem e fora dela faz-se notada: é a narrativa (ou a escritura, como a chama Blanchot) que rouba a cena, que se torna primeira e transforma a alteridade em algo intrínseco a ela.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

A respeito dessa incerteza explícita pelo uso do “talvez”, Agamben¹² (1986) aponta bem a força dessa suspensão ao comentar o problema do paradoxo da soberania em Bataille como uma limitação do pensamento do autor. Pensar, não a razão, a potência e a força, mas a paixão seria o equivalente a passar de um polo de “atividade” para outro de “passividade”.

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

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

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

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

3.2

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

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

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

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

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

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

Desse modo, o pensamento de Derrida é poderosa ferramenta para abordar o tema do traumático. Porque, ao contrário de Deleuze (1988), que reconhecia a repetição em Derrida, mas a via como uma forma primária positiva e afirmativa, Derrida parece querer evidenciar e fazer ecoar a repetição em seu aspecto negativo¹³; para daí, sim, poder afirmar o traumático como indizível, como impossível, e construir um pensamento nas fronteiras do impensável. O que pretendemos dizer é que, talvez pela própria experiência do autor, Derrida parece mais vivamente preocupado em manter a natureza problemática do trauma, evitando sua resolução.¹⁴

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3

Trauma e clínica da experiência

3.3.1

Ferenczi, o desmentido e a busca do Infantil

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3.2

Balint: falha básica, amor primário e criação

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

desenvolvemos nos primeiro e segundo capítulos. Mesmo cientes da complexidade de suas definições, estes conceitos nos levam a concluir que, para Balint, o traumático caracteriza-se pela consequência no âmbito subjetivo da discrepância entre as necessidades biopsíquicas de um indivíduo e o cuidado material, psicológico ou afetivo disponibilizados pelo entorno no decorrer de fases precoces de subjetivação. Como é possível pensar o “amor primário” fora do tempo-espço do desenvolvimento físico a fim de tomá-lo como experiência de corporeidade¹⁶, talvez seja possível considerar que existem outros momentos em que a constituição subjetiva possa sofrer tal abalo, como por exemplo, em estados de fragilidade presentes na violência extrema, na guerra e mesmo em momentos afetivos desorganizadores e imprevisíveis. Em todos esses casos, a negligência, confusão ou enlouquecimento por parte do ambiente é sempre a marca do que é capaz de impedir o sujeito de existir, e é somente a partir desse “fora” que qualquer reconfiguração poderá surgir.

3.3.3

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3.4

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

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

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

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

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

O traumático, para Winnicott, dá-se sempre em relação à vida, à perda da “continuidade de ser” caracterizada pela “perda da espontaneidade” e do “sentimento de sentir-se irreal” (Winnicott, 2001, p. 347). Em decorrência de reações diante do ambiente invasivo e alheio às necessidades do *self* em constituição, uma das principais características do traumático é a “perda da comunicabilidade¹⁷ ou, melhor dizendo, da transmissibilidade no estabelecimento da relação com a realidade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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