

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC/SP



PUC-SP

Luiza Ferraro de Melo

A precariedade da função simbólica e a conformidade cultural: uma leitura winnicottiana

Mestrado em Psicologia Clínica

São Paulo

2024

Luiza Ferraro de Melo

A precariedade da função simbólica e a conformidade cultural: uma leitura winnicottiana

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em **Psicologia Clínica**, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a **Rosa Maria Tosta**.

São Paulo

2024

Autorizo exclusivamente para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta dissertação por processos de fotocopiadoras ou eletrônicos.

Assinatura: _____

Data: _____

e-mail: _____

Sistemas de Bibliotecas da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo -
Ficha Catalográfica com dados fornecidos pelo autor

M528 Melo, Luiza Ferraro de
A precariedade da função simbólica e a conformidade cultural:
uma leitura winnicottiana. / Luiza Ferraro de Melo. -- São
Paulo: [s.n.], 2024.
81p. il. ; 21 x 29,7 cm.

Orientadora: Rosa Maria Tosta.
Dissertação (Mestrado)-- Pontifícia Universidade Católica de
São Paulo, Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia:
Psicologia Clínica.

1. Simbolização. 2. Transicionalidade. 3. Normopatia,
Cultura do excesso. 4. Self, Winnicott.. I. Tosta, Rosa
Maria . II. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo,
Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia: Psicologia
Clínica. III. Título.

CDD 150

Luiza Ferraro de Melo

A precariedade da função simbólica e a conformidade cultural: uma leitura winnicottiana

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em **Psicologia Clínica**, sob a orientação da Prof.^a Dr.^a **Rosa Maria Tosta**.

Aprovada em ____/____/____.

BANCA EXAMINADORA

Prof.^a Dr.^a Rosa Maria Tosta (Orientadora)

Prof.^a Dr.^a Maria Regina Brecht Albertini

Prof.^a Dr.^a Elisa Maria de Ulhôa Cintra

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – Código de Financiamento 001 (Número do Processo 88887.701546/2022-00).

AGRADECIMENTOS

Gostaria de demonstrar minha sincera gratidão a todos que contribuíram para a realização deste estudo.

Em especial, à minha querida Mãe, Maria Ligia Ferraro de Melo, que nunca deixou de cuidar de mim com todo seu amor, ternura e dedicação, durante todos os períodos da minha vida, fossem os mais fáceis, fossem os mais difíceis. Obrigada, Mãe, por seu carinho e amor incondicional.

Ao meu Pai, Fabio Pereira de Melo, por seu suporte e fortalecimento em todo meu percurso de vida, seja profissional ou pessoal; seu apoio e amor me fizeram ser a pessoa que sou hoje. Obrigada, Pai, por nunca soltar minha mão.

Agradeço imensamente ao meu parceiro de vida, Felipe Gomes Nogueira, por permanecer ao meu lado durante todo o percurso, não me deixando desacreditar em meu potencial, dividindo comigo os momentos de alegria e me segurando nos momentos mais difíceis. Obrigada por me lembrar todos os dias o que o amor pode fazer.

Agradeço ao meu tio Ciro Melo, por toda vida me lembrar de manter minha criança interior feliz e brincando. Sua lembrança é essencial para que isso seja possível. Obrigada por sempre ter cuidado de mim.

Agradeço aos meus avós, Lais Ferraro, Norberto Ferraro, Mauricio Mello e Adis Melo, pelo legado deixado, assim como pelo amor insubstituível.

A toda minha família Ferraro e Melo, primos, tios e tias, obrigada por me fazerem sentir que nunca estarei só.

Agradeço igualmente à minha nova família, Nogueira e Gomes, por me acolherem e cuidarem de mim como parte da família.

Às minhas amigas e amigos: Barbara Rios, Bianca Shyu, Fernanda Diniz, Guilherme Oliveira, Isabela Bueno, Juliana Sanchez, Mariana Reis, Marina Afnan, Mayara Matos, Stephanie Hobaik e Thatiana Valle, por sempre despertarem o meu melhor e por torcerem por mim com muito afeto.

À minha orientadora, Prof.^a Dr.^a Rosa Maria Tosta, por acreditar em mim e na minha pesquisa, assim como por me orientar de forma cuidadosa e dividir sua sabedoria comigo.

À Prof.^a Dr.^a Maria Regina Brecht Albertini, minha professora, colega, amiga e membro da minha banca, por estar comigo desde os meus primeiros passos profissionais. Obrigada, Professora, por dividir tanto comigo, por me ensinar, até hoje, como ser uma psicóloga amorosa e dedicada, assim como você.

Agradeço à Prof.^a Dr.^a Elisa Cintra, por ter aceitado o convite de participar da banca de defesa da minha dissertação, sendo gentil, cuidadosa e assertiva no período qualificatório, ajudando-me a concluir essa pesquisa.

Por último, gostaria de expressar meus agradecimentos a todos os Professores e Coordenadores da Pós-graduação em Psicologia Clínica da PUC-SP, por todo suporte dado.

Assim, tendo nós, ao mesmo tempo, consciência do exterior e do nosso espírito, e sendo o nosso espírito uma paisagem, temos ao mesmo tempo consciência de duas paisagens. Ora, essas paisagens fundem-se, interpenetram-se, de modo que o nosso estado de alma, seja ele qual for, sofre um pouco da paisagem que estamos vendo - num dia de sol uma alma triste não pode estar tão triste como num dia de chuva - e, também, a paisagem exterior sofre do nosso estado de alma - é de todos os tempos dizer-se, sobretudo em verso, coisas como que «na ausência da amada o sol não brilha», e outras coisas assim. De maneira que a arte que queira representar bem a realidade terá de a dar através duma representação simultânea da paisagem interior e da paisagem exterior. Resulta que terá de tentar dar uma intersecção de duas paisagens. Têm de ser duas paisagens, mas pode ser - não se querendo admitir que um estado de alma é uma paisagem - que se queira simplesmente interseccionar um estado de alma (puro e simples sentimento) com a paisagem exterior.

Fernando Pessoa (2002, p. 3).

RESUMO

MELO, L. F. **A precariedade da função simbólica e a conformidade cultural**: uma leitura winnicottiana. 2024. 81 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) – Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2024.

O presente estudo investiga a precariedade da função simbólica na adultez de sujeitos que podem apresentar um empobrecimento simbólico por uma via cultural coerciva. A justificativa para a realização desta pesquisa volta-se à necessidade de trazer a psicanálise para um ambiente atual e para novas formas de sofrimento despertadas pela contemporaneidade. Fundamentando-se no método psicanalítico, os capítulos se estruturam da seguinte forma: o primeiro é dedicado ao processo de simbolização em Winnicott; o segundo versa sobre o processo dialético e sua relação com a simbolização, destacando as ideias de Ogden; o terceiro aborda a visão do filósofo Lipovetsky e de autores contemporâneos sobre a pós-modernidade no que se refere à “era do vazio”, a fim de poder contextualizar sob que conformidade cultural a função simbólica pode vir a se precarizar; o quarto apresenta o que Thales Ab’Saber conceitua sobre *self* cultural e o falso *self* como moeda de troca, buscando entender se o falso *self* em questão pode se estabelecer por uma associação com a “era do vazio”, facilitando, assim, o esvaziamento simbólico por uma via cultural coerciva. Outros autores, tais como Flávio Ferraz, Gilberto Safra e Marion Milner foram importantes para contextualizar o *self* com estudos voltados à normopatía, à estética do *self* e ao *self* automático, respectivamente. As considerações finais obtidas por meio do estudo foram as de que a cultura contemporânea pode vir a expressar algo que não mais reflete a humanidade do sujeito. Isso porque atualmente há um desenraizamento da criatividade em detrimento da operacionalidade, que não se apresenta como uma atividade construtiva, capaz de provocar subjetividades, e sim como parte de um campo social acelerado pelos atuais meios de comunicação. Tendo em vista que o *self* acontece no mundo, torna-se evidente que a cultura do excesso pode, com efeito, contribuir para o surgimento de perdas significativas no relacionamento do *self* verdadeiro com o mundo.

Palavras-chave: Simbolização. Transicionalidade. *Self*. Normopatía. Cultura do excesso. Winnicott.

ABSTRACT

MELO, L. F. **The precariousness of the symbolic function and social conformity: a Winnicottian reading.** 81 p. Dissertation (Master degree in Clinical Psychology) – Postgraduate Program in Clinical Psychology, Pontifical Catholic University of São Paulo, São Paulo, 2024.

The present study investigated the precariousness of the symbolic function in the adulthood of subjects who may present symbolic impoverishment through a coercive cultural environment. The justification for carrying out this research focuses on the need to bring psychoanalysis to a current environment and to new forms of suffering awakened by contemporary times. Based on the psychoanalytic method, the chapters are structured as: the first is dedicated to the process of symbolization based on Winnicott's theory; the second is about the dialectical process and its relationship with symbolization, highlighting Ogden's ideas; the third addresses the vision of the philosopher Lipovetsky and contemporary authors on postmodernity in relation to the "era of emptiness", in order to contextualize under which cultural conformity the symbolic function may become precarious; the fourth presents what Thales Ab'Saber conceptualizes about the cultural self and the false self as a currency of exchange, seeking to understand whether the false self in question can be established through an association with the "era of emptiness", thus facilitating the symbolic emptying by a coercive cultural path. Other authors, such as Flávio Ferraz, Gilberto Safra and Marion Milner, were important in contextualizing the presented self, with studies focused on normopathy, the aesthetics of the self and the automatic self, respectively. The final considerations obtained through the study were that contemporary culture expresses something that no longer reflects the humanity of the subject. This is because there is currently an uprooting of creativity to the detriment of operational functionality, which does not present itself as a constructive activity, capable of provoking subjectivities, but rather as part of a social field accelerated by current media. Considering that the self happens in the world, it becomes evident that the culture of excess can, in effect, contribute to the emergence of significant losses in the relationship of the true self with the world.

Keywords: Symbolization. Transitionality. Self. Normopathy. Culture of excess. Winnicott.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	12
1 FUNÇÃO SIMBÓLICA	16
1.1 Constituição da função simbólica	16
2 PROCESSO DIALÉTICO.....	24
2.1 O processo dialético e sua relação com o simbolismo.....	24
2.2 Patologias da função simbólica e do processo dialético: a visão de Ogden.....	26
3 A ERA DO VAZIO.....	34
4 SELF CULTURAL – o verdadeiro ou o falso?	42
4.1 O <i>self</i> e o <i>self</i> cultural	42
4.2 Normopatia.....	45
4.3 A face estética do <i>self</i>	50
4.4 Falso <i>self</i> cultural como barganha	53
4.5 <i>Self</i> automático – repetição viva e repetição morta	57
5 RESGATE DO POTENCIAL SIMBÓLICO.....	66
CONSIDERAÇÕES FINAIS	76
REFERÊNCIAS	81

INTRODUÇÃO

[...] intensa presença da trama simbólica e concreta de nosso mundo na determinação das formas de sofrimento psíquico atuais.

Ab'Saber (2016, posição 422).

No âmbito de um *setting* terapêutico, é inevitável que o analista se depare, diariamente, com encontros que questionam e limitam seus conhecimentos e manejo. Esses fenômenos se dão justamente pela existência da subjetividade e intersubjetividade de cada sujeito, tornando os saberes sempre um apoio, mas nunca uma verdade generalizada. Ao ter esse olhar claro para a individualidade de cada paciente que aparece na clínica, as pesquisas na área da psicanálise precisam se atualizar em relação ao que é ampliado por meio da escuta do analista, no intuito de fomentar as dimensões do saber também para implicações atuais que não condizem necessariamente com o que já foi pensado em outros contextos sociais.

Winnicott (1971/1975) afirma que o processo de entrada do homem na cultura, partilhando os símbolos de uma comunidade, é uma expansão da atividade de brincadeira infantil. É justamente por essa razão que ele considera a brincadeira um aspecto universal da natureza humana. Esse brincar dimensiona a possibilidade de o paciente agir com base em seu verdadeiro *self*, compartilhando do mundo e das relações com este.

Neste sentido, a presente investigação tem por finalidade estudar a precariedade da função simbólica na adulez de sujeitos que podem apresentar uma conformidade sociocultural, a fim de compreender como o empobrecimento do simbólico pode estar alinhado a uma cultura específica da contemporaneidade. Assim, a justificativa para a realização desta pesquisa se enquadra na importância de trazer a psicanálise para um ambiente atual e em direção a novas formas de enxergar o sujeito atualmente. A partir das compreensões obtidas por meio dos novos fenômenos que assolam a psique de sujeitos adultos que vivem em uma sociedade específica, a intenção é que este trabalho possa despertar, a partir dessas provocações, novas percepções sobre o trabalho do psicólogo e do psicanalista.

Com isso, pretendo estudar um fenômeno notado atualmente na clínica de adultos e na sociedade contemporânea, o qual envolve a precariedade da função simbólica. Deitado no divã ou sentado na poltrona, pacientes que discursam sobre uma vida adaptada, ou, em alguns casos, superadaptada, com uma existência que aparenta conformidade (às vezes, excessiva) com a realidade externa, que não associam livremente. É possível notar na clínica pacientes operacionais, que não se manifestam de modo depressivo, mas que funcionam e procuram respostas objetivas e produtivas, sem que haja abertura para sonhar ou fantasiar, muito menos

se permitem “brincar”.

Na perspectiva de Winnicott (1971/1975), o brincar é uma atividade essencial na infância, que permite à criança, de maneira criativa, experimentar e explorar o mundo. O gesto espontâneo, por sua vez, refere-se às ações e expressões que surgem naturalmente e de forma autêntica desde o início da vida. Tais gestos não são controlados ou direcionados por uma influência externa, constituem uma forma importante de expressão e comunicação da criança, e, futuramente, do adulto. Sobre este aspecto, Safra (2021, p. 97) pontua: “É curioso que a psicanálise tenha se ocupado tão pouco da ação e do gesto do homem no mundo, quando é por meio dessas capacidades que o indivíduo cria o mundo e o transforma. O fundamento da criatividade humana se encontra na capacidade de agir”.

Ainda de acordo com Winnicott (1971/1975), o *self* está relacionado à identidade do sujeito. O autor afirmava que o brincar e o gesto espontâneo são meios pelos quais o *self* da criança se desenvolve e se fortalece. Pois, no brincar, a criança pode experimentar diferentes papéis, explorar suas emoções e necessidades, aprendendo a lidar com desafios e frustrações, o que contribui para o desenvolvimento de uma identidade saudável e resiliente. Para Safra (2021), tendo em vista as características dos eventos clínicos mais frequentes no consultório dos psicanalistas nesse final de século, foi importante que debruçasse sua atenção em direção ao meio em que o sujeito se constitui, a fim de conhecer as condições necessárias para o acontecer do seu *self*. Esse vértice apontou a profunda vinculação entre sujeito e mundo, a ponto de poder “[...] compreender que o *self* é o acontecer do si-mesmo *no* mundo [...]” (Safra, 2021 p. 98. No contexto terapêutico, o gesto espontâneo é valorizado como um indicador de saúde mental, uma vez que demonstra a capacidade do paciente de ser autêntico e de se conectar consigo mesmo e com o terapeuta.

A pergunta que envolve tal temática se apresenta como uma necessidade de compreender as possibilidades que podem ter levado determinado sujeito a ter tido um empobrecimento em sua função simbólica e na vivência pessoal das experiências de vida: por que alguns sujeitos se comunicam com a vida de forma objetiva? E como resgatar a subjetividade desses sujeitos?

É preciso deixar claro que a intenção da presente pesquisa é a de compreender o impacto que pode existir na função simbólica, em seu sentido mais criativo e individual. Creio que a função simbólica não se perde, haja vista que a própria linguagem verbal é um meio simbólico. Porém, nos discursos de alguns pacientes mais rígidos, tenho notado uma certa conformidade com as exigências socioculturais proveniente da cultura contemporânea, o que pode estar lhes causando um empobrecimento criativo desta função simbólica, a partir de uma coerção social,

mas não a inexistência dela.

O método dessa pesquisa se fundamenta da compreensão proposta por Elisa Cintra, Alfredo Naffah Neto e também Rosa Maria Tosta acerca da utilização do método psicanalítico. Segundo Elisa Cintra e Naffah Neto (2019), a pesquisa psicanalítica pode renovar e fazer renascer um sujeito psíquico, o qual é capaz de simbolizar e de criar. Neste sentido, creio que o uso do método psicanalítico se volta para a intenção da minha pesquisa, a saber: compreender o esvaziamento psíquico de um sujeito, a fim de poder fazer renascer nele essa potencialidade.

Ainda fundamentada na concepção de método clínico dos psicanalistas Cintra e Naffah Neto (2019), a psicanálise, por si só, já é a pesquisa, visto que a utilização da atenção flutuante e das associações livres de um paciente/sujeito e de seu analista/pesquisador já faz com que a pesquisa vá se apresentando. Ou seja, quando problematizamos e questionamos algo que surge no ambiente analítico, estamos dando embasamento à possibilidade de se empreender uma pesquisa-investigativa. Logo, o método psicanalítico diz respeito ao uso de técnicas empregadas na clínica que também podem ser utilizadas no âmbito da pesquisa, sendo, portanto, capaz de produzir transformação.

Cintra e Naffah Neto (2019) se referem a uma pesquisa-escuta como aquela que dá sentido a algo que possa vir a surgir analiticamente pelos meios do processo inconsciente do indivíduo. Tal forma de pesquisa se dá dentro da clínica e pode fornecer suporte à pesquisa-investigação, com elementos que ocorrem no âmbito do *setting* analítico, como a transferência, a associação livre e a escuta flutuante. A pesquisa-investigação é que proporciona alicerce a tudo aquilo que se vivencia dentro do *setting* analítico, já que se responsabiliza por evoluir e aperfeiçoar o crescimento da psicanálise, além de dar sustentação para o fazer clínico. Entendemos, então, que ambas as pesquisas se complementam e se provocam. A pesquisa-investigação delimitará o campo de conhecimento, assim como a formulação de problemas teóricos a serem analisados e compreendidos nesta dissertação.

Assim, essa pesquisa adota o método psicanalítico, concentrando-se na análise teórica psicanalítica e tendo como foco o objeto utilizado na prática clínica e no estudo da sociedade atual. Consoante Tosta (2019), o estudo psicanalítico como modelo epistemológico é baseado na singularidade de cada sujeito. A autora entende que a pesquisa com método psicanalítico estabelece uma ponte necessária entre aspectos subjetivos (arte, música, poesia) e aspectos objetivos, que são aqueles relacionados aos fenômenos estudados pelo campo científico. Entendemos que, por conta disso, pode ser o método que mais subsidiará o tema apresentado por essa dissertação, visto que a simbolização é um processo singular, que necessita de entendimento objetivo teórico, mas também do uso da criatividade.

Na ótica de Winnicott (1997 *apud* Tosta, 2019), é possível ter um método científico de conhecimento da realidade e, ao mesmo tempo, fazer uso de dispositivos culturais por meio de uma realidade transicional, preservando também um conhecimento criativo.

O presente estudo encontra-se estruturado da seguinte forma: uma vez que a função simbólica faz parte do desenvolvimento maturacional do bebê durante a fase transicional e também na terceira área de experiência, o primeiro capítulo abordará os fundamentos para a constituição dessa função, a forma como se constitui no processo de amadurecimento e o modo como se apresenta na vida adulta.

O segundo capítulo apresenta as patologias desse processo de simbolização, assim como a relação da função simbólica com um processo dialético; para tal, são utilizados autores como Winnicott e Thomas Ogden.

O terceiro capítulo versa acerca da visão do filósofo Lipovetsky sobre a “era do vazio”, a fim de poder contextualizar sob que conformidade cultural a função simbólica pode vir a se precarizar; assim como é pontuado o que outros autores contemporâneos da pós-modernidade têm estudado acerca da temática.

O quarto capítulo busca salientar a existência de um *self* cultural. O intuito é compreender a possibilidade de uma vivência de um falso *self* cultural conformado, como um aliado para a fragilidade da simbolização criativa e autonomia do sujeito. Ademais, tal fenômeno é discutido sob a perspectiva dos estudos sobre a normopatia. Os autores que dão luz a esse capítulo são: Tales Ab’Saber, Marion Milner e Gilberto Safra, dentre outros autores que conversam com o tema e com a teoria winnicottiana.

O quinto e último capítulo aborda a possibilidade de resgate da função simbólica durante o processo psicoterapêutico, de modo a entender as limitações e possíveis caminhos tanto para a percepção desses casos, quanto para o trabalho propriamente dito.

Após investigar, em cada capítulo, as possibilidades da precariedade da função simbólica, são então apresentadas as Considerações Finais deste estudo.

1 FUNÇÃO SIMBÓLICA

Para dar início, abordaremos os fundamentos constituintes da função simbólica e como esta se configura no processo de amadurecimento e na vida adulta.

1.1 Constituição da função simbólica

Enquanto Freud se preocupava com as enredadas possibilidades de satisfação pessoal de cada indivíduo, para Winnicott essa satisfação seria apenas parte do panorama mais amplo das possibilidades para autenticidade pessoal do indivíduo, o que ele chamará de sentir-se real. Na escrita de Winnicott, a cultura pode facilitar o crescimento, assim como o pode a mãe; para Freud, o homem é dividido e compelido, pelas contradições de seu desejo, na direção de um envolvimento frustrante com os outros. Em Winnicott, o homem só pode encontrar a si mesmo em sua relação com os outros, e na independência conseguida através do reconhecimento da dependência.

Phillips (2007, p. 29 *apud* Fulgencio, 2011, p. 398).

Segundo o apontado por Winnicott (1989/2005), a capacidade de existir não nos é dada ao nascer, trata-se de uma conquista que depende de diversos fatores. O autor também argumenta que saúde vai além da mera ausência de doenças, sendo, na verdade, a capacidade de o indivíduo viver sua vida de maneira simbólica e criativa. Embora Winnicott não tenha discutido explicitamente a função simbólica em termos conceituais, suas ideias e conceitos sobre o brincar e também sobre a relação mãe-bebê fornecem uma base para entender o modo como a capacidade simbólica se desenvolve na infância e se perpetua até a vida adulta.

O psicanalista Gilberto Safra (2022) salienta que há algo importante a ser compreendido na clínica psicanalítica: uma das tarefas fundamentais do ser humano é alcançar o registro simbólico de suas experiências, haja vista que tal registro proporciona ao homem a possibilidade de colocar sob o domínio do gesto os aspectos paradoxais do seu ser. Ademais, ele afirma que simbolizar é importante não apenas para que os significados se definam, mas também por ser um processo contínuo, de transformação de sentido, em direção ao que está por vir. Safra (2022, p. 63) complementa seu raciocínio: “Importante ressaltar que o que estou chamando de registro simbólico não é o simples representar, mas colocar as questões fundamentais da existência em devir, por meio da ação criativa”.

Com base nas pesquisas de Winnicott acerca do desenvolvimento infantil, é possível observar a propensão natural do bebê em direção ao crescimento e ao amadurecimento, o que o capacita a experimentar, no futuro, a cultura de forma coletiva. Mas voltemos um pouco para

as etapas de dependência conceituadas por Winnicott (1971/1975, 1984/2022); na fase que o autor denomina de dependência absoluta, destaca-se a importância do cuidado materno (ou de quem faça essa função) em relação à onipotência do bebê, sustentando a ilusão que este tem de que tudo o que supre as suas necessidades é fruto de sua criação.

Em um primeiro momento, o bebê encontra-se fusionado à mãe, não havendo, portanto, diferenciação entre eu/não eu. Logo, o bebê acredita que a mãe é uma extensão dele, sendo a mãe um objeto subjetivo sob o ponto de vista do bebê: “A adaptação da mãe às necessidades do bebê, quando suficientemente boa, dá a este a ilusão de que existe uma realidade externa correspondente à sua própria capacidade de criar. Em outras palavras, ocorre uma sobreposição entre o que a mãe supre e o que a criança poderia conceber” (Winnicott, 1971/1975, p. 27).

O mundo que o bebê habita precisa, necessariamente, ser um mundo confiável, em que a mãe está apta a corresponder as necessidades dele. Ao manter calmo, constante, previsível e correspondido o ambiente do bebê, a mãe lhe possibilita a ilusão de onipotência. Segundo Winnicott (1971/1975), a ilusão de onipotência refere-se à crença que o bebê tem de que ele é capaz de controlar e influenciar todas as situações ao seu redor. Para o psicanalista, essa ilusão de onipotência é necessária ao desenvolvimento saudável do bebê, uma vez que ela proporciona uma sensação de segurança e controle sobre seu ambiente. Essa fase que abrange a ilusão de onipotência é necessária para que a tendência ao amadurecimento tenha um caminho sem dificuldades durante o período em que o bebê ainda não dispõe de estrutura egoica para dar conta de interrupções em seu processo de desenvolvimento emocional.

Assim, a ilusão de onipotência se torna importante para que o bebê – que ainda não tem um eu e um outro separados, e nem uma totalidade a ser vivida – tenha a continuidade do seu ser sem intrusões do ambiente ou frustrações com as quais ainda não consegue lidar. Caso essa ilusão de onipotência não seja bem realizada, isso poderá resultar em dificuldades ou até mesmo em impedimento de o bebê vivenciar as fases seguintes à ilusão, como a conquista para a possibilidade de viver relações objetais e externas.

Neste sentido, a ilusão de onipotência proporciona ao bebê a vivência de continuidade de ser, fornecendo-lhe o sentimento de segurança suficiente para que, no momento adequado, ele possa começar a explorar o ambiente.

O objeto com o qual o bebê se relaciona, de sua perspectiva, nesse momento, não pode ser, de maneira alguma, símbolo de algum outro; ao contrário, ele é o objeto único, criado com base na singularidade do aqui e agora da necessidade do bebê. Winnicott denominou-o objeto subjetivo. O objeto é o bebê, por assim dizer, mas também é necessário reconhecer que não há, ainda, uma unidade inicial com a qual uma relação com objetos possa ocorrer. Paradoxalmente, pode-se afirmar que, no início, não há um objeto externo nem um eu. Será na ação criativa do bebê, sustentada pelo ambiente,

que surgirá, ao mesmo tempo, a experiência do si-mesmo e o encontro com o objeto (subjetivo, criado pelo bebê), estabelecendo-se, então, um tipo de relação entre esse si-mesmo e o objeto assim criado na sua singularidade (Fulgencio, 2011, p. 4).

Nesse estágio, o objeto com o qual o bebê se relaciona é percebido como único e singular, adaptado exclusivamente às necessidades do momento presente. De acordo com Winnicott (1971/1975), tal objeto – conhecido como objeto subjetivo – não é simbólico de outra coisa; é criado a partir da singularidade da experiência imediata da criança. Somente a longa jornada que levará ao reconhecimento de objetos externos é que tornará possível a existência de objetos que são símbolos de outros objetos. Segundo Dias (2017), relacionar-se com objetos subjetivos e habitar em um mundo subjetivo são pré-requisitos para as vivências transicionais e para a conquista da transicionalidade.

Os estágios em que o bebê passa da dependência absoluta para a dependência relativa fazem parte das etapas iniciais do amadurecimento, sendo anterior ao eu como unidade. O processo que conduzirá o bebê do mundo subjetivo ao mundo objetivamente percebido demanda que se sejam esclarecidas as fases que Winnicott (1971/1975) denominou de desilusão e de transicionalidade. O que caracteriza o estágio em que o processo de desilusão se inicia é a desadaptação gradual da mãe às necessidades do bebê. É neste instante que a mãe começa a não ser vista mais como um objeto subjetivo, então, o bebê já pode começar a viver a fase transicional. Este momento é imprescindível para que haja o rompimento necessário da indiferenciação mãe-bebê, podendo dar continuidade à integração do indivíduo.

De acordo com Dias (2017), a desilusão só pode se dar sob uma bem fundada capacidade para a ilusão, já que o bebê, ao amadurecer, abandona não necessariamente a ilusão básica, e sim a ilusão de onipotência, pois não deve desaparecer o sentimento de que o mundo foi e pode ser criado, já que tal sentimento é primordial para o exercício natural da criatividade.

Entre o estágio inicial (dependência absoluta) e o momento em que existirá um eu integrado, capaz de distinguir entre mundo externo e interno (rumo à independência), há uma fase intermediária. Durante esse importante processo de desilusão – em que o bebê agora não depende mais absolutamente da mãe – inicia-se a fase de dependência relativa, e, nela, as vivências transicionais.

No texto intitulado “Objetos transicionais e fenômenos transicionais”, Winnicott (1971/1975) introduz a ideia de que existe uma área intermediária de experiência que contribuirá tanto para vida interna quanto para a vida externa do sujeito. Nessa fase, os objetos com os quais o bebê se relaciona são paradoxalmente criados quanto encontrados. Winnicott os denomina de objetos transicionais e os considera as bases das relações simbólicas. Para o autor,

a transicionalidade é o cerne para que o psicanalista entenda a forma e os modos de se relacionar do ser humano. Assim, os fenômenos da transicionalidade são fundamentais para o amadurecimento humano, pois levam o indivíduo a um novo sentido de realidade.

Winnicott (1971/1975) destaca que os fenômenos transicionais se originam no espaço potencial entre mãe e bebê, aspecto que será oportunamente descrito mais adiante. O autor começa a se interessar por esse intermédio entre o que é subjetivo e o que é objetivamente percebido. A seu ver, o objeto transicional guarda em si qualidades especiais na relação, como ser afetuosamente acariciado, bem como ser amado e ser mutilado. Do nosso ponto de vista, é oriundo do exterior, mas não o é sob o ponto de vista do bebê. Nas palavras de Winnicott (1971/1975):

É verdade que a ponta do cobertor (ou o que quer que seja) é simbólica de algum objeto parcial, tal como o seio. No entanto, o importante não é tanto seu valor simbólico, mas sua realidade. O fato de ele não ser o seio (ou a mãe), embora real, é tão importante quanto o fato de representar o seio (ou a mãe) (Winnicott, 1971/1975, p. 19).

O autor argumenta que esses objetos ou vivências transicionais são criados pela criança a partir de elementos do mundo externo, mas são investidos de significado por seu mundo interno. Tais objetos representam um espaço em que a ilusão e a realidade se misturam, dando à criança a possibilidade de vivenciar sua criatividade, imaginação e capacidade de brincar, enquanto ainda mantém um senso de segurança emocional. Os fenômenos transicionais são elementos intermediários que auxiliam a criança a passar pela transição entre a dependência total à mãe e a independência gradual.

Winnicott (1971/1975) caracterizou esse objeto transicional como a primeira posse não eu. Trata-se de um objeto que está em uma área transicional, ou seja, nem dentro e nem fora; é a continuidade dessa experiência com esse objeto único, que o si mesmo do bebê pode ir se integrando e reconhecendo, pouco a pouco, externalidades, distinguindo que esses objetos não fazem parte dele mesmo, e sim de algo de fora. Assim, somente nesse momento em que a experiência com os objetos começará, em pequenas doses, a ser percebida como algo de fora, é que os objetos poderão ser, gradativamente, símbolo de outros, tornando-se objetos simbólicos. Winnicott (1971/1975, p. 19) pontua que “Quando o simbolismo é empregado, o bebê já está claramente distinguindo entre fantasia e fato, entre objetos internos e objetos externos, entre criatividade primária e percepção”.

Os objetos transicionais representam o ponto de partida e a base do processo de simbolização, sinalizando a transição da relação com objetos subjetivos para objetos objetivamente percebidos. Segundo Winnicott (1958/2021), o que dá valor transicional a um

objeto é o objeto externo que ele substitui internamente, que deve ser vital e manter as qualidades externas que o colocam em função de objeto transicional. Winnicott (1971/1975) não se referia ao objeto em si (o urso, o pano etc.) mas ao uso que o bebê pode fazer dele.

Os fenômenos e objetos da transicionalidade desenvolvem um papel fundamental no processo de amadurecimento humano, já que marcam o início de uma nova etapa. Na esfera da saúde, esse processo inaugura uma área específica de experiência. É uma realidade instaurada a partir do mundo subjetivo do bebê. Por isso, caso o sentido subjetivo do real não tenha sido constituído, os fenômenos transicionais não terão função. A unidade fusional de dois em um, aos poucos, cria espaço para emergirem dois indivíduos. Esse espaço pode ou não ser ocupado pelo bebê; torna-se um espaço paradoxal – tanto que separa mãe-bebê, já que este viverá a capacidade de suportar a ausência da mãe –, como também um espaço de união, em que o bebê viverá algo de sua capacidade imaginativa, uma área intermediária de experiência da realidade externa e interna.

O objeto transicional e os fenômenos transicionais (Winnicott, 1971/1975) referem-se a um objeto físico, como por exemplo, um cobertor, um brinquedo ou um paninho que a criança utiliza para se confortar e se acalmar. Mas também podem ser atividades da imaginação e criatividade, podendo incluir canções de ninar, histórias de contos de fadas e quaisquer outras atividades que a criança empregue como substituição à mãe, como forma de transitar com segurança entre os dois mundos.

Consoante Dias (2017), o bebê não transita de um objeto a outro, e sim de um mundo a outro, sendo ele mesmo esse espaço. Pode-se afirmar que o bebê transita nele mesmo, de um sentido de realidade a outro, com formas do seu ser, habitando por esses vários mundos criados por ele mesmo, mundos em que novos objetos podem surgir. Porém, a autora afirma que essa passagem do mundo subjetivo ao mundo transicional só é possível no tempo, necessitando deste para se estabelecer como algo conquistado.

Mesmo tendo sido iniciado o processo de separação e a atividade simbólica, isso não garante que o significado transicional se mantenha vivo e operante, a não ser que o cuidado materno – ainda que não mais de forma absoluta, tal como no início do processo de amadurecimento – continue a existir, dando disponibilidade para a continuidade do ser do bebê. Se o objeto transicional tem importância afetiva e de conter as ansiedades do bebê por estar no lugar da mãe, deve-se considerar que este objeto só tem tal efeito se a mãe for presente na vida do bebê.

Esses objetos transicionais são tratados com muito carinho pelo bebê, mas também com certa brutalidade, por essa razão, precisam ser duráveis. Durante um bom tempo, eles se tornam

indispensáveis e insubstituíveis, especialmente em momentos de tensão, inquietação ou angústia, como na hora de dormir ou quando a mãe se encontra ausente por certo tempo. A mãe tem ciência de que aquele objeto não pode ser substituído (nem mesmo por um similar) e nem deve ser lavado (por mais sujo que esteja), pois isso quebraria a continuidade da experiência do bebê. Se essa experiência for permitida ao bebê, o objeto transicional, com o tempo, deixará de ter tanto significado e será abandonado, deixado de lado. Isso acontece porque os fenômenos de transição se tornam difusos, espalhando-se por todo o território intermediário entre a realidade psíquica interna e o mundo externo (Winnicott, 1971/1975).

Os fenômenos e objetos transicionais caracterizam-se pelo apego ao objeto, constituindo o início da capacidade de simbolização. “O símbolo de união proporciona um alcance mais amplo à experiência humana do que a própria união” (Winnicott, 1989/2011, p. 130). A transicionalidade é, então, a raiz do simbolismo, mas é preciso salientar que ela não é um momento a ser atingido, não é apenas uma fase primitiva que será ultrapassada e depois dela virão apenas relações com a realidade. A transicionalidade permanece durante toda a vida do sujeito e corresponderá às dinâmicas das relações daquele sujeito; é a transicionalidade que continuará fazendo com que os símbolos tenham valor e possam existir.

O acesso aos fenômenos transicionais (tanto na eleição do objeto transicional quanto no estabelecimento do espaço transicional) leva a criança a poder abrir no mundo um espaço pessoal. Esta é a porta de entrada para que o espaço pessoal possa cobrir a cidade, o país, o mundo. Percorrer os territórios do mundo é desconstruí-lo para torná-lo próprio. A impossibilidade de realizar esse trabalho faz com que o espaço do mundo seja lugar de estranhamento, de angústia agorafóbica e de ansiedades paranoides (Safra, 2021, p. 94).

Para Winnicott (1971/1975), com o aparecimento dos fenômenos e objetos transicionais, iniciar-se-á a capacidade da criança de usar com sentido pessoal os símbolos. Trata-se de um campo simbólico que considerará mais do que apenas o significado de determinado símbolo, mas a possibilidade que este tem de ser vinculado a uma experiência, a uma vivência. É precisamente a função simbólica que dará espaço para que o sujeito possa transitar e atravessar as várias formas de estar no mundo: desde o estado subjetivo até a realidade compartilhada.

O autor deixa claro que o conceito de símbolo só pode ser entendido como um objeto que está no lugar de outro, substituindo-o e o representando em sua função primeira. Ele assevera que:

O objeto constitui um símbolo da união do bebê e da mãe (ou parte desta). Este símbolo pode ser localizado. Encontra-se no lugar, no espaço e no tempo, onde e quando a mãe se acha em transição de (na mente do bebê) ser fundida ao bebê e,

alternativamente, ser experimentada como um objeto a ser percebido, de preferência a concebido. O uso de um objeto simboliza a união de duas coisas agora separadas, no ponto, no tempo, no espaço, do início de seu processo de separação (Winnicott, 1971/1975, p. 135).

Nessa dimensão, de símbolo, o objeto já é usado, o bebê já é capaz de diferenciar fantasia e realidade, objeto interno e objeto externo. Portanto, o objeto transicional seria, em minhas palavras, um abre-alas para a capacidade de simbolizar e suportar diferenciar as ambivalências e diferenças entre o eu/não eu. Em ambos os casos, o objeto é um símbolo, porém, com funções distintas, visto que, primeiramente, o objeto ainda atribui transicionalidade entre interno e externo, como sendo uma jornada do subjetivo ao objetivamente percebido, o que torna a função deste símbolo diferente de quando essa distinção já está estabelecida. Em um primeiro momento, falamos sobre a raiz do simbolismo, em outro, sobre o simbolismo propriamente dito.

Seria possível compreender o objeto transicional, embora sem compreender plenamente a natureza do simbolismo. Parece que o simbolismo só pode ser corretamente estudado no processo do crescimento de um indivíduo, e que possui, na melhor das hipóteses, um significado variável. Se considerarmos, por exemplo, a hóstia da Sagrada Comunhão, simbólica do corpo de Cristo, penso que tenho razão se disser que, para a comunidade católico-romana, ela é o corpo e, para a comunidade protestante, trata-se de um substituto, de algo evocativo, não sendo essencialmente, de fato, realmente o próprio corpo. Em ambos os casos, porém, trata-se de um símbolo (Winnicott, 1971/1975 p. 19).

Portanto, enquanto o objeto transicional pode não ser um símbolo no sentido completo da palavra – já que ainda não há plena diferenciação mundo externo/mundo interno –, ele representa um precursor crucial para o desenvolvimento da função simbólica da criança. Esta, ao interagir de maneira imaginativa e afetuosa com o objeto transicional, está engajada em um processo preliminar de simbolização, que prepara o caminho para uma compreensão mais sofisticada dos símbolos, à medida que ela continua a se desenvolver.

Na perspectiva de Winnicott (1971/1975), os símbolos podem se originar dentro de um espaço específico, localizado em uma terceira área de experiência, em que a simbolização pode acontecer. A transicionalidade inaugura esse lugar em que se pode viver: o espaço potencial. Ele representa um ambiente seguro e receptivo em que a criança pode crescer emocionalmente, desenvolver sua identidade e aprender a se relacionar com o mundo ao seu redor. É por meio dessas interações no espaço potencial que as bases para a saúde mental e o bem-estar emocional são estabelecidas. Na vida adulta, o espaço potencial continua a ser uma área de experiência necessária, podendo ser visto como um ambiente em que criatividade, autenticidade e individualidade podem exercer atividade.

Tal espaço representa uma área que não pertence ao mundo interno da criança nem à realidade externa; trata-se de uma terceira área, conhecida como zona de brincadeira, em que a vida cultural nasce. O autor salienta que essa área de experiência se encontra no espaço potencial entre o indivíduo e o ambiente, sendo algo que tanto conecta quanto separa o bebê e a mãe. Segundo Dias (2017) a capacidade de desenvolver essa área está associada à qualidade do cuidado ambiental fornecido pela mãe, que inicialmente se adapta completamente às necessidades do bebê, mas que gradualmente vai reduzindo essa adaptação à medida que o bebê desenvolve habilidades para lidar com modificações graduais da onipotência.

Winnicott (1971/1975) entende a cultura como uma expansão dos fenômenos transicionais, sendo eles vivenciados juntamente com as experiências culturais no âmbito do que ele denomina de espaço potencial de cada um: “O lugar em que a experiência cultural se localiza está no espaço potencial existente entre o indivíduo e o meio” (Winnicott, 1971/1975, p. 139). O objeto transicional perde seu significado ao mesmo tempo em que os fenômenos transicionais se expandem para além do campo individual, provocando excitação e despertando interesses no mundo cultural.

Os objetos transicionais são os precursores da capacidade do adulto de se envolver com o campo cultural, artístico, religioso. A terceira área de experiência é um espaço em que, se estivermos saudáveis, podemos viver temporariamente sem a necessidade de distinguir entre fatos e fantasias. É de uma enorme importância ao indivíduo poder: “salutar descanso da eterna tarefa de separar os fatos da fantasia” (Dias, 2017, p. 208). Se o bebê possuir um ambiente adequado que lhe permita criar um mundo, preservando a continuidade da ilusão básica, essa área estará disponível para sua capacidade de simbolizar e brincar. Com o passar da vida, essa área se expande para a vida cultural em geral, de modo que o espaço potencial mantém as características dos fenômenos transicionais originais: não está dentro nem fora, não pertence à realidade psíquica pessoal nem à realidade externa e compartilhada, não é delírio nem objetividade. Por essa razão, os objetos e fenômenos transicionais introduzem os seres humanos em uma área neutra de experiência que nunca será contestada, mesmo na vida adulta (Winnicott, 1971/1975).

Em suma, a capacidade da função simbólica só pode vir a ser exercida – seja na infância, seja na vida adulta –, se tanto a ilusão de onipotência quanto as vivências transicionais que a sucedem forem bem experienciadas pelo bebê. O uso dos objetos e fenômenos transicionais preparam o terreno para a capacidade da criança de desenvolver futuramente relacionamentos simbólicos mais complexos. Winnicott (1971/1975) indica que a cultura é uma extensão dos fenômenos transicionais, possibilitando ao sujeito a continuidade da função simbólica.

2 PROCESSO DIALÉTICO

2.1 O processo dialético e sua relação com o simbolismo

Ainda que o espaço potencial, a princípio, origine-se de um espaço físico, psíquico e mental entre mãe e bebê, posteriormente, em casos de desenvolvimento normal, a criança ou o adulto aperfeiçoa a própria capacidade de gerar e de vivenciar esse espaço potencial. Segundo Thomas Ogden (2017), tal capacidade compõe um conjunto organizado e organizador de atividades e opera de forma particular. De acordo com o autor, a concepção de processo dialético é a base para que seja possível compreender o modo como a atividade psicológica se apresenta no espaço potencial.

Vale ressaltar que, para Winnicott (1971/1975), o espaço potencial é uma área que se apresenta na fase em que há o repúdio ao objeto como não eu, ou seja, ao final do estágio de estar fundido com a mãe. Essa área é o resultado de experiências particulares de cada indivíduo referentes ao meio que o cerca. É precisamente nessa área, nesse espaço, que os símbolos se originam, pois é nele que a imaginação pode desenvolver-se.

Ogden (2017) propôs que o conceito winnicottiano de espaço potencial seja compreendido como um estado da mente baseado em relacionamentos dialéticos entre fantasia e realidade, eu e não eu, símbolo e simbolizado... cada polo criando, informando e negando o outro. A conquista desse processo dialético se dá quando o bebê já começa a ser capaz de enxergar a mãe como algo diferente dele próprio, como objeto simbólico no qual ele se torna o sujeito que o interpreta e o compreende, isto é, saindo da vivência mãe-bebê para a vivência mãe-e-bebê. Nas palavras de Ogden (2017, p. 212): “Dialética é o processo no qual cada um de dois conceitos opostos criam, informam, preservam e negam o outro, em um relacionamento dinâmico (sempre em mudança) com outro”.

Ainda na perspectiva de Ogden (2017), a dialética é um processo em que dois opostos (como criação e destruição, certezas e incertezas) se criam um pela existência do outro, e se situam em um relacionamento ativo e combinante. Tal processo é central na criação da subjetividade. A seu ver, subjetividade se refere a tudo aquilo que traz a capacidade de autopercepção e de senso de individualidade, assumindo a capacidade do sujeito de sentir os próprios sentimentos e pensar os próprios pensamentos, de forma oposta a viver em um estado de reatividade reflexa.

É importante pensar o quanto a subjetividade pode estar sendo – tal como e concomitantemente com a capacidade simbólica – inativada e empobrecida na contemporaneidade. Um dos motivos pontuados por Ogden (2017) para esse fenômeno se apresentar seria a ausência do processo dialético, já que a individualidade advirá da diferença – e não haverá significado em campos e ambientes homogêneos. Atualmente, percebo que a homogeneidade nos ambientes de trabalho e até mesmo nos relacionamentos sociais e afetivos tem se tornado cada vez mais uma realidade. Esse tipo de ambiente pode estar sendo um aliado para que a individualidade de cada um não seja alimentada dialeticamente, e com isso, há o empobrecimento da subjetividade e da capacidade do sujeito de simbolizar as experiências pessoais e coletivas. Parece não haver mais espaço para a diferenciação, para o novo.

Na ótica de Ogden (1996), o sujeito simbólico e criativo se cria a partir das tensões dialéticas – e apenas na existência delas. O estabelecimento desse processo dialético viabiliza condições que outorgam a experiência de significados que podem vir a ser compreendidos. Nos casos em que não existe possibilidade dialética, tais significados sobre a experiência vivida passam a se constituir de forma padronizada em relação aos fatos aos quais se deve agir e reagir.

Ogden (2017) afirma haver uma trindade envolvida pela função simbólica: o símbolo, que se refere a um pensamento; o simbolizado, que é tudo aquilo que está sendo pensado; e o sujeito intérprete (o pensador que interpreta seus símbolos e gera seus pensamentos). O espaço criado entre símbolo e simbolizado é mediado por um *self* interpretador das experiências, e é nesse espaço, onde há essa triangulação, que a criatividade pode existir. O autor salienta que a subjetividade e o espaço potencial só podem se formar a partir da diferenciação das três entidades, e que qualquer desdiferenciação de dois desses elementos é capaz de fazer o espaço potencial deixar de existir.

Assim, a partir deste conceito de trindade do inter-relacionamento dessas entidades, é possível entender como e em que momento a função simbólica pode deixar de existir na vida de um sujeito, ou ainda, se enfraquecer, mesmo que ela já tenha sido conquistada em determinado estágio de sua vida. A desdiferenciação de um dos três polos da simbolização pode acarretar a impossibilidade de o sujeito viver a experiência no espaço potencial, entre o símbolo e simbolizado, de maneira a não ser mais capaz de interpretar seus pensamentos e como os pensa, vivendo assim uma vida monótona e pouco autêntica.

2.2 Patologias da função simbólica e do processo dialético: a visão de Ogden

Ogden (1988) discute a ideia de que a mente é caracterizada por uma constante negociação entre polaridades, como amor e ódio, admiração e inveja etc., e como essa tensão dialética pode levar a um enriquecimento do *self*. A seu ver, uma dessas tensões necessárias seria o polo da fantasia em oposição ao polo da realidade. Ele defende que a dialética é uma forma fundamental de compreender a natureza da mente inconsciente. Emprega o termo "dialética" para se referir à transformação constante que ocorre entre opostos aparentes na mente inconsciente de um sujeito. De acordo com o autor, a dialética permite que as pessoas integrem diferentes aspectos de sua psique.

Logo, ao aproximarmos o processo dialético à existência de um espaço potencial, entendemos que a existência de um – o espaço potencial – permite que a existência do outro – o processo dialético – possa ser suportada em sua totalidade, visto que o espaço potencial implica na transformação constante entre opostos. É a existência de um espaço potencial na psique de um sujeito que dá vazão ao surgimento de polos que coexistem, permitindo que esse sujeito viva sua imaginação de forma criativa e, a partir disso, possa lidar com a realidade como ela se apresenta, ou seja, experimentando ambos os polos, em que há interação entre o mundo interno e o mundo externo.

À medida que as pessoas experienciam a transformação de opostos em sua psique, criam formas de integração que estão sempre evoluindo e mudando. Ogden (2017) argumenta que, como terapeutas, é importante que estejamos cientes de como essas dialéticas surgem e evoluem, a fim de criarmos um ambiente terapêutico seguro e eficaz, o qual permita a transformação e o crescimento.

Ainda segundo Ogden (2017), os traumas cumulativos e repetidas falhas do ambiente podem vir a prejudicar o desenvolvimento do processo dialético psicológico, e, como consequência disso, causar danos à capacidade de simbolizar, visto que a incapacidade de simbolizar é baseada na impossibilidade de criar ou de manter a dialética. O autor divide esse fracasso em quatro consequências, as quais são explicadas a seguir.

A primeira patologia proveniente desse fracasso é quando o polo da realidade dessa dialética não se distingue do polo da fantasia. Segundo Ogden (2017), esse polo da realidade entra em colapso e se torna prisioneiro do reino da fantasia, não havendo distinção entre o que é real e o que é fantasia, de modo que a realidade se subordina e a fantasia se torna a coisa em si mesma. Ele fornece um exemplo importante:

Um paciente *borderline* vivenciando a forma de colapso do espaço potencial que está sendo discutida, passou a ter muito medo de manequins de lojas de departamento, sentindo como se eles fossem pessoas vivas. Para esse paciente, não havia um conceito de manequins "parecidos com real"; ou eles estavam vivos ou não estavam. Uma coisa não pode denotar outra. As coisas são o que são (Ogden, 2017 p. 220).

O desenvolvimento da capacidade de simbolizar liberta o sujeito do aprisionamento da vivência da coisa em si mesma. Neste caso, nada será sentido como representatividade de algo, e sim como a própria coisa em si. Ou seja, tudo aquilo que é percebido pelo sujeito não passará pelo véu da subjetividade a fim de ser simbolizado e compreendido, “[...] sentimentos são fatos sobre os quais se age, não reações emocionais a serem compreendidas” (Ogden, 2017 p. 221).

A segunda patologia do processo dialético, da capacidade de simbolizar, dá-se em direção ao polo da realidade do processo dialético como predominante, como uma defesa à fantasia, excluindo a imaginação. Diz respeito a pacientes que, por se defenderem da fantasia, não podem imaginar, então, vivem a vida apenas como ela é, sem a possibilidade de imaginar e brincar, e, por conseguinte, sem a possibilidade de viver em seu sentido mais pleno. São sujeitos observadores e céticos, que não sonham e tampouco alcançam a capacidade de elaborar simbolicamente.

Ogden (2017) relata:

Um menino que havia testemunhado seus pais em relação sexual, bem como o parto muito doloroso de seu irmão mais novo, desenvolveu, aos 6 anos, uma inteligência precoce e um modo "adulto" de se relacionar profundamente marcado por ceticismo. Ele se interessava em encontrar explicações “lógicas” para coisas “incríveis”, em particular, cenas televisivas de ação. Quando ele tinha 7 anos de idade, ele foi levado a um show de marionetes, seus pais ficaram preocupados porque o menino achou o show nada agradável e, pelo contrário, estava aflito pela sua ciência do fato de que os personagens eram apenas figuras de madeira talhada, suspensos em cordas que eram manipuladas por pessoas atrás da tela. Obviamente, sua percepção estava "correta", mas a poderosa ciência dessa realidade impediu o interjogo dialético de fantasia e realidade que gera possibilidade para imaginação. Para essa criança, o perigo de desejos e medos "se tornarem verdade" em um modo destrutivo e terrivelmente assustador havia muito provavelmente se tornado muito real pela sua interpretação do que ele havia presenciado ("nos bastidores") mais cedo em sua vida (Ogden, 2017, p. 223).

Este recorte supratranscrito referente a uma situação com um paciente de Ogden facilita o reconhecimento de pacientes que vivem cronicamente esse colapso no processo dialético, os quais apresentam pouco ou nenhum sonho, recusando tudo o que se lhes apresenta como “sem sentido” ou “sem razão”. Neste caso, a análise de Ogden se volta a um trauma primário que o garoto sofreu na primeira infância, o que pode ter desencadeado um excesso pelo uso da realidade como forma de se defender de fantasias que um dia foram vivenciadas como ameaças, quando ainda não dispunha de estrutura egoica suficiente para lidar com os fatos que lhe ocorreram.

Lembrei-me de um paciente que, no começo da análise, afirmava que algumas coisas não foram feitas para ele, como por exemplo, fazer escolhas que não fossem as que lhe visavam bons resultados profissionais, e sim as que visassem descanso ou diversão. A seu ver, não havia motivos para tal e ele nem achava certo. Tratava-se de um sujeito fisicamente estático, em uma forma humana perfeita, mas com um sofrimento silencioso sobre o não viver da vida, já que para tudo tinha que haver um porquê coerente e eficaz.

Na terceira possibilidade de distorção patológica do processo dialético, os dois supracitados polos tornam-se dissociados um do outro. A realidade e a fantasia não se comunicam, mas coexistem isoladamente. Os polos não se informam, o que faz com que haja uma cisão e, com isso, possivelmente, uma denegação da dialética. Tal estado psicológico não pode ser afirmado como uma dialética psicológica verdadeira (Ogden, 2017), pois, embora a dialética tenha sido construída, ela foi formada a serviço da negação. Essa negação envolve um sujeito que se defende dos perigos que os significados podem gerar, impedindo que haja qualquer comunicação entre os polos da fantasia e da realidade, e, por conseguinte, qualquer tipo de criação simbólica. Isso pode resultar em uma divisão interna do *self*, em que aspectos da realidade e da fantasia são experimentados como separados e desconectados. Tal dissociação pode levar a uma falta de integração psíquica proveniente da negação.

Um último fracasso conceituado por Ogden (2017) é tido como a mais extrema das patologias. Até então, todas as outras citadas devem ser reconhecidas como limitações da dialética. Neste caso extremo, é tido como um fracasso primário em gerar o processo dialético que se manifestará em um estado de não experiência (Ogden, 1980 *apud* Ogden, 2017). Os significados não são negados, uma vez que nem chegam a ser criados pelo sujeito. Existe a percepção, mas esta permanece como percepção de dados sensoriais, brutos, sem significados. Segundo o autor, esse estado de não experiência equivale emocionalmente a uma coisa sendo tão boa e tão má como qualquer outra; tudo pode ser substituído por qualquer coisa, sem a mínima transferência de sentimentos e ações. Neste caso, a função simbólica não é empobrecida, tal como nos outros, ela não chega sequer a ser constituída.

Para Ogden (2017), essa extrema defesa se torna necessária quando todas as outras possíveis foram insuficientes para proteger o bebê do sofrimento contínuo e aniquilante. A fim de cessar esse sentimento esmagador, o bebê deixa de dar significado às coisas que percebe, deixando, assim, de desenvolver um senso de subjetividade.

Neste sentido, a partir da visão de Ogden (2017) sobre o relacionamento de opostos que sustentam uma dialética favorável ao processo simbólico, acredito que pacientes que surgem na clínica envolvidos em narrativas padronizadas, estáticas e sem conteúdo pessoal – com

expressões como: “não sei...”, “é assim que funciona mesmo”, “não aconteceu nada” etc. – podem estar coagidos a reagirem de forma excessivamente realista em decorrência de um contexto de socialização rígida e repetitiva. É possível notar que em alguns ambientes profissionais ou sociais e afetivos, não há espaço para o oposto, para sentimentos, quase não há espaço para o pensamento livre e para a compreensão dos eventos, já que, muitas vezes, a intenção parece ser apenas a busca desenfreada por resultados específicos, assim como pelo *status*. Mas, como entendemos que não pode haver significado em um campo completamente homogêneo, vemos sujeitos empobrecidos em sua função simbólica e presos a um mundo excessivamente pautado na realidade.

Marion Milner (1991) salienta que a confusão entre realidade interna e realidade externa conduz o sujeito a negar completamente o valor do símbolo, e, portanto, a empobrecer globalmente a vida interior.

O estabelecimento do processo dialético gera condições para que a experiência vivida pelo sujeito tenha significados que possam ser compreendidos – e não apenas serem vividos com padrões atuados. É importante visitarmos o conceito de processo dialético por entendermos que justamente o que acontece atualmente com alguns sujeitos é a falta de simbolização em sua vida, bem como uma constante atuação padronizada referente às suas narrativas, recheadas de mesmices e empobrecidas de simbolismo e afeto.

Antes de encerrar este capítulo com uma ilustração, é importante caracterizar o que denomino de “a precariedade da função simbólica”. Ao entender todas as patologias que a função simbólica pode apresentar, emprego o termo precariedade simbólica para me referir ao sujeito dessa pesquisa. Faço isso justamente porque não quero encaixá-los em patologias, uma vez que a percepção é de que o que ocorre com a função simbólica é o empobrecimento e não a ausência. Há uma fragilidade dos processos simbólicos quando essa função é precária, há uma certa dificuldade na comunicação pessoal, demandando contato com o mundo interno e também o reconhecimento de si e dos próprios sentimentos. A função simbólica, que permite a elaboração e a integração de experiências emocionais e de significados subjetivos, é precária, tornando o sujeito sem criatividade e empobrecido pessoal e socialmente.

Vimos que o processo dialético bem constituído envolve a integração e a negociação dinâmica entre diferentes aspectos da experiência humana, incluindo realidade e fantasia, consciente e inconsciente, razão e emoção. Ao fazer uma interpretação influenciada pelo que vimos, até então, com base em Ogden e em Winnicott sobre a função simbólica e o processo dialético, é possível entender que o processo dialético quando bem constituído promove o desenvolvimento da função simbólica, integrando experiências paradoxais, encarando de forma

autônoma os conflitos, expressando suas emoções e pensamentos, bem como podendo vivenciar em uma área intermediária, que abrange mundo interno e mundo externo, fantasia e realidade.

No caso da precariedade simbólica, conformada e empobrecida, e a partir do levantamento acerca dos fracassos da dialética, feitos por Ogden, é possível identificar o sujeito empobrecido simbolicamente nos três primeiros tipos de fracassos. Porém, o sujeito que empobrece simbolicamente por se sobreadaptar à cultura do excesso/coerciva, faz concordância com o segundo fracasso da dialética. Nestes casos, o sujeito se conforma com o mundo real a ponto de ter esvaziada sua função simbólica, haja vista que sua fantasia fica silenciada em função da realidade externa, o que pode levar o sujeito a se limitar simbolicamente. Podemos notar não apenas sua função simbólica se esvazia, mas junta e concomitantemente, há a possibilidade de a função dialética se empobrecer.

Portando, dentre todos os fracassos do processo dialético, o sujeito empobrecido simbolicamente por se submeter à circunstância sociocultural parece estar mais aproximado do sujeito em que o processo dialético se congela no mundo externo. Nos casos em que o sujeito está aprisionado à realidade externa, apresentando um dos tipos de fracasso no processo dialético, notamos também o impacto em sua função simbólica, com comportamentos normóticos, os quais serão abordados mais adiante.

Uma ilustração: “Um feitiço no tempo”

Na concepção de Ogden (2017), sujeitos que apresentam essa disfunção podem ser extremamente limitados em sua criatividade e capacidade de imaginar, o que afeta o seu senso de aventura e de exploração do mundo ao seu redor. Eles também têm dificuldades de lidar com emoções e sentimentos que fogem ao seu controle, podendo se sentirem incapazes de se conectarem, de maneira afetiva e significativa, com outras pessoas. Esses indivíduos também podem ter uma visão muito cínica do mundo e tendem a serem muito críticos e negativos em relação às outras pessoas e às suas próprias possibilidades de melhora e mudança.

Visando ilustrar o segundo tipo de fracasso na constituição do processo dialético – ou seja, quando a realidade se torna o polo dominante, excluindo a imaginação e a criatividade – recorreremos a uma obra cinematográfica. O filme “Um Feitiço no Tempo” (1993) apresenta como personagem principal Phil Connors, um jornalista cético, arrogante, mal-humorado e sarcástico, que é enviado para a pequena cidade de Punxsutawney, na Pensilvânia, Estados Unidos, para cobrir o evento anual do Dia da Marmota, o qual celebra a chegada da primavera de acordo com a previsão feita por uma marmota chamada Punxsutawney Phil.

A trama transcorre quando Phil fica preso, repetidamente, no mesmo dia. A cada manhã, ele acorda no mesmo dia, 2 de fevereiro, e experimenta os mesmos eventos e encontros. Ele começa então a sentir frustração e desespero, tentando diversas vezes se livrar dessa terrível repetição, chegando até mesmo a cometer suicídio reiteradamente, mas sempre acordando novamente no mesmo dia.

Em boa parte do filme, fica evidente a distorção do processo dialético que a psique de Phil apresenta, sendo ele um sujeito que, em todos os encontros, coloca-se de forma rude, excessivamente realista e beirando até o mal humor. Phil não sabe brincar e nem imaginar, até mesmo enquanto dorme não se permite se “esparramar” na cama, já que diversas vezes o filme mostra Phil acordando na posição estática de barriga para cima, exatamente a mesma na qual dormiu. A ausência do polo imaginativo do personagem pode ser observada em suas interações com demais personagens, como na cena em que, durante uma conversa com Rita Hanson, produtora de seu programa de televisão local, Phil revela que não tem sonhos ou aspirações para o futuro. Tal atitude revela sua incapacidade de sonhar ou de planejar algo além do presente imediato tal como este se apresenta. Enquanto alguns podem basear suas ações em esperanças ou suposições, Phil é capaz apenas de se estruturar frente ao mundo em um estado realístico.

É possível notar que a ausência do polo da fantasia em oposição ao polo da realidade atravessa o sofrimento de Phil, que não consegue lidar de forma simbolizada com seus sentimentos e frustrações, tornando-se uma pessoa amarga e sem capacidade de amar e de ser amado, ficando, conseqüentemente, isolado.

Diante do impasse de estar sempre preso em um mesmo dia, e após muitos dias vivendo, de forma leviana e cética, o dia 2 de fevereiro, Phil se vê apaixonado por Rita e se depara tentando conquistá-la. Após muitas tentativas falhas, finalmente, acontece um encontro que dá certo. Phil então se sente amado, cuidado e, aparentemente, feliz, porém o dia se encerra e começa novamente do zero, como se esse encontro nunca tivesse ocorrido. E para Phil, dentro de seu *looping* temporal, Rita começa do mesmo jeito, reagindo àquele sujeito grosseiro e rude de sempre. Com isso, Phil, ao sentir que está perdendo algo importante em sua vida, vê-se entristecido e vazio, de um modo que nunca havia se visto antes. Ao ter tido a possibilidade de se sentir amado e de poder amar, Phil percebeu que sua forma de viver era empobrecida; logo, torna-se uma pessoa mais amável e disponível, relacionando-se de forma interessada e menos sarcástica com Rita e com seus colegas, aparentando ser agora uma pessoa agradável e divertida.

A partir disso, Phil encontra uma oportunidade de se envolver com aqueles que fazem parte do seu dia e, pela primeira vez em muitas repetições, ele vivencia o dia 2 de fevereiro. Passa então a dedicar seus dias a aprender novas habilidades, permitindo-se ter relações com

aqueles que o cercam. Phil, ao longo desse processo de repetição e aprendizado, acaba se tornando uma pessoa que se permite sonhar, sendo mais gentil, divertido e altruísta. Ele começa a apreciar as pequenas coisas da vida e a se preocupar com os outros, o que fica evidente em diversas cenas em que há um Phil mais envolvido com o mundo externo, um homem mais aberto e disposto. Após viver o dia 2 de fevereiro com tudo o que lhe foi oferecido, ele consegue escapar do terrível ciclo temporal, tornando-se uma pessoa mais leve. Encontra nessa experiência a tensão entre dois polos, abrindo possibilidades de destinar suas frustrações e felicidades e, assim, ter uma vida relacional mais autêntica.

É possível notar que a transicionalidade pode ter sua abertura para ser vivida na vida adulta, já que, a partir de novas experiências relacionais, Phil teve acesso à vivência de um mundo intermediário, em que pôde sonhar, apaixonar-se e relacionar-se sem excluir a realidade, com ambos os polos coexistindo. Quando Phil quebra a repetição e permite entrar em contato com uma vida pessoal e cultural – assim como confiou em relações mais íntimas –, ele evidencia a emergência de um processo dialético, o qual antes era rígido e muito voltado à realidade factual, mas que pode então vir a se tornar um processo dialético flexível, em razão da possibilidade de viver em novas relações o investimento necessário para reescrever sua história e sua forma de encarar e de enfrentar o mundo.

Phil apresentava, em um primeiro momento, uma capacidade dialética muito pouco desenvolvida no quesito encontro de tensões, e uma das possibilidades para que isso ocorra se dá na primeira infância. O fato de Phil, inicialmente, não ser um sujeito capaz de sonhar e de fantasiar, o tornou uma pessoa cética e cristalizada. Assim, essa falta de contato com suas fantasias, aliada à ausência de habilidades para lidar com as tensões e frustrações, fez com que ele vivesse uma vida monótona e repetitiva.

No entanto, ao longo da história, a presença de Rita, sua produtora, e também de outros personagens, vai paulatinamente quebrando essa cristalização, possibilitando a Phil a emergência de uma nova perspectiva. É possível entender, a partir da análise do personagem, que o processo dialético se dá na infância, mas pode ser conquistado futuramente com a ajuda de um outro sustentador e amoroso, caracterizando um ambiente adequado cultural e socialmente. Por meio do encontro com as tensões e da vivência de experiências emocionais autênticas, Phil começa a reconstruir sua identidade e a descobrir um propósito para sua vida, tornando-se uma pessoa mais aberta e divertida, com um processo dialético flexível e equilibrado.

Viver a transicionalidade na vida adulta, segundo aponta Winnicott (1971/1975), implica abraçar as mudanças e permitir-se vivenciar a realidade intermediária, equilibrando dependência e autonomia, valorizando a criatividade e cultivando relacionamentos

significativos. Com a mudança de vida do personagem Phil, notamos que existem formas de se chegar ao espaço potencial já na vida adulta, o que pode proporcionar ao sujeito uma nova chance de construir sua história e suas narrativas, assim como uma nova chance de confiar no mundo externo e no mundo interno, com toda a potencialidade que ambos os polos podem oferecer.

3 A ERA DO VAZIO

O que me despertou interesse em realizar a presente pesquisa foi a percepção clínica acerca de alguns sujeitos que apresentavam sintomas diferentes dos conflitos neuróticos determinados por Freud, os quais seriam elaborados em análise por meio de interpretações e discurso livre. Eram sintomas que pareciam não fazer tanto eco no sujeito – ou nem ao menos eram notados como sintomas. Neste sentido, cheguei a um termo que pareceu explicar minha angústia: “pacientes conformados”. Sentia no discurso de alguns dos meus pacientes um certo conformismo com o estado em que se encontravam, e mais do que consigo mesmo, estavam conformados pelo mundo em que viviam. Ouvia muitas frases que remetiam a uma certa conformidade com absurdos que apareciam nas sessões, como por exemplo, quando eu questionava o que o paciente sentia quando o seu chefe lhe exigia demandas inumanas. Meu paciente sempre respondia: “Luiza, a vida é assim, ele é meu chefe e eu preciso aceitar. Preciso aceitar que chego em casa exausto, como, durmo e, no dia seguinte, tudo se repete”. No fundo, era eu quem não estava conformada com tal situação.

Eu percebia que isso fazia com que esses sujeitos perdessem algo importante da caminhada da vida: a vontade e o reconhecimento de seus próprios sentimentos. Aparentavam ser indivíduos sem desejo, mas também sem patologias; indivíduos que não sabem falar de si porque algo minou sua existência, mas aparentavam estar conformados com isso, e, talvez por essa razão, esvaziados e empobrecidos. “O fato é que nossos pacientes, nos dias de hoje, encontram-se já em estado de dispersão de si mesmos” (Safra, 2021, p. 14).

Decerto que se faz necessário o mínimo de adaptação. As normas sociais existem por um grande motivo e devem, portanto, ser respeitadas, o que aponta um nível importante de saúde. Contudo, o que eu percebi na clínica não era precisamente a aceitação de regras sociais que impõem limites aos impulsos dos sujeitos, e sim a falta total de autonomia e a hiperadaptação às exigências que este mundo estava impondo a estes sujeitos; a conformidade excessiva estava lhes inibindo a criatividade e a capacidade de reconhecer a si mesmo.

Lembro-me de uma paciente que em todo início de sessão alegava estar cansada. Quando busquei entender mais sobre seu cansaço e as formas pelas quais ela poderia descansar, a resposta também era sempre a mesma: “Ah, trabalhando muito e ficando muito no celular, parece que o fim de semana nem chegou e já acabou”. Paravam por aí as suas associações, ela não comentava sobre o que de seu trabalho a deixava cansada, sobre suas relações em casa e com amigos, sobre nada que estivesse influenciando seu estado apático, a não ser o dia a dia como deveria ser. Parecia conformada com esse cotidiano, com o fato de que nada aconteceu.

Para ela, de fato, nada acontecia, nada causava impacto, parecia um “saco sem fundo”, nada de ruim, nada de bom.

É possível pensar acerca do quanto tal estado se assemelha a um quadro depressivo – e não tenho intenção aqui de convencer sobre o contrário. Apenas não acho que em todos os casos o foco do estado esvaziado em sua função simbólica seja patológico, ainda que possa desenvolver um quadro compatível com a depressão. Creio existir um alto teor de aceitação; sujeitos que não se corrompem, não se afetam e não falam sobre si porque não simbolizam suas vivências. É preto no branco, e só. Trata-se de uma profunda adaptação a um contexto cultural que, ao invés de potencializar as funções de simbolização, as precariza. Não podemos ignorar o fato de que, em decorrência das imposições do modo de vida do nosso tempo, a experiência com o mundo interno tem sido silenciada e desencorajada. O pensamento operatório parece estar correspondendo a uma pressão externa com alta exigência à adaptação.

Segundo Safra (2022), o acontecimento humano sempre deve ser visto como um acontecimento que ocorre em meio à comunidade humana, ou seja, é impossível separar o sofrimento humano da sociedade em que esse ser se encontra inserido. Justamente por essa razão, para contextualizar esse capítulo, inspiro-me no livro intitulado “A era do vazio”, de autoria do renomado filósofo Gilles Lipovetsky (2022). Entendo ser essencial e necessário caracterizar a sociedade contemporânea à qual estou me referindo quando levanto a hipótese de que há um empobrecimento simbólico que pode ser proveniente de um ambiente social específico. Para tanto, usarei como base os escritos do filósofo Lipovetsky, mas também trabalharei com o apoio teórico de psicanalistas contemporâneos da pós-modernidade, como por exemplo, Gilberto Safra, que em sua vasta obra estudou o campo social como elemento fundamental para entendermos alguns fenômenos humanos.

Atualmente, há uma maior expectativa para que as pessoas sejam emocionalmente autossuficientes. Embora essa independência seja importante, não podemos negar que as pessoas ainda precisam de suporte emocional para lidar com alguns desafios da vida. Porém, nos dias de hoje, a necessidade de se ter apoio pode ser vista socialmente como um sinal de fraqueza, bem como reconhecer o sofrimento em si.

Em obras como “O Mal-Estar na Civilização”, Freud (1930/2010) já abordava as consequências dessa falta de conexão e compromisso. O autor pontuava que isso poderia resultar em uma sensação de vazio e desamparo, levando a um aumento da ansiedade, da depressão e do sentimento de solidão, assim como a grandes tentativas de buscar em objetos externos essa felicidade que poderia estar nos encontros e nos afetos. Portanto, é fundamental que as pessoas sejam capazes de cultivar vínculos sociais e afetivos, buscando formas de

construírem relações mais sólidas e significativas.

Winnicott (1971/1975) salienta a importância de entender que quando se fala de um sujeito, sempre se está falando de um sujeito que carrega a soma de suas experiências culturais. Para ele, a cultura é a troca das próprias experiências e das de outras gerações, o que tem impacto importante na forma como a singularidade e a criatividade podem acontecer. Isso nos leva a compreender que o sentido que um sujeito pode dar a si mesmo se dá em meio à comunidade.

Gilberto Safra (2021) alerta sobre a importância de estarmos atentos às qualidades do tempo e do espaço, além da estética à qual nosso tempo se refere. Essa análise direciona para o entendimento sobre o que permite ou não o homem de chegar a ser. A resposta para isso é entender que “um ser é onde age” (Safra, 2021 p. 98). O autor afirma que, quando se trata de seres humanos, deve-se observar que estes são seres que constantemente buscam, com os meios disponíveis, possibilidades de se humanizarem. Mas e quando esses meios se tornam escassos e/ou esvaziam essas possibilidades?

Indivíduos que não podem viver experiências que lhes despertam seu estado humano, em sua forma mais criativa e autônoma, sentem que não têm lugar no mundo – e nem raízes. Sentem que não há ação no mundo que os transforme de forma pessoal, já que vivem uma limitada potência, ou, muitas vezes, uma impotência básica, que não é proveniente da angústia de castração do Complexo de Édipo, e sim uma castração do ser. A cultura contemporânea é marcada pela referência à performance, que remete à necessidade de resultados e eficiência, mas é acompanhada também da inexistência de conflitos, sejam pessoais, sejam coletivos.

Ferraz (2011) aponta que a cultura contemporânea tem como marcas que a definem fenômenos que envolvem a globalização, o alto nível atingido pela tecnologia, a sociedade do consumo e a informatização, dentre outros. Isso acarreta novos modelos de produção de subjetividades, mas também novos modelos de sofrimento psíquico. O autor considera que não há como negar que as formas culturais contemporâneas são predominantes narcísicas, de modo que o sofrimento psíquico parece acompanhar esse caráter.

Lipovetsky (2022) afirma que para entender a pós-modernidade é preciso partir do mundo do consumo. Destaca que a sociedade de consumo revela, em si, um clima eufórico de tentação, e até mesmo uma estratégia de sedução. O autor caracteriza a sociedade pós-moderna como uma ruptura com o antigo funcionamento moderno disciplinar e pontua como tal ruptura se materializa em um ideal moderno de autonomia individual. “Alguma vez se terá organizado, edificado, acumulado tanto e, ao mesmo tempo, alguma vez se terá sentido tanto a paixão do nada, da tábua rasa, do extermínio total?” (Lipovetsky, 2022, p. 61).

Neste sentido, a era do vazio é caracterizada por uma sociedade que valoriza o individualismo, o consumismo e o hedonismo. Lipovetsky (2022) argumenta que essa era é marcada pela busca incessante de prazeres imediatos, pela ausência de sentido e pela superficialidade nas relações sociais. Na era do vazio, as pessoas são consumidoras vorazes, voltadas ao próprio bem-estar e satisfação pessoal, ignorando, muitas vezes, questões mais profundas e coletivas. Afirma ainda que o sistema funciona, desenvolve-se e se reproduz, mas sem sentido, sem adesão, sem valor, esvaziado.

O resultado desse vazio de sentido seria, então, mais angústia e mais pessimismo, gerando apatia, sendo assim a simbolização e as dualidades (saúde e doença, afirmação e negação etc.) não estão sendo suportadas. O sistema convida para o desvio de uma relação emocional, fixando a energia libidinal e a criatividade no consumo e menos em composições coletivas. Daqui resulta, então, o que o autor classifica como a indiferença pelo excesso – e não pelo defeito, por hipersolicitação, e não por privação. A apatia seria uma resposta à velocidade de informações, de relações superficiais. O acontecimento, tão logo é registrado, já é esquecido, perdido em cena para dar lugar a um outro acontecido, e assim se suceder.

Na mesma proporção em que esses sujeitos não falam de si, não compreendem suas emoções e tampouco sabem expressá-las, atuam de forma operacional, voltados a um pensamento prático e útil, que corrobora os termos socioculturais, limitando-se à praticidade e à operacionalidade. No que concerne aos processos socioculturais, a subjetividade tem um custo, e, neste sentido, sofre de uma alienação: o empobrecimento da criação de articulações simbólicas por meio de vias socioculturais, já que visa menos a inter-relação entre cultura, sociedade e sujeito e mais o discurso da excelência, da força e do poder. Há um consenso silencioso voltado para a não singularização e criatividade.

Assim, em vez da expressão de si, de seus desejos e afetos, este sujeito prioriza a autonomia como noção de liberdade, mas paradoxalmente caminha para o sentido oposto desta, uma vez que sua autonomia em si está comprometida, já que sua subjetividade é desconsiderada em detrimento da operacionalidade e da produtividade. A autonomia autêntica, que fala sobre si e suas próprias decisões, não tem espaço de convivência e aceitação, sequer é reconhecida como valorosa para as relações.

Lipovetsky (2022) assevera que o inconsciente age como um provocador, buscando a personalização contínua do indivíduo. É necessário que cada pessoa expresse seus desejos, liberte-se das defesas anônimas e empregue associações livres e expressões não verbais para personalizar seus desejos. Tudo aquilo que poderia ser considerado secundário – como sexo, sonho e lapsos – é reciclado na ordem da subjetividade e do sentido, o que amplia o espaço

pessoal e permite um narcisismo ilimitado. O autor, que contextualiza, de forma ácida e sarcástica, a era do vazio, também nomeia um novo tipo de narcisismo que surge no pós-modernismo: o *self-service* narcísico.

Consoante Lipovetsky (2022), o paradoxo que assola esse tempo se volta a esta apatia que é feita de sensibilização ao mundo e, ao mesmo tempo, de profunda indiferença a ele. Paradoxo este que pode explicar a produção excessiva de informações e a facilidade com que os acontecimentos expulsam uns aos outros, impedindo, assim, quaisquer possibilidades de simbolização e de emoção mais duradoura e pessoal. Tal como o espaço público se esvazia emocionalmente, por excesso de informações, solicitações e consumo, o “EU” acompanha o social nesse esvaziamento, afrouxando-se, tendo vontades e impulsos fracos.

O fim da vontade coincide com a indiferença e com o “tudo imediatamente”. Diferentemente do paradoxo essencial que Winnicott aponta existir na vida do sujeito – com presença e ausência, com ilusão-desilusão, em que há sempre uma tensão entre a necessidade de segurança e a necessidade de independência e exploração –, o paradoxo assinalado por Lipovetsky (2022) não sustenta o indivíduo emocionalmente para as tensões do mundo externo/interno, ao contrário, afasta-o do contato com a realidade interna, na qual a simbolização dos acontecimentos externos pode acontecer; trata-se de um paradoxo que não sustenta, e sim empobrece. “De facto, é o processo de personalização que, esvaziando sistematicamente toda a posição transcendente, gera uma existência puramente actual, uma subjectividade total sem finalidade nem sentido, entregue à vertigem da sua autosedução” (Lipovetsky, 2022, p. 96).

O corpo psicológico é substituído por um corpo objetivo, com imperativo de funcionalidade pura, servindo a um narcisismo primário. Pensar que o corpo encontrado na atualidade é um corpo livre e espontâneo é cair no conto social, que verdadeiramente está obedecendo aos imperativos das normas que advêm da mídia, da medicina descontrolada etc. Segundo aponta o filósofo supracitado, este mesmo corpo se entrega a uma mobilidade social, desloca-se da psique-soma, em minhas concepções, e obtém um vazio por saturação, nas concepções de Lipovetsky (2022).

Penso aqui que a transicionalidade que poderia se perpetuar por toda a vida do sujeito, tal como conceituada por Winnicott (1971/1975), perde-se, se esvazia e/ou se calcifica, visto que não encontra no mundo cultural um ambiente fortalecedor para manter a transicionalidade em movimento, como um dia talvez tenha sido possível em um ambiente familiar suficientemente bom.

No que tange à saúde mental, faz-se necessário que o indivíduo alcance seu potencial e

realize suas capacidades, ainda que de forma parcial, ao mesmo tempo em que valorize e mantenha relacionamentos e convivência compartilhada, que promovam sua independência e a coletividade. Entretanto, observa-se atualmente que o indivíduo tem esvaziada sua capacidade de interação, resultando em um sujeito indiferente. “Nossa cultura está tão impregnada de individualidade, que perde de vista que o homem é um ser singular que abriga o coletivo” (Safra, 2021, p. 155).

Safra (2021) ressalta que o mundo apresenta problemas que podem fazer com que o sujeito adoça em sua possibilidade de ser: vive fragmentado, descentrado de si mesmo, impossibilitado de encontrar, na cultura, elementos de amparo para poder superar suas dificuldades psíquicas. Afirma ainda, que a cultura da época atual não reflete a medida humana, o *ser* humano, e com isso, o recriar o mundo e o campo social – que se faz tão importante para a vivência subjetiva em todo percurso de desenvolvimento – torna-se dificultada, pois raramente o ser humano pode encontrar a medida do seu ser.

Na perspectiva deste autor, há, nos tempos atuais, uma ruína no espaço existencial para surgir outro tipo de relação do homem com o espaço: seu valor torna-se algo disputado com a finalidade de poder e capital, e tudo é construído visando à ideia de produção. O autor afirma que esses elementos contribuem para o desalojamento do homem no mundo, facilitando o aparecimento de rupturas no *self*. Há uma atrofia da experiência, que pode vir em decorrência do estilo de vida contemporâneo, o qual coloca como prioridade uma forma operatória de viver.

Atualmente, diversas direções sociais – tais como o trabalho, organizações de espaço, aceleração do tempo feita pelos meios de comunicação e relações superficiais – facilitam o desenraizamento do ser. Safra (2021) salienta que os homens parecem estar amontoados em aglomerações, mas estão isolados uns dos outros. Ao levar em consideração que o ser existe espelhado no outro e na cultura em que está inserido, penso que o vazio cultural influencia diretamente o vazio pessoal, já que o ser está inserido na cultura e, neste sentido, a cultura potencialmente pode refletir ao homem sua subjetividade.

Lipovetsky (2022) levanta a problemática de como o Supereu tem se desenvolvido frente a essa sociedade, e, como resultado das transformações relacionais, tem se tornado um Supereu duro e punitivo. Apresenta-se atualmente sob a forma de imperativos de celebridade e sucesso, que, caso não sejam cumpridos, desencadeiam uma forte condenação ao Ego: “Se eu ao menos pudesse sentir alguma coisa!: esta fórmula traduz o ‘novo’ desespero que fere um número cada vez maior de sujeitos” (Lipovetsky, 2022, p. 114).

Ferraz (2011) aponta que as exigências culturais são, em certo nível, modeladoras da normalidade, já que acabam por produzir um sintoma da própria cultura. Mas isso não deveria

ser suficiente para que os indivíduos se permitam ser assaltados por essa cultura, construindo seu próprio sintoma neurótico. De fato, há que se considerar que nem todos os sujeitos são conformados a esse estado de ser cultural, já que muitos conseguem acessar a cultura de forma a fortalecer seu mundo interno – e não a esvaziá-lo. Porém, é preciso encarar que alguns sujeitos acabam por não conseguir se desvencilhar desse poder das novas exigências socioculturais, de maneira que acabam por se sobreadaptar a elas.

Winnicott (1984/2022) se referiu à capacidade de estar só como uma conquista necessária. Esta envolve a presença inicial de um cuidador que possa dar à criança a dimensão de segurança, possibilitando-lhe o sentimento verdadeiramente autônomo e seguro, sem a necessidade de estímulos constantes ou de interações sociais intensas.

Safra (2021) aponta para uma dimensão superegoica terrível e específica: é impossível ter um espaço e tempo de descanso e recolhimento. Creio que, a partir do que Safra e Lipovetsky apontam, enganar-nos-íamos se pensarmos que o narcisismo desse tempo – que reivindica o individualismo – proporciona momentos de solidão necessária, tal como proposto por Winnicott; pelo contrário, haja vista que, diferentemente da capacidade de estar só, são vivências esvaziadas de significado, já que não viabilizam momentos em busca de encontrar acolhimento em seu ser interior, mas se encontram em estados de apatia e empobrecimento egoico.

Diante de uma clínica que precisa ser repensada frente aos fenômenos atuais, é importante estarmos atentos, já que as perturbações narcísicas – neste caso, de sujeitos com funções simbólicas e subjetividades precárias – não se apresentam com sintomas nítidos e bem definidos, e sim por um mal-estar difuso, por um sentimento de invasão e vazio interior, por uma incapacidade de sentir as coisas e as relações.

Ainda segundo o filósofo Lipovetsky (2022), os pacientes já não sofrem de sintomas fixos, mas de ansiedades e angústias difusas. A patologia mental obedece a lei do tempo, trazendo consigo a impossibilidade de sentir, o vazio emotivo, as relações sem vínculo profundo; o não se sentir vulnerável e viver sozinho configurariam o perfil do novo narcisismo que se apega à estratégia do vazio. Há, portanto, uma fuga do sentimento. A sentimentalidade, segundo o autor, toma o mesmo destino que a morte, tornando-se incômodo exibir os afetos que ela gera, como chorar e manifestar expressões de impulsos.

Enquanto esses sujeitos se protegem da dor que os afetos podem gerar ou dos mal-estares de se contrapor, acabam por também se afastar e se livrar do contato com seu mundo interior, com sua subjetividade. Logo, deixam de se relacionar de forma criativa, distanciando-se da possibilidade de dar sentido à própria existência.

Finalizo este capítulo sobre a era do vazio com um questionamento feito por Safra (2021, p. 14), que nos provoca a refletir a clínica e o pensar psicanalítico atualmente: “Como falar de significados reprimidos, se há até mesmo a ausência da capacidade de significar e dar sentido?”.

4 *SELF* CULTURAL – O VERDADEIRO OU O FALSO?

4.1 O *self* e o *self* cultural

Com base na obra do psicanalista Thales Ab’Saber (2016) intitulada “Self cultural: sujeito do inconsciente e história”, senti-me intrigada a pensar a utilização do conceito de *self* tal como proposto por Winnicott e do *self* mencionado por Ab’Saber. Este autor parte do *self* winnicottiano para explorar a existência de um *self* cultural, o que me conduziu a uma reflexão sobre as noções de verdadeiro e falso *self* em relação a um ambiente social similar ao que foi apresentado anteriormente por Lipovetsky. Para tanto, utilizarei autores que se basearam em Winnicott, assim como Ab’Saber, e que, de alguma forma, trouxeram seus conceitos para a atualidade. Gilberto Safra, Flavio Ferraz, Marion Milner e Thales Ab’Saber são autores que utilizam em suas obras tanto o potencial da arte e da criatividade, quanto os impasses para o seu uso.

O *self* para a teoria winnicottiana (Winnicott, 1984/2022) é constituído por meio das interações com as figuras de cuidado durante a infância, em especial, com quem exerce a função materna, que proporciona um ambiente facilitador para que haja o desenvolvimento saudável do *self*. O autor compreende o *self* como uma possibilidade dinâmica de o indivíduo ser uma pessoa e ser ele mesmo, em que cada etapa de desenvolvimento na vida, cada experiência vivida será constituinte para esse *self*. Seria, então, na concepção do autor, a experiência subjetiva, referente ao se sentir real; é a expressão integral do indivíduo, que se desenvolve em um ambiente que lhe oferece uma base sólida e segura para seu crescimento emocional e relacional.

O conceito de *self*, para Winnicott (1984/2022), refere à integração do indivíduo como um todo, incluindo tanto seu eu interior quanto seu relacionamento com o mundo externo. O *self* é vivido a partir da interação entre a personalidade do indivíduo e a influência do ambiente no qual ele vive.

Ainda de acordo com Winnicott (1989/2005), a base de um *self* se forma pelo fato de um corpo não somente ser vivo, mas também ter funções; e o senso de *self* se baseia na experiência de viver como uma pessoa que sabe que é aceita. O *self*, o senso de *self* e o ego da criança ficam intactos por se basearem em um corpo que foi cuidado como normal, já que o *self* se descobre localizado no corpo, mas, em certas circunstâncias, pode dissociar-se do último, ou este dele.

Para mim o *self*, que não é o ego, é a pessoa que é eu, que é apenas eu, que possui uma totalidade baseada no funcionamento do processo de maturação. Ao mesmo tempo, o *self* tem partes e, na realidade, é constituído dessas partes. Elas se aglutinam desde uma direção interior para exterior no curso do funcionamento do processo maturacional, ajudado como deve ser (maximamente no começo) pelo meio ambiente humano que sustenta e maneja e, por uma maneira viva, facilita (Winnicott, 1989/2005, p. 210).

O *self* se reconhece na relação espelhada dos olhos da mãe com o bebê, que se sente representado pelo rosto da mãe. As próprias organizações psíquicas da criança se modificam de acordo com as expectativas parentais. Seria, para Winnicott (1989/2005), o *self* e o senso de *self*; aquilo que dá sentido na vida de um sujeito que continua a crescer e se torna capaz de se identificar com objetos amorosos adultos, sem que isso o faça perder sua individualidade.

Na ótica de Winnicott (1984/2022), o conceito de verdadeiro *self* é explorado para analisar a importância da criatividade, bem como ações espontâneas e a sensação de autenticidade. Por outro lado, o autor utiliza o conceito de falso *self* para compreender a mediação entre o verdadeiro *self* e o ambiente em que o indivíduo se desenvolve.

O verdadeiro *self* surge assim que há qualquer organização mental no indivíduo, ou seja, refere-se ao gesto espontâneo da criança, ao conjunto de expressões criativas do bebê desde o início de sua vida; enquanto o falso *self* se organiza frente às ameaças que o mundo externo pode fazer ao verdadeiro *self*. Caso o ambiente não consiga atender adequadamente às demandas e necessidades do bebê, o seu senso de identidade e a sua autoexpressão verdadeira ficam ameaçados. Com isso, o bebê é forçado a se adaptar ao ambiente ao seu redor, perdendo a oportunidade de desenvolver uma organização interna saudável e autêntica.

É preciso destacar que todo sujeito desenvolve um falso *self*, necessário tanto para lidar com a vida social, quanto para se proteger, o que Winnicott (1989/2011) denominou de *self* educado ou socializado. Porém, quando o falso *self* se torna prevalente na vida do sujeito, o verdadeiro acaba ficando inacessível.

Winnicott (1984/2022) aponta que há um *self* central, o qual, com a possibilidade de um ambiente favorável, experimentará um senso de continuidade de ser e que, à sua maneira, adquirirá sua própria forma, ritmo e uma realidade psique-soma próprio de si. O sujeito constituirá seu *self* e seu estilo de ser por meio de sonoridades e formas visuais, além de outros meios disponíveis.

Safra (2021) argumenta que, assim como o *self* se organiza em diversos sentidos de tempo, também o fará em distintas maneiras na ocupação do espaço. O *self* no espaço abre caminho para que se tenha morada no mundo, mas também capacita o sujeito de ter uma noção estética dele. O estudo do *self* é indissociável da compreensão de como ele acontece no mundo

com os outros.

Winnicott (1984/2022) pontua que o indivíduo saudável consegue ser um ser espontâneo e criativo – é capaz de fazer uso de símbolos. O autor deixa claro que sua concepção de saúde está intimamente vinculada à possibilidade de o indivíduo viver na área intermediária, que na vida adulta se apresenta pelas experiências culturais. Todavia, nota-se que onde há um grau importante de cisão entre o verdadeiro e o falso *self* (que acaba por ocultar o verdadeiro), há pouca capacidade para o uso dos símbolos e também uma pobreza cultural.

Ab'Saber (2016) inaugura o conceito de *self* cultural – ou *self* dialético – para se referir a um canal sublimatório e de reconhecimento humano, fundamentado em um caráter depressivo ou negativo, localizado em algum lugar entre o ego e o superego. Seria um lugar de “[...] sínteses superiores do polo concreto da ordem do mundo sobre o sujeito” (Ab'Saber, 2016, posição 597). O *self* cultural refere-se à forma como indivíduos constroem sua identidade por meio da interação entre sua cultura de origem e a cultura na qual está inserido. Tal interação é um processo dinâmico e está sempre sob transformação, de modo que o indivíduo é influenciado e influencia a cultura ao seu redor.

Para Ab'Saber (2016), o *self* cultural é uma construção social e coletiva, que pode se dar por meio da negociação de significados com os outros e com o contexto cultural em que o sujeito se encontra. Nesse processo, o autor destaca o papel da dialética – já abordado anteriormente neste trabalho, com apontamentos de Ogden (2017) –, o qual é entendido como um movimento de contradição e síntese, em que os diferentes elementos culturais se confrontam e se integram. Ainda de acordo com Ab'Saber (2016), o *self* cultural refere-se à formação identitária de uma pessoa, influenciada pela cultura em que está inserida. Isso inclui elementos como valores, crenças, costumes, comportamentos e linguagem. Para o autor, o *self* cultural está em constante construção e interação com o ambiente social, sendo, portanto, moldado por experiências, interações e aprendizados ao longo da vida. Ele acredita que a identidade cultural não é algo fixo ou estático, e sim dinâmico e sob constante transformação.

Bulamah (2021) é um psicanalista que recentemente pesquisou sobre o *self* e seu lugar anônimo, dialogando com conceitos winnicottianos. Em sua obra, retoma muitos autores que contextualizam a problemática e menciona as teorizações de Erikson (1956 *apud* Bulamah, 2021) a respeito do que este entendia sobre a identidade de um sujeito como relativa ao funcionamento egoico e à sociedade em que vive, formando algo como um “caráter social”, que seria um sentimento de estabilidade de seu *self* na cultura. Entende que há um ponto de coesão adaptativa entre indivíduo e sociedade. Assim, para além de uma relativa adaptação, o caráter social se aproxima a um sentimento de continuidade da personalidade e do *self*. O autor também

levanta a hipótese de que existe uma identidade pessoal, a qual está intimamente vinculada a uma identidade grupal, que se assemelharia a uma solidariedade interior com os ideais e identidades de grupo. Ambas as identidades têm um denominador em comum, qual seja: “Um horizonte normativo, a adaptação da vida subjetiva ao princípio organizador do ego e deste ao grupo e a sociedade em um expediente funcional” (Bulamah, 2021, p. 136).

A partir do conceito de *self* cultural e da concepção de Erikson sobre o fato de a constituição da identidade de um sujeito estar atrelada à sociedade em que vive, construindo um aspecto de sua identidade com base na cultura em que se encontra, nota-se que há uma intrincada relação na construção da identidade feita entre o indivíduo e sua sociedade, o que evidencia a importância do contexto social e cultural na formação do *self*.

4.2 Normopatía

Segundo a definição do termo “normal” no Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa (2023), são encontradas acepções como: “conforme a norma, a regra; regular”, “que segue um modelo, normal ou padrão”, “que se comporta ou age de uma maneira considerada aceitável ou adequada”.

Não coincidentemente, os pacientes normóticos correspondem sua forma de viver às definições de “normal” supracitadas. Com isso, caminhamos para um entendimento cada vez maior de que, culturalmente, esse normal reivindicado se torna, pela leitura sociocultural, sinônimo de saúde e de bem-estar, quando, na verdade, estão conduzindo o ser para o caminho do vazio, da vida não criativa, regular.

Ao passo que Erikson trabalhava a ideia de que as identidades (pessoal e grupal) têm um horizonte normativo de organização, Ab’Saber (2016) empregava o termo “normóticos” para se referir a indivíduos que não apresentam sintomas de transtornos mentais severos, parecendo estarem dentro de uma faixa considerada “normal” pela sociedade, mas que ainda experimentam angústias, ansiedades e dificuldades emocionais que afetam seu bem-estar e qualidade de vida. O psicanalista assinalou que os casos normóticos são formas de dissolução psíquica, das condições de síntese das angústias, emoções e pensamentos que se dão no *self* cultural. Os pacientes normóticos desconhecem o trabalho do *self* cultural, pois têm um ego frágil e um superego fixado em identificações com a cultura, paralisados em um mundo externo, sem que haja passagem para o transicional.

O psicanalista Flavio Ferraz (2011), baseado na obra winnicottiana, também utiliza o

conceito de pessoas normopatas para se referir àqueles que aparentemente estão bem adaptados, que parecem “normais”, mas que se utilizam da normopatia como forma de se defenderem de desorganizações psíquicas ou somáticas, apresentando um funcionamento psíquico com baixa simbolização e alta somatização. Segundo o psicanalista, o termo normopatia se refere à “doença da normalidade”. Tanto o termo como o conceito de normopatia foram primeiramente conceituados por Joyce McDougall (1989 *apud* Ferraz, 2011), ao se referir a uma forma de tentar retratar um tipo específico de paciente que parecia bem adaptado e normal, sem grandes questões psíquicas, tanto de estrutura neurótica, quanto psicótica. Para essa autora, estas análises encontravam em si um impasse, já que o paciente não conseguia se aprofundar no processo por não acessar seu mundo interno. A autora pontua que tal normalidade envolvia uma falsa normalização, apenas aparente, decorrente de um processo de sobreadaptação defensiva.

Winnicott (1971/1975), como psicanalista que sempre considerou o ambiente como elemento de favorecimento ao amadurecimento, caso este fosse suficientemente bom, contribuiu muito com estudos que abordavam pacientes com formações psíquicas em que a normalidade aparecia como uma defesa para outras problemáticas. O próprio conceito de falso *self*, o qual já foi trabalhado, indicava que o autor entendia a sintomática da normalidade.

Winnicott (1971/1975, 1958/2021) já aludia sobre pessoas ancoradas na realidade objetivamente percebida. Para o autor, essas pessoas estavam adoecidas, porém, em um caminho contrário à psicose, visto que havia uma perda do contato com o mundo subjetivo, em que o pensamento objetivo sobressaía à criatividade: “Se formos, de fato, apenas sãos, então somos também decididamente pobres” (Winnicott, 1958/2021, p. 290).

Ferraz (2011) realiza um apanhado de vários psicanalistas que se debruçam no estudo de paciente sobreadaptados. O que foi constatado é que esses pacientes padeciam de uma precariedade na atividade fantasiosa, simbólica e onírica, caracterizando-se apenas por reproduzirem a ação. Diz respeito ao denominado pensamento operatório¹, preso em coisas, nunca a serviço da imaginação ou da simbolização, pelo contrário, essas pessoas fazem um grande esforço para se livrarem de qualquer aspecto em sua vida que possa ser intrapsíquico.

¹ Ferraz (2011) realiza uma leitura histórica sobre o “pensamento operatório”. Há forte contribuição da Escola de Psicossomática de Paris sobre os estudos feitos atualmente em relação à normopatia. O pensamento operatório já anunciava um perfil psíquico de um sujeito somatizador, ou normopata. Segundo a Escola Psicossomática de Paris (1994, *apud* Ferraz, 2011), o pensamento operatório leva a vida mental do consciente do sujeito a se separar do inconsciente, reduzindo-se ao fato e ao atual, como um pensamento pragmático. Para Ferraz (2011), a Escola de Paris atribuiu características específicas ao sujeito que somatiza, acerca das quais se pode pensar também em relação ao sujeito normalizado: trata-se de uma pessoa bem adaptada socialmente, ou até sobreadaptada em relação aos padrões culturais, não transparecendo, de nenhuma forma, a expressão afetiva, assumindo que está sempre “tudo bem” em sua vida. É voltada ao pensamento operatório (o que impede qualquer possibilidade de fantasia) e revela uma função simbólica precária. Seria, então, uma das formas de adoecimento da potência humana em seu sentido simbólico e expressivo, deixando o sujeito sem recursos e sem ferramentas para as adversidades da vida.

McDougall (1989 *apud* Ferraz, 2011) chamou esses sujeitos de “analizando-robôs”, uma vez que eles passam a impressão se movimentarem no mundo de forma maquinária e sem expressão, por meio de uma linguagem convencional. Segundo a autora, tais pessoas falam sempre de forma compreensível, falam de coisas, mas nunca de forma simbólica em relação a elas, apenas fazem uso de uma linguagem endurecida.

Bulamah (2021), aproxima-se da concepção de sujeitos normóticos levantada por Ferraz (2011), McDougall (1983) e Ab’Saber (2016) ao afirmar que o espaço transicional (já mencionado anteriormente como uma importante conquista para a possibilidade da vivência da função simbólica) provém de uma ilusão criativa, e que isso pode provocar intensas resistências por parte de “subjektividades rigidamente moldadas de modo a atender às exigências de adaptação à vida social” (Bulamah, 2021, p. 18). Ou seja, o que o autor está querendo dizer é que alguns sujeitos mais rígidos e facilmente moldados a uma cultura concreta podem resistir a uma ilusão criativa, a qual seria propiciadora para que a função simbólica pudesse atuar e o sujeito pudesse viver criativamente com o uso de experiências transicionais, mas que pode comprometer o seu estado normótico voltado para operacionalidade de continuar existindo.

Na perspectiva de Ferraz (2011), estes sujeitos aparentam estar bem adaptados, mas, na realidade, estão a viver uma falsa normalidade, uma hiperadaptação que decorre de elementos culturais voltados ao estereótipo de pessoa feliz e bem realizada. Muitas vezes, isso resulta na incapacidade do sujeito em estabelecer vínculos verdadeiros e reais, já que há um grande afastamento de afetos verdadeiros. Em minha concepção, tais afetos reais são silenciados pelos pensamentos operacionais vistos anteriormente, estáticos e pragmáticos. Essa sobreadaptação se dá de forma oposta às necessidades emocionais do sujeito, que acaba por se tornar uma pessoa cordial, priorizando excessivamente o acomodar-se à realidade exterior, bem como a produtividade excessiva e a conformidade às exigências socioculturais, desconhecendo, assim, as notícias que provêm de seu mundo interno.

Christopher Bollas (2015) é um psicanalista com forte inspiração da teoria winnicottiana. Chamou a normopatia de doença normótica, trazendo uma marca winnicottiana importante para esta temática. O autor entende que a criatividade é condição necessária para que o sujeito dê sentido à vida, e que aqueles que têm uma deficiência nessa função acabam por ter um distúrbio importante na subjetividade, em que a realidade é investida quase que exclusivamente, impedindo a função criativa e, por conseguinte, trazendo alienação simbólica, como vimos também no segundo tipo de fracasso dialético de Ogden (2017).

Neste caso, Bollas (2015) afirma que o *self* passa a ser vivido objetivamente, tal como outros objetos materiais. Para o autor, todos os sujeitos apresentam uma tendência para uma

“pulsão para a normalidade”, motivada pelo enfraquecimento da subjetividade e pela visão de si mesmo como um objeto dentro de um mundo repleto de objetos. Porém, quando essa função normótica é demandada em excesso, pode ocorrer o empobrecimento da função simbólica, tornando-se algo que ultrapassa do normal para a normopatia, que ele denomina de doença normótica.

O aspecto fundamental que identifica esse indivíduo é a aversão em nutrir o elemento subjetivo da vida, existente dentro de si próprio ou no outro. A capacidade introspectiva foi raramente usada. Essa pessoa revela-se verdadeiramente ingênua quando é instada a comentar questões que exigem um olhar para o seu interior ou para o outro, com alguma profundidade (Bollas, 2015, p. 169).

Consoante este autor, essa funcionalidade é mantida não com a intenção de representar o objeto, mas sim apenas como um objeto de bem de consumo que faz eco à concretude contemporânea. As formas produtivas que a atual sociedade impõe – assim como a operacionalidade é associada à desinibição – passam a imagem de um analisando inteligente, produtivo e cortês, porém, incapaz de usar a vida imaginativa, de modo que possa ser vivida simbolicamente.

À guisa de ilustração acerca desta problemática, Ab’Saber (2016) compartilha fragmentos de um relato de um paciente seu. Em suas palavras:

No meu trabalho todos são iguais, todos querem ser iguais... eles moram no mesmo local, tem o mesmo carro, vestem a mesma camisa, tem o mesmo relógio, usam a mesma caneta. Em uma das minhas viagens, comprei um filtro para o ar-condicionado, por causa da asma, e instalei no escritório. Aos poucos começou um mal-estar no trabalho. Eu senti alguma coisa estranha, mas não sabia o que era, aí fui entendendo... um dia um colega chegou para mim e disse que talvez eu devesse tirar o filtro, porque os colegas estavam achando que eu queria me destacar, que eu estava querendo demonstrar poder... eu continuei com o meu filtro, afinal eu queria poder respirar (Ab’Saber, 2016, posição 360).

Esta narrativa oriunda de um paciente de Ab’Saber delimita um mal da sociedade que vem se fortalecendo com o tempo. Todos estão agindo de forma semelhante e, por consequência, perdendo sua capacidade de serem si mesmos. O autor acredita que a cultura extremada do dinheiro e do consumo é que esvazia a natureza viva da experiência, das qualidades, das diferenças necessárias que compõem as relações. Este relato preciso feito pelo paciente dimensiona as formas humanas contemporâneas, tomadas pelas marcas idênticas acerca do que se ama, do que faz e do que aparenta ser.

A narrativa do paciente diz muito sobre um possível sofrimento contemporâneo, ao apontar que em seu trabalho todos devem ser iguais, rigorosamente iguais, tomados pelas marcas idênticas da cultura fetichizada do consumo, marcas do sucesso. São os mesmos desejos,

mesmas casas, mesmos carros, camisas, canetas, enfim...

O episódio do filtro de ar, para poder respirar um ar um pouco melhor, que lhe desse a própria vida, que confronta os fantasmas persecutórios totalitários do grupo onde se trabalha é altamente significativo da ordem radical da alienação contemporânea: a diferenciação necessária, ligada à natureza do próprio *self*, corre o risco de ser punida por significar, imediatamente, um excedente de valor, uma apropriação da riqueza do todo do grupo, que só faz se apropriar financeiramente da riqueza socialmente construída. Constituir-se numa esfera de mínima identidade particular, uma qualidade, diria meu paciente, é, de certo modo, confrontar diretamente a natureza do todo, que reage em bloco com ansiedades paranoides básicas (Ab'Saber, 2016, posição 406).

Decerto que a semelhança, em certo grau, possibilita à sociedade se envolver pela via da identificação, de ter os mesmos gostos e ideais de vida. Porém, a questão sociocultural que se instaurou atualmente é que o ato pessoal e identitário – aqui, no caso, de um paciente que apenas desejava respirar melhor – confronta os ideais de grupo, e essa diferenciação necessária eu-outro, que se liga à natureza do próprio *self*, pode ser punida e ameaçada, já que significa confrontar a natureza do todo, do grupo. Neste sentido, tal natureza do todo vai silenciosamente se impondo como forma de moralidade social e como regras culturais de boa convivência, mas que, de fato, não estão buscando verdadeiramente atingir o bem-estar social, e sim uma uniformidade na maneira com que se encara o mundo, ao excluir o diferente, autônomo e espontâneo.

Recordo-me de uma paciente que atendi logo que me formei, ou seja, sem o mínimo de experiência clínica, podendo ter decorrido certa falta de manejo. Ela vivia para agradar, pouco a vi narrar uma realização criativa em sua vida, apenas rotinas bem detalhadas e organizadas, além de uma correspondência excepcional às exigências externas. Não havia espaço para comunicar realizações, mudanças e muito menos conflitos, já que estes, de fato, não existiam. Mas eu notava algo nela que ela, infelizmente, não chegou a conseguir notar também: uma solidão existencial, um atravessamento naquele ser que me dava a impressão de ser vazado, tal como um fantasma. Nossas conversas eram banais, e nada, sequer uma palavra parecia aglutinar em seu verdadeiro *self*. Tratava-se de uma vivência, mesmo que na clínica, totalmente superficial, e antes mesmo de podermos mudar algo a respeito desse aspecto, a paciente em pouco tempo abandonou as sessões. Deve ter achado que estava a me incomodar com a sua falta de existência, e, por achar que podia não estar agradando, foi-se.

4.3 A face estética do *self*

No consultório, as questões propostas por nossos analisandos não se referem mais somente ao problema do desejo e da relação com o outro. As queixas mais frequentes referem-se à vivência de futilidade, de falta de sentido na vida, de vazio existencial, de morte em vida.

Safra (2021, p. 13).

Levando-se em consideração que o *self* cultural diz respeito à forma como cada indivíduo se relaciona com sua cultura, ao construir sua identidade a partir de suas experiências e vivências sociais, apresento nesse subitem alguns pensamentos do psicanalista Gilberto Safra sobre a estética do *self*, que, tal como o *self* cultural, contribui para a formação da identidade do sujeito e sua função simbólica. Faz-se interessante abordar o estudo da estética do *self* a partir dessa visão do referido autor, uma vez que estou propondo aqui compreender a função simbólica em uma sociedade esvaziada, e para uma vivência estética tal como o autor salienta, é preciso estar imerso na percepção de sentidos particulares das vivências – e a partir delas.

Safra (2021) dedicou muito de sua carreira aos estudos da estética na vida dos sujeitos. Afirma que o termo “estética” foi utilizado primeiramente por Alexander Gottlieb Baumgarten, referindo-se tradicionalmente à arte e ao belo. Para Safra, no entanto, a palavra estética se refere muito mais à ciência do sentido, da sensação, significando “o que é capaz de percepção”. Durante seu estudo sobre o termo estética na vida psíquica do sujeito, Safra (2021) descreveu o fenômeno por meio do qual o indivíduo cria uma forma imagética, sensorial, que veicula sensações de agrado, encanto, temor, horror etc. Essas imagens, quando atualizadas na relação com o outro significativo, ou em transferência com o analista, permitem que o sujeito constitua os fundamentos de seu *self*, podendo existir no mundo. Assim, no encontro estético, o sujeito é capaz de conhecer o que é bom para seu vir a ser.

As experiências estéticas estão presentes desde o início da vida do indivíduo; são elas que dão possibilidades para que o homem se constitua no mundo. Safra (2021) afirma que são os objetos que permitem a possibilidade do vir a ser, têm qualidades em si que representam o que é orgânico, característica dos indivíduos, mas que podem ser contempladas por esses objetos, já que eles guardam relações com a corporeidade da pessoa. Ele assevera: “Os símbolos orgânico-estéticos veiculam o sentir, o ser, o existir: elementos que, por sua natureza, exigem o uso de símbolos que preservam a complexidade e a organicidade da experiência (Safra, 2021, p. 27).

Por meio dessa afirmação, Safra (2021) chega a um conceito: “símbolos de *self*”. Tais símbolos atuam como mediadores entre a realidade interna e externa, ajudando o sujeito a compreender e a organizar suas emoções, pensamentos e comportamentos, facilitando, assim,

a integração do *self*. Podem existir muitos símbolos estéticos, como poesia, música, arte em geral, e nem por isso eles, necessariamente, fazem sentido em uma relação com as experiências do *self*. Por essa razão, Safra (2021) se dedica justamente a entender quais desses símbolos podem se veicular ao *self*.

Esses símbolos de *self* seriam símbolos estéticos, que se organizam na sensorialidade por meio de processos identificatórios; trata-se de elementos sentidos a partir da corporeidade de cada indivíduo, que proporcionam enxergar o mundo de forma pessoal e real. O questionamento que surge é: como os símbolos estéticos podem estar se organizando em uma contemporaneidade mais esvaziada de sentidos e de autonomia de ser?

Safra (2022) salienta que na sociedade contemporânea, a mídia também se apresenta em uma organização estética por meio do fornecimento de informações. A estética da mídia sustentada no mundo digital apresenta uma temporalidade cada vez mais veloz e mais distante do tempo da corporeidade e da subjetividade humana. Para o ser humano, é importante o comunicar-se com o outro, mas também é fundamental ter a oportunidade da não comunicação. É importante para o homem ter visibilidade no mundo, mas é preciso também se ocultar dele. O mundo atual com intensos relacionamentos voltados ao digital promove organizações estéticas em que são rompidas as condições necessárias para o aparecimento da subjetividade humana.

A cidadania, nesta perspectiva, instaura-se pela possibilidade que tem o ser humano de inserir sua singularidade por meio de seu gesto. Qual a porosidade do mundo atual para acolher um gesto que possa criar o inédito no campo do mesmo? A criatividade celebrada pela mídia, na maior parte das vezes, seduz o ser humano com o já estabelecido, com uma imanência sem transcendência, o que o leva ao esquecimento de seu gesto, ao esquecimento de si e de suas raízes (Safra, 2022, p. 140).

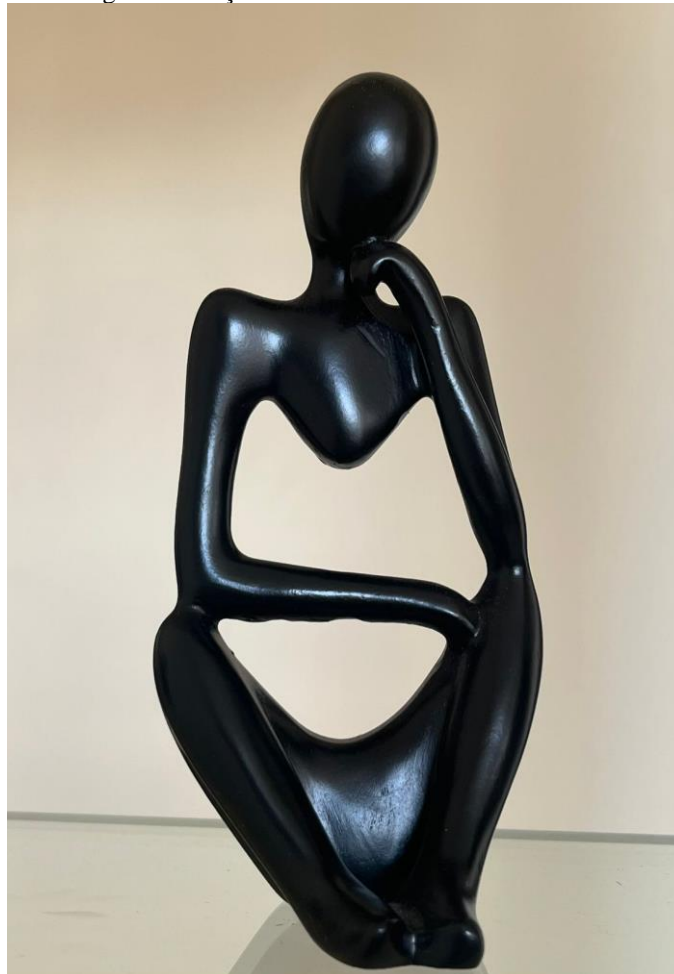
Neste sentido, Safra (2022) destaca que a clínica contemporânea vivencia a chegada de pacientes em um desespero profundo, desespero este por não encontrarem o rosto em si e no outro. De acordo com o psicanalista, tais sujeitos vivem com uma máscara, entre sujeitos que estão igualmente vestidos e mascarados, mas quando as retiram, não há nada, só o vazio. Entendo que, por meio desse pensamento, Safra (2022) pinça justamente o estado esvaziado que estamos estudando; são sujeitos adaptados, que apresentam uma forma de se colocar que, sob a visão da sociedade, representa muito bem o que se espera deles, porém, quando esta roupagem perfeita é retirada, não há nada próprio daqueles seres. Segundo o autor, são agonias terríveis, que testemunham e delatam as hiper-realidades que estão sendo vividas no contemporâneo.

O autor também afirma que o ser humano acontece pelo gesto, experiência de liberdade que se posiciona entre o ser e o não ser. O mais terrível para um indivíduo é a vida sem sentido, sendo esta, na visão do psicanalista, uma das piores angústias, com a qual, de muito grado, faço

a minha concordância. Para Safra (2022), o nada é o rosto do não ser, que ameaça o ser humano acerca da ausência de sentido e do sentimento de nunca vir a ser. Entendo que o vazio simbólico mora neste nada ao qual o psicanalista se refere, nesta ausência de ser, de se encontrar e de se achar no mundo. É o vazio do nada, do não simbolizado.

Curiosamente, em meu ambiente clínico, permanece na estante, ao lado de diversos livros e objetos de decoração, uma peça que despertou o meu interesse durante os atendimentos. A princípio, conscientemente, apenas achei a peça agradável e bonita, tendo a comprado com o intuito de decoração. Contudo, somente com a sua presença em meu consultório pude entender a sua potência simbólica. Isso porque ela cria uma analogia em relação ao paciente normótico e conformado: é uma peça contornada, rígida, com um desenho aparentemente representativo pelo seu externo, que indica um ser humano belo, curvado e pensante, mas, ao mesmo tempo, é um sujeito esvaziado internamente. O espaço vazio do interior da peça representa o mundo interno vazado desses pacientes, ou seja, oco, sem comunicação com a externalidade, sem potencial transicional.

Figura 1 – Peça decorativa do consultório clínico.



Fonte: Acervo da autora (2024).

Estes sujeitos enrijecidos passam a viver de forma superficial, perdendo a conexão com o aspecto transicional da vida, paralisados em um estado de ser, repetitivo e automático, tanto na forma de agir no mundo, como no modo de se expressar e de sentir os afetos. Aparentam, na visão psicanalítica, serem sujeitos deslibidinizados, sem força pulsional, porém, com um funcionamento operante que, à primeira vista, dita o contrário.

4.4 Falso *self* cultural como barganha

Tendo em vista o que foi abordado anteriormente no capítulo – e, agora, com conhecimento mais aprofundado acerca da formação do *self* de um sujeito em relação à sua vida cultural e como suas vivências e experiências sociais e estéticas dão forma à expressão de um *self* verdadeiro, ou de um falso *self* –, podemos versar sobre o uso desse falso *self* como moeda de troca. Considerando a sociedade que estamos nos referindo no presente trabalho e o que ela pode vir a mobilizar em alguns indivíduos, bem como entendendo como o falso *self* se forma frente a essa sociedade, há espaço para refletir sobre o que Ab'Saber (2016), em continuidade ao pensamento de *self* cultural, conceitua sobre o falso *self* como moeda de troca. Ele salienta:

O sujeito precisa ter uma densidade egoica suficiente e reconhecer minimamente o valor vivo do que não é valor de troca e fetiche para poder sair desta arapuca, pagando o preço e reconhecendo a angústia produzida no campo do todo, na má mãe cultura, que é a nossa (Ab'Saber, 2016, posição 413).

No contexto social atual, em que tudo é valor de troca, o simples gesto de existir também pode ser tomado desta forma, e se vive a partir de experiências que se contextualizam de forma esvaziada, por via da acumulação de outros vazios do ambiente. Ainda de acordo com Ab'Saber (2016), a identidade na cultura contemporânea é valorizada pela capacidade de o sujeito usar sua identidade como artifício para obtenção de outras coisas, ou seja, em que o valor está vinculado apenas à sua utilidade econômica. O "mínimo gesto de existir" se refere a qualquer ação ou expressão da própria existência de alguém, tal como um simples olhar, um sorriso ou um gesto de afeto. Sob esse contexto, até mesmo esses gestos mínimos são considerados apenas em termos de seu valor de troca, ou seja, em como podem ser usados ou explorados.

Nessa conjuntura de barganha, a experiência é esvaziada, isto é, perde sua importância e significado verdadeiros. O falso *self* pode ser visto como moeda de troca, uma vez que os indivíduos são recompensados e aceitos com base em sua capacidade de se conformar às expectativas sociais, ao invés de serem valorizados por serem quem realmente são. Ab'Saber (2016) argumenta que vivemos em uma sociedade que valoriza e recompensa o falso *self* como

forma de conformidade social, em detrimento da autenticidade e da expressão verdadeira do eu. Seguindo este pensamento, os indivíduos se tornam, eles mesmos, mercadoria de troca, visto que sua autonomia e identidade ficam à mercê do resultado que podem vir a obter, tornando falseadas as ações e reações da vida.

Neste sentido, essa cultura engessada, sem reconhecimento das diferenças, convoca um sujeito que, para sobreviver às exigências e continuar a se sentir parte da civilização, aceita a perda parcial de sua essência. Segundo Safra (2021), a partir do ponto em que se sabe que o *self* acontece em um meio ambiente, fazem-se evidentes possíveis fragmentações do *self*, as quais são favorecidas culturalmente e causam fendas na constituição de si mesmo.

Os padrões morais do normótico não fogem à sua usual estereotipia. Assim, não se articulam à culpa originada no conflito entre ego e superego, mas parecem decorrer da simples introjeção de regras e leis, que ditam o que é certo e o que é errado sem apelo a uma conflitiva psíquica (Ferraz, 2011, p. 89).

Quando o sujeito vive em uma sociedade culturalmente saudável, o *self* cultural desempenha um papel crucial na integração das angústias individuais e também na transformação da cultura em algo pessoalmente significativo. Porém, em sociedades em que a cultura é concreta e empobrecida, tal como aquela discutida anteriormente, o desenvolvimento desse *self* cultural fica distorcido, adaptando-se às limitações da sociedade ao invés de ser enriquecido subjetivamente por elas. Nesse contexto, o *self* cultural pode não cumprir sua função de transformar a cultura em experiências significativas que expressem angústias e sentimentos pessoais do indivíduo.

Ao retomar a noção de falso e verdadeiro *self*, contextualizada no início do capítulo, juntamente com a contribuição dos autores apresentados, acredito, a partir de uma compreensão sobre o que estou levantando no presente trabalho, que podemos compreender o *self* cultural como uma parte essencial do verdadeiro *self* de um sujeito, já que se trata de um elemento importante para a constituição de um *self* que seja capaz de interpretar a cultura e utilizá-la de forma simbolizada, pessoal, espontânea e autêntica. Entretanto, em casos em que o *self* cultural pode estar atrelado a uma realidade rígida – tal como a que vimos em Lipovetsky (2022), na era do vazio – aproximamo-nos da existência de um *self* cultural que está apenas reagindo ao ambiente, de forma adaptada às demandas externas, sem exercer uma parcela de subjetividade em suas vivências. Com isso, entendemos que o *self* cultural continua proporcionando uma importante faceta ao *self* do sujeito, porém, de forma a defender o verdadeiro *self*, tornando-se um falso *self* cultural, no intuito de defesa frente às ameaças do mundo externo. Neste sentido, faz com que ocorra uma desconexão entre o *self* cultural autêntico do indivíduo e o *self* cultural

que ele apresenta ao mundo, o que pode lhe causar ansiedade, frustração e falta de autenticidade.

A reflexão atual sugere que, com base na literatura psicanalítica até agora considerada, o conceito de *self* cultural em indivíduos normóticos pode ser pensado de forma conectada ao conceito de falso *self*. Isso se dá devido à tendência desses sujeitos em se conformar às demandas sociais, ainda que estas venham a ser silenciadoras ou aprisionantes. Ao revisitar os conceitos de "*self* cultural" e "falso *self*", sugiro a consideração de uma ideia de "falso *self* cultural". Isso significa que indivíduos normóticos podem adotar valores e comportamentos que não correspondem à sua autenticidade, ao buscarem aprovação e aceitação pela sociedade, o que, do ponto de vista psicológico, configuraria um "falso *self* cultural".

No indivíduo saudável, que tem aspecto submisso no *self*, mas que existe e é um ser espontâneo e criativo, há ao mesmo tempo a capacidade para o uso de símbolos. Dito de outro modo, a saúde aqui está intimamente ligada à capacidade do indivíduo de viver em uma área intermediária entre o sonho e a realidade, aquela que é chamada de vida cultural. Em contrapartida, onde há alto grau de cisão entre o *self* verdadeiro e o falso *self* que oculta o *self* verdadeiro verifica-se pouca capacidade para o uso de símbolos e uma pobreza de vida cultural (Winnicott, 1984/2022, p. 191).

Na perspectiva de Winnicott (1989/2011), o sintoma de uma vida não criativa, sem imaginação, é o sentimento de que nada tem significado, o sentimento de futilidade, de que nada importa. Ele assevera ainda, que aquelas pessoas que se aferram a modismos são entediadas e submissas.

Tosta (2023) realiza um importante apontamento sobre a necessidade de se adaptar sem perder o senso de si. O campo social, segundo a autora, não se anula caso exista uma vida criativa. Ela entende que Winnicott nunca negou o princípio de realidade, desde que junto a ele se mantenha uma vida que possibilite a descoberta, a curiosidade, a atitude e a capacidade de viver o mundo de forma pessoal. Para a psicanalista, a vida criativa e simbólica não significa não se adaptar – quando necessário – ao campo sociocultural, desde que tal adaptação não atinja o cerne da personalidade de cada sujeito. A autora complementa seu raciocínio:

Poder viver a vida criativamente é conseguir chegar a esses processos e a essas capacidades de modo único e individual, próprio de cada existência, sem implicar a negação. De acordo com os nossos repertórios de experiências vividos, amplificamos a capacidade de dar um sentido pessoal às novas experiências da vida (Tosta, 2023, p. 42).

“O diabo veste Prada”

Enquanto lia o livro de Lipovetsky (2022) e estudava o conceito de *self* cultural e de falso *self* como moeda de troca, lembrei-me diversas vezes do filme “O diabo veste Prada”

(2006), em específico, de uma personagem chamada Andy. Ela é recém-formada em jornalismo e está buscando um emprego que possa lhe pagar contas, por isso, acaba realizando uma entrevista para um trabalho como assistente pessoal de Miranda Priestly, poderosa editora da revista de moda “Runway”.

No início da trama, Andy surge como uma garota autêntica, com estilo próprio e mais focada em sua vida pessoal e profissional do que em seu *status* e aparência. É uma garota sonhadora, amável e desinteressada em moda, que deseja trabalhar em um jornal sério. No entanto, ao longo do filme, em função do ambiente em que trabalha – que é extremamente exigente e focado em uma produtividade voltada ao *status* e à fama –, Andy vai se adaptando ao ambiente glamouroso e competitivo da revista, de modo que acaba se transformando em uma profissional gananciosa e preocupada excessivamente com o quanto será aceita pelo ambiente e pelas pessoas que as cercam.

Andy, ao longo da narrativa, passa por muitos desafios e dilemas éticos, e quanto mais se envolve nesse ambiente social, mais se afasta de seus verdadeiros amigos. Em algumas ocasiões, ela deixa seus amigos na mão em encontros de aniversários e comemorações, em troca de estar presente em eventos de moda e em eventos de pessoas influentes na área. Nesses momentos, não vemos Andy verdadeiramente se encontrando e podendo desenvolver sua verdadeira personalidade, e sim se hiperadaptando ao que o ambiente social no qual estava convivendo lhe exigia. Por meio desse movimento, ela esvaziou aspectos verdadeiros de seu ser, empobrecendo-se emocionalmente e se tornando uma mulher sem autenticidade, sem valorização de seus sentimentos e até mesmo sem empatia com o outro.

Embora Andy percebesse que sua chefe, na qual se espelhava, sofria muito com relações que não se sustentavam e, por esta razão, a via como uma pessoa solitária, encontrava-se no mesmo caminho, crescendo em um meio que a cercava enquanto ela oferecia o que era esperado, mas ao mesmo tempo, Andy sentia-se vazia e sem sentido em quase todos os outros âmbitos, inclusive em relação ao seu desejo de ser uma escritora, aspiração que havia sido abandonada. Aqui vemos fazer sentido o conceito de Ab’Saber (2016) de falso *self* como barganha. Andy renuncia viver seu verdadeiro *self*, fazendo uso do falso *self* cultural como moeda de troca para o sucesso e o poder, mas se tornando um sujeito com funções simbólicas reduzidas e precárias, mas extremamente bem adaptada e funcional.

Durante a permanência de Andy na revista de moda, ela se afasta de todos os seus amigos verdadeiros, bem como de seu namorado e de sua família, tendo que conviver com pessoas que não se importavam verdadeiramente com ela, com exceção de Nigel, um querido colega de trabalho que desejava genuinamente que Andy fosse feliz. Em uma das conversas

valiosas que teve com este amigo, ela percebeu que precisava decidir o que lhe era mais importante: sua carreira em uma revista de moda recheada de falsas aparências e produtividades sem sentido ou sua vida pessoal e profissional envolvidas por quem realmente Andy era e por seu desejo autêntico.

Andy, então, opta por abandonar seu emprego na revista e seguir seus sonhos de se tornar uma escritora, deixando todos aqueles que a cercavam incrédulos com a decisão de seguir seu desejo e voltar para aqueles que lhe faziam bem, reconhecendo o valor de seus sentimentos e sua verdadeira personalidade.

Em uma análise do percurso de Andy, é possível identificar, no começo do filme, uma moça autêntica, com desejos próprios e amigos que se importavam com ela, reconhecendo seus sentimentos e valorizando a pessoa que ela era. No decorrer do filme, notamos que Andy – primeiramente por necessidade e, posteriormente, por vaidade – acaba se sobreadaptando a um mundo muito distante de quem ela era, correspondendo a uma demanda externa de uma cultura concreta, rígida e narcisista, que lhe exigia a operacionalidade anulando-lhe a subjetividade. Andy se desenraiza de seu si mesmo em detrimento de corresponder a essa demanda, mas paga um preço alto para isso, já que se desconhece, perde seus vínculos verdadeiros e se desconecta daquela Andy que sempre teve seus sonhos cultivados e seus sentimentos valorizados. Ela empobrece em seu sentido mais humano, o simbólico, tornando-se uma mulher rígida, dominada pela cena social, isolada e vazia.

Dado que a personagem tinha um si mesmo autêntico, tal como é evidenciado no início do filme, ou seja, um *self* verdadeiro reconhecido, sabemos que sua função simbólica era bem consolidada, o que indica que o que lhe aconteceu foi o silenciamento de sua subjetividade, a redução de sua capacidade criativa e simbólica, por meio da ação de mecanismos culturais. Contudo, quando algo verdadeiro do entorno de Andy foi capaz de reconhecer o seu sofrimento e a acolher, assim como quando ela se dá conta de quem ela seria futuramente se continuasse a seguir esse caminho, foi possível resgatar aos poucos seu si mesmo, sua função simbólica, bem como sua criatividade e autenticidade, podendo voltar a sentir verdadeiramente.

4.5 *Self* automático – repetição viva e repetição morta

Marion Milner foi uma psicanalista que trouxe muitas contribuições para o campo psicanalítico ao associar arte e psicanálise, assim como colaborou com os estudos acerca dos fenômenos criativos e suas vicissitudes. Segundo Devito (2015), em sua pesquisa de mestrado

dedicada inteiramente à obra de Marion Milner, para esta, a criatividade psíquica é a capacidade de fazer um símbolo. Ela entende o modo de formação simbólica como um meio pelo qual uma subjetividade pode emergir de dentro do campo psíquico ao mesmo tempo em que emergem o mundo externo e o outro como objeto. Assim sendo, enfatiza o símbolo não apenas como significado de determinada experiência, mas também como forma de externalizar tal experiência ou sentimento.

A partir da concepção de Milner (1991) sobre o símbolo e o simbolismo, entendemos o empobrecimento e o vácuo esvaziado de simbólico que atualmente se evidencia em alguns sujeitos, já que o simbólico tem função expressiva e de sentimentos, ao passo que a contemporaneidade encara essas funções como desnecessárias e distantes. A autora indica uma grande necessidade de encontrar maleabilidade no mundo, buscando a experiência de ilusão, para, assim, poder alcançar a capacidade de simbolizar, sendo este o processo contrário ao que se vê acontecer cultural e socialmente.

Milner (1934 *apud* Devito, 2015) conceituou o termo *self* automático em relação àquele que se ocupa de eventos do passado, que trazem emoções à consciência, sem que aparentasse haver conexão com a vida adulta. O *self* automático é caracterizado por um fluxo de consciência não adulterado, em que o indivíduo se envolve intensamente em uma atividade criativa ou significativa. Nesse estado, a pessoa se liberta das distrações e preocupações do cotidiano, permitindo, assim, que surjam sua verdadeira essência e criatividade.

Milner (2010), a partir da concepção de ritmo – termo muito estudado no âmbito da arte, principalmente em pinturas, trazendo a ideia de efeitos combinados, repetidos e ordenados das diferenças e semelhanças nas linhas, formas e cores de seus desenhos –, aponta dois tipos de repetições, quais sejam: a repetição viva, aquela que envolve diversidade e mudança; e a repetição morta, aquela que tem uma rotina desvitalizante, que ocorre caso a diversidade seja negada.

Milner (2010) acredita que a repetição viva é essencial para a mudança e o desenvolvimento pessoal, uma vez que incentiva as pessoas a explorar, aprender e crescer com suas experiências passadas; a repetição morta, por outro lado, perpetua a estagnação e impede o progresso na vida. A autora assevera:

Agora, porém, parecia profundamente importante, uma questão de vida ou morte criativa; pois se a repetição não fosse vitalizada pelo casamento contínuo com a variedade, ela se tornaria completamente morta, como meus desenhos da natureza, que eram pura cópia, e se a variedade não fosse controlada e tornada coerente pela repetição, ela se tornaria um caos, como no livre desenhos que eram meros rabiscos (Milner, 2010, p. 113, tradução nossa).

Decerto que Milner (2010) utiliza todos esses termos em relação à sua arte e criatividade, porém, ao estudarmos os reflexos da sociedade pós-moderna na capacidade de simbolização de um sujeito, é possível verificar a repetição morta como um fenômeno que também possa estar sendo vivenciado por sujeitos em suas rotinas diárias. Assim, entendendo que a repetição morta se enquadra em uma estagnação, que desvitaliza o sujeito e que impede a existência de uma diversidade, é possível caminhar no sentido de uma linha de raciocínio que aproxima o contexto de Milner aos relatos de pacientes precários na vivência simbólica, já que o que se percebe é justamente uma rotina repetitiva em seu estado apático. A autora complementa:

Pois além do profundo impulso à repetição rítmica inerente ao nosso ser, existiram, para todos nós, ritmos e regras externas impostas pela autoridade e pelo relógio, pelos sinos que tocam na escola e pelos trens diários a serem pegos. Assim, a repetição poderia tornar-se associada não às fontes mais profundas dos nossos próprios processos vitais, uma forma viva de coerência e controle interiores, mas a algo estranho imposto de cima, cuja submissão poderia parecer envolver a perda de toda a vida espontânea (Milner, 2010, p. 11, tradução nossa)

Neste trecho supratranscrito, Milner (2010) realiza uma leitura dos motivos para não ocorrer o ligamento da repetição com a variedade, passando de uma repetição viva para uma repetição morta. A seu ver, isso pode se dar pelo fato de existirem outros fatores que poderiam desequilibrar essa sintonia, os quais atuam de maneira externa, já que advêm da sociedade e podem, com efeito, minar – acredito eu, a depender da intensidade e da frequência –, a vida espontânea do sujeito. Milner (2010) menciona exemplos de ritmos e regras externas que podem facilitar o movimento de cópia, e diante de todo o estudo desenvolvido até agora sobre a relação do esvaziamento simbólico com uma vida social empobrecida e rígida, enxergando uma sociedade pós-moderna da hiperestimulação, da produção, assim como a espera de formas de ser semelhantes e pouco autênticas, fica evidente a falta de vitalidade exposta por Milner. Consoante o excerto acima, é possível entender que esse funcionamento social pode estar envolvendo, também pela via da submissão, o que a autora pontuou como perda da vida espontânea, justamente por conta de uma coerção externa, ambiental.

Acredito que o sujeito, atualmente, por diversas vezes, é obrigado a recorrer a essa forma operatória que faz referência à normopatía, em decorrência de exigências externas que causam um aparente esgotamento do sujeito, em razão da realização de tarefas automatizadas e repetitivas, as quais lhe minam a energia pulsional para outros destinos que não aqueles impostos pelo ambiente que o cerca.

Na clínica, tive um paciente, que já estava mais avançado no processo de análise, e por

conta disso já tinha maior facilidade em identificar seus sentimentos e dar nome aos seus afetos. Porém, em determinada fase, me diz que sentia que havia perdido o encanto pela vida, que estava tudo precisando necessariamente ser sistemático para dar certo, e as prioridades sobrepujam seus desejos. Entendo que esse paciente já tem maior alcance simbólico, porém é inevitável que sejamos o tempo todo colocados a prova dessa cultura excessiva, que exige excelência e aceleração, e a todo tempo estamos fadados a empobrecer psiquicamente com essas demandas atuais. Não há tempo para tanto, e o que fica em escanteio acaba sendo a criatividade, o descanso e o encanto na vida.

Embora as situações profissionais sejam as mais comuns na exigência desse pensamento operatório, repetitivo e automático, as imposições da vida social também acompanham essa demanda, fazendo com que o sujeito não encontre, em qualquer dos seus espaços de vida, a possibilidade de elaborar seus sentimentos, pois por onde quer que caminhe, depara-se com obstáculos para seu desenvolvimento pessoal.

Milner (1991 *apud* Devito, 2015) possuía um autor como importante referência para sua obra, o professor de arte-educação Anton Ehrenzweig. Como professor de arte, Ehrenzweig tinha suas próprias concepções sobre bloqueios criativos, e, a seu ver, a rigidez do ego é o que impede a fluidez das imagens mentais. Novamente, entendendo as concepções de bloqueio criativo no campo da arte – a fim de compreendermos os bloqueios criativos no campo relacional e de experiência pessoal –, podemos encontrar algumas respostas para compreender a razão pela qual o simbólico pode estar atualmente se empobrecendo com tanto afinco. Se aproximarmos a ideia de uma rigidez egoica, que pode estar sendo reforçada por uma rigidez social e cultural, tal como visto na sociedade da era do vazio, encaramos a possibilidade de um bloqueio simbólico, assim como o bloqueio criativo mencionado pelo professor Ehrenzweig.

Milner (1991) pontua que dois problemas podem se formar a partir de configurações em que não há espaço para expressões de todos os tipos – como por exemplo, a expressão não verbal, já as palavras são utilizadas como valor absoluto –. A primeira implicação mencionada por Milner (1991) seria tomar o símbolo pela realidade, apreendê-la de forma totalmente subjetiva; a segunda implicação corre na via oposta, na qual o símbolo é totalmente negado, o que leva a uma conduta de total objetividade diante da vida e do outro, de modo a empobrecer a vida interior. Essas concepções de Milner (1991) se aproximam das patologias da dialética levantadas por Ogden (2017).

Sob essa perspectiva, Milner (1991) tece uma crítica ao atual modelo de ensino, o que nos aproxima novamente da vida social e cultural como sendo um aspecto do *self*. A autora atribui ao método educacional a tendência de silenciar as dúvidas infantis, que não fornece o

suporte necessário para que cada um realize suas descobertas e aprenda por meio da experiência. Entendo que isso ocorra para além da vivência educacional infantil, estendendo-se também para alguns ambientes de trabalho, como por exemplo, o do supracitado paciente de Ab'Saber (2016), que não podia expressar seus incômodos e movimentos de vida autônoma sem que fosse duramente criticado por isso.

Em sua clínica, Milner (1991) notou pacientes que sofrem de inibição da capacidade de produzir ideais, ao apontar que esses pacientes – tal como os sujeitos estudados nessa pesquisa – eram sujeitos com uma noção idealizada de como suas produções deveriam ser. Segundo a autora, as leis do raciocínio – como em alguns casos vistos anteriormente, em que o paciente apontava para o racional como única forma de pensar/agir – operam bem quando há a necessidade de administrar o mundo inanimado, de separar aquilo que vemos daquilo que somos. Entendo que isso faz parte da existência inclusive de um falso *self* saudável que, em algum nível e em determinados contextos, funciona bem e até se faz necessário para construção social.

No entanto, Milner (1991) enfatiza que o pensamento racional não funciona tão bem quando precisa administrar o mundo interno, seja o nosso ou até mesmo o de outras pessoas, como no caso do analista. Para alguns sujeitos, todo pensamento que não contempla a coisa que é e aquilo que ela não é, é um pensamento irracional. Contudo, toda área de expressão simbólica é, de fato, irracional, uma vez que o símbolo representa tanto a si mesmo como a outra coisa.

No caso de pacientes que não conseguem simbolizar devido a uma grande rigidez da racionalidade, a qual, muitas vezes, é reforçada pelo ambiente social, a função simbólica fica empobrecida; logo, seu mundo interno, também. Ou seja, essa hipersemelhança que temos visto entre as pessoas nada mais é do que reflexo de um esvaziamento do mundo interno.

Milner (1991, p. 230) menciona um paciente que repetia: “Ou uma coisa é, ou não é, precisa ser isto ou aquilo”. Esse paciente insistia que o significado literal de qualquer objeto ou atividade era o único possível. Tal tipo de sujeito apresenta um discurso superficial, concreto e sem valor libidinal, vinculado diretamente à materialidade dos acontecimentos. O que pude notar no atendimento de sujeitos como esse descrito foi a dificuldade de discursar sobre suas emoções, que apareciam desvinculadas de qualquer representatividade, passando a ser aplicadas em um discurso vazio, superficial e pobre, que apenas ocupa espaço no tempo, concordando com uma vida em que os vínculos correspondem a tal estado superficial, sem afeto.

A capacidade simbólica de um sujeito, quando se encontra comprometida neste nível, acarreta à sua vida dificuldades na condução de seu ambiente social, pois esses sujeitos ficam

presos a quem se deve ser, já que ou se é ou não se é, sem que haja um meio termo. A autora sugere que é necessário ao ser humano viver em um contexto que seja seguro confundir o eu com o não eu (de forma a brincar e não dissociada); e assim como estudamos anteriormente, os mecanismos socioculturais que envolvem o excesso de produtividade e operacionalidade, assim como relacionamento passageiros e desvinculados, podem não propiciar aos sujeitos essa abertura de sair um pouco da racionalidade e experimentar a vivência daquilo que é isso, mas, quem sabe, também possa ser aquilo.

Ilustração: “O Estrangeiro”, de Albert Camus

No intuito de ilustrar a situação de um sujeito inserido em uma sociedade tal como a abordada nesta pesquisa, ou seja, aquele que reage a ela empobrecendo e esvaziando sua função simbólica, recorro à obra “O Estrangeiro”, de autoria de Albert Camus (2023).

Publicada em 1942, a história é narrada pelo personagem principal, Meursault, um jovem argelino que aparenta ser um sujeito apático e indiferente em relação às convenções sociais e emoções humanas. A trama se desenrola quando Meursault assassina, aparentemente, sem qualquer motivo, um árabe na praia, e, posteriormente, é julgado e condenado à pena de morte. O livro explora as ramificações desse crime.

Minha atenção se volta ao início da narrativa, em que podemos ver um sujeito com um vazio existencial e uma precariedade simbólica; contudo, não tenho intenção aqui de analisar os acontecimentos que entrelaçam a história, já que muitos temas poderiam ser abordados a partir do que Camus explora, como por exemplo, a alienação, a falta de sentido da vida, a solidão humana, a morte, dentre outros.

Meursault, ao se consolidar como "o estrangeiro", representa a marginalidade e a incompreensão diante de uma sociedade vazia: “Me ocorreu que de alguma forma eu tinha passado outro domingo, que Mamãe agora estava enterrada, e amanhã eu voltaria a trabalhar como de costume. Realmente, nada na minha vida havia mudado” (Camus, 2023, p. 33).

O começo da narrativa apresenta a forma como Meursault vivia sua vida, e há pouco a se dizer sobre tal aspecto. O personagem tinha uma vida bastante pacata, repetitiva e sem intenções ou reconhecimentos, arriscar-me-ia até a afirmar que sua vida era sem emoções e sem qualquer contato com sentimentos. Ele trabalhava em um escritório como um simples funcionário, não parecia se importar muito com seu emprego ou carreira; possuía uma rotina de trabalho parecida com sua vida como um todo, isto é, rotineira e monótona, sem expectativas ou ambições.

Meursault descobre que sua mãe havia morrido quando ele recebe esta notícia por meio de um telegrama. Entretanto, não expressa grande emoção, apenas se preocupa em resolver as questões práticas e burocráticas do funeral. Ele vai até o asilo em que sua mãe vivia apenas para cumprir o protocolo, sem mostrar grandes sinais de tristeza ou de luto, mas sim um certo estranhamento ao perceber a forma de viver daqueles que a cercavam.

Neste sentido, sua aparente indiferença e falta de emoção diante da morte evidenciam sua alienação em relação à sua subjetividade. Durante a trama, podemos notar que a falta de simbolização e afetividade sobre o mundo também se refere ao ambiente que o entorna, com o qual não se identifica, já que não se sente bem no trabalho, com amigos, com nada que contextualize sua vida cultural – e ao mesmo tempo, de fato, não há nada com que se identificar ou algo que lhe cause grandes efeitos. Em suma, o ambiente opressivo, repetitivo e monótono que cerca o personagem Meursault em "O Estrangeiro" reforça ainda mais seu vazio simbólico e sua desconexão com o mundo ao seu redor, ao criar uma atmosfera de alienação e de indiferença que permeia toda a narrativa: “Através da parede, veio-me um pequeno som de chiado, e imaginei que ele estivesse chorando. Por alguma razão, não sei qual, comecei a pensar em minha mãe. Mas eu tive que acordar cedo no dia seguinte, então, como eu não estava com fome, eu fiquei sem jantar e fui direito para a cama” (Camus, 2023, p. 44).

Neste excerto supratranscrito, podemos verificar o empobrecimento simbólico que afeta o personagem. Ele não parece ser um sujeito com uma ausência de empatia ou compreensão, mas um sujeito conformado que, embora tenha percebido um despertar de algo pessoal por meio do choro de outro alguém, assume que não vale a pena, já que, afinal, tinha que acordar cedo no dia seguinte para cumprir suas obrigações, obrigações estas repetitivas e sem sentido. Sua rotina do dia seguinte, envolvida em obrigações, sobrepõem seus sentimentos, que em qualquer oportunidade de serem vividos, são silenciados em detrimentos de uma rotina ou pensamento hiper racionalizado.

Ele me perguntou se uma “mudança de vida”, como ele chamava, não me atraía, e eu respondi que nunca se muda o modo de vida; uma vida tão boa, quanto outra, e minha atual me serviu muito bem. Voltei ao meu trabalho. Eu preferia não o irritar, mas não via razão para “mudar minha vida”. Em geral, não era desagradável. Como estudante, tive muita ambição do tipo que ele queria dizer. Mas, quando tive que abandonar meus estudos, logo percebi que tudo aquilo era bem fútil (Camus, 2023, p. 44).

Com esse trecho, volto a pensar no sujeito focalizado na presente pesquisa, ou seja, aquele empobrecido simbolicamente e conformado por uma sociedade que reforça esse estado. A confirmação de um falso *self* cultural – o qual esconde sua personalidade e se encaixa perfeitamente à sociedade – permite-lhe viver uma vida que “serve”. Fiquei pensando nesse

termo, “servir”, o qual me traz a ideia de uma vida que “dá para o gasto”, que não traz grandes emoções, mas sim o sossego de estar bem encaixado e respondendo ao que se espera. Neste ambiente social do personagem Meursault, notamos colegas e amores falsos, bem como chefes fingidos e um grande apego, em excesso, à normalidade, fazendo com que alguém que poderia provar de desejos, ambições e um mundo simbolizado, torne-se alguém conformado, com uma vida que “serve”.

A trama narrativa corre sem muito fervor; acredito que justamente para o leitor entender como o personagem se sente e reage em sua própria vida. Meursault faz um favor a um amigo que o coloca em um lugar importante em sua vida e, paralelamente a isto, o personagem se relaciona com uma moça que gosta muito dele. Contudo, nada disso parece ser realmente a vida com a qual Meursault se identifica, então, continua sendo uma pessoa conformada, ainda que, em termos afetivos, estivesse se relacionando com amigos e com a namorada.

Quando convidado por esse amigo para ir à praia, presencia um conflito entre este e um desconhecido; inesperadamente, Meursault atira no homem, matando-o. Em seguida, vai preso. Não sabe por que cometeu tal ato, mas o fez. E já adianta aqui ao leitor que continuará sem saber, ainda que o livro se encerre. Em determinado momento, o advogado que acompanha seu caso lhe faz uma visita em sua cela, com a intenção de trabalhar sua defesa. E obviamente, encontra com um sujeito desafetado. Pergunta então a Meursault acerca de sua relação com a morte de sua mãe e se ele sentia algum pesar por toda aquela situação, fator que seria importante para o caso, no intuito de compreender a “humanidade” do acusado, creio eu. Ao que Meursault responde: “nos últimos anos, perdi o hábito de perceber meus sentimentos e mal sabia o que responder. Eu poderia sinceramente dizer que gostava muito de mamãe – mas na verdade isso não significa muito” (Camus, 2023, p. 67).

O que me chama atenção neste enredo é que Meursault não sente tanta diferença em sua vida ao ser preso, o que evidencia que seu contexto anterior já se parecia muito com uma prisão, ou seja, ele já estava vivendo em uma espécie de prisão interior antes mesmo de ser preso física e legalmente. Conformado às exigências culturais, sem que reconhecesse sua individualidade, acostumou-se. E, posteriormente, acostumou-se também com a prisão; logo, a prisão física apenas reflete o estado de aprisionamento no qual ele já se encontrava, confirmando que para ele a liberdade verdadeira não é uma questão de estar dentro ou fora das grades, o que aponta para uma hiperadaptação social. Em diversos momentos da narrativa, notamos o personagem respondendo de forma calculada em suas interações e tomadas de decisões, isto é, sabendo ser aquilo que a pessoa ou a situação espera dele, usando do falso *self* como uma moeda de troca, entregando aos outros o que esperam dele, em troca de ser aceito e, assim, evitar desgastes

maiores.

Albert Camus nos possibilita durante o percurso imaginativo que uma boa leitura é capaz de proporcionar, sentir o vazio que existe no personagem principal, a falta de sentido das experiências e a vida automatizada que ele leva. Penso que em alguns leitores, possivelmente, sentirão algum nível de incomodo e tristeza ao se depararem com Meursault. Outros, talvez, possam se identificar com essa mesma vida, e quem sabe se incomodar com o reconhecimento de tamanha ausência de simbolização. Outros sujeitos, talvez nem venham a identificar essas questões aqui levantadas. O próximo item se volta a esses últimos dois sujeitos, que ou se identificam com uma vida automatizada e esvaziada, ou nem notam seus sofrimentos voltados a hiper adaptação. Como resgatar essa potência simbólica, no trabalho analítico?

5 RESGATE DO POTENCIAL SIMBÓLICO

Enquanto analiso o esvaziamento da função simbólica correlacionado a uma cultura coerciva, acredito ser necessário me ater ao resgate dessa função, levando em consideração que este tema foi despertado justamente no trabalho clínico, por meio da narrativa de alguns pacientes.

No decorrer dessa pesquisa, com o auxílio de Winnicott e de outros psicanalistas correlatos ao seu pensamento e ao contemporâneo, debati a função simbólica em seu sentido empobrecido, esvaziado e falseado – e não em seu sentido inexistente ou incapaz. Decorrente disso fica a questão: frente a pacientes que apresentam um falso *self*/falso *self* cultural, os quais estão engessados nessa cultura dominante que desvaloriza a subjetividade, como resgatar ou reconstruir a função simbólica por meio do trabalho feito na clínica psicanalítica?

Partiremos de um ponto fundamental na psicanálise contextualizada por Winnicott, qual seja: o brincar!

Para o psicanalista (Winnicott, 1971/1975), a importância do brincar na vida da criança é crucial, além também da continuidade desse brincar na vida adulta, vivenciando a cultura. A função do brincar se estabelece como uma forma expressiva não verbal, a qual tem potencial de permitir à criança uma via ou até mesmo uma fonte para, de forma segura e sem retaliação, expressar sua agressividade, bem como seus medos, afetos, desejos e fantasias. Trata-se de uma forma saudável de a criança integrar elementos internos bons e ruins, aprendendo a empregar a criatividade como elaboração. Segundo Winnicott (1971/1975), o ato de brincar se situa entre a realidade interna e externa, ou seja, em uma área intermediária. Tosta (2023, p. 27) complementa este raciocínio: “Afinal, podemos ser criativos mesmo quando construímos algo a partir do que já estava no mundo. Ser criativo é ver o mundo de um modo pessoal, que resulta num quase recriar o mundo que se apresenta para nós”.

Destaco aqui a importância do brincar na perspectiva da comunicação, na capacidade de formação de símbolos e do seu expandir na vida adulta, por meio do campo cultural. Essa experiência cultural, para o adulto, é uma continuidade do brincar da criança. Segundo Winnicott (1989/2005), em nossa vida cultural, aceitamos a loucura assim como aceitamos a loucura do bebê que “alega” que suas experiências são criações.

O brincar é uma atividade universal, podendo proporcionar aos adultos liberdade de não se preocupar com o sucesso, já que essa atividade não necessariamente precisa ser julgada de forma externa. Dado que o brincar existe na área transicional, pode oferecer ao adulto a possibilidade de recriar sua realidade sem abrir mão dela.

Neste caso, Winnicott (1989/2005) dá a entender que a vida cultural proporciona formas de viver na terceira área, em que não estamos falando nem de mundo externo, nem de mundo interno, mas sim dos dois ao mesmo tempo. Levando em consideração que a simbolização na vida adulta se realiza em uma vivência cultural genuína e potencializadora, cabe ao terapeuta de pacientes muito imersos na cultura coerciva que abordamos anteriormente, oferecer uma nova perspectiva ao paciente, que pode, aos poucos, começar a viver a cultura de outra forma, com elementos da arte, do brincar, da criatividade e do novo, de modo que estes despertem a singularidade do sujeito.

Segundo Passoni e Tosta (2021), a capacidade do terapeuta de ter empatia cria um lugar de confiança, o que favorece a transformação e a elaboração. Assim, é partindo desse lugar de confiança em que o analista dispõe de seu tempo e de seu espaço terapêutico para não apenas o outro poder sentir, mas sentir junto a ele, que o novo pode surgir, com novos caminhos, símbolos e o descongelamento de uma rigidez, tornando viáveis novas significações.

É possível, por meio do trabalho terapêutico, auxiliar o paciente a expandir sua visão de mundo e a encontrar novas formas de viver e de se relacionar com a cultura. A psicoterapia pode lhe promover a criatividade, a autonomia e a capacidade de simbolizar, auxiliando-o a transcender as limitações impostas pela cultura coerciva. É provável que o analista, aos poucos, respeitando sempre o tempo do paciente, consiga usar o *setting* terapêutico como um “lugar” de reconstrução ou até mesmo de construção do espaço potencial, que é primeiramente vivenciado ali no *setting* terapêutico e na relação transferencial para, posteriormente, fazer parte das experiências do paciente também fora do ambiente terapêutico.

Winnicott (1989/2011) salienta que existem trabalhos que podem trazer sufoco à vida criativa dos sujeitos, mas o autor reconhece que, muitas vezes, esses trabalhos não podem ser abandonados. Neste sentido, sugere uma alternativa para que esses sujeitos não sejam engolidos por esse canal externo que empobrece seu estado de ser; ele recomenda a utilização do tempo livre para encontrar espaços que alimentem a imaginação e a criatividade, principalmente no que se refere a rotinas entediantes.

Creio que, na vida cultural contemporânea, o sujeito possa enrijecer sua autenticidade tanto em ambientes de trabalho, como também em espaços de prazer, já que é notável que, mesmo em locais prazerosos, de lazer, notam-se regras sociais e morais tomando conta da espontaneidade e da criatividade de sujeitos que poderiam ser vistos como normóticos, o que pode estar se configurando como um grande aliado para o seu empobrecimento simbólico.

Ao voltarmos o olhar para a situação clínica, veremos que ela se caracteriza pelo cuidado que estabelece as condições necessárias ao acontecer humano. Esses são fatos

que me levam a afirmar que a clínica é essencialmente ética e a ética é clínica! Nessa perspectiva, cai por terra toda concepção que busca definir a situação clínica a partir de procedimentos técnicos. A técnica, assim compreendida, joga o paciente em direção ao conceituável, roubando-lhe o indizível e os mistérios de seu ser. Este é o homem-coisa e não mais ser, não mais presença. O encontro do cuidado ético que permite o surgir de si mesmo é reconhecido como uma experiência de qualidade estética: é uma experiência de encanto, de júbilo, de sagrado. A ética desvela-se como beleza, como verdade, como dignidade, como *presença de si e do outro* (Safra, 2022, p. 27, grifos do autor).

Refletindo a partir desse excerto de Safra, o analista deve tomar cuidado para não reproduzir exatamente o mesmo comportamento que o contexto da sociedade – tal como visto anteriormente – induz em relação a alguns sujeitos. Logo, o analista precisa se atentar a não empregar a técnica acima da individualidade de cada um que aparece em sua clínica, porque se isso se sobrepuser à ética, à escuta e à presença viva do analista, pode roubar do sujeito o que lhe sobrou de individualidade, bem como o direito de seus segredos e mistérios, como ressalta Safra (2022). O cuidado que o autor aponta é o de não tornar o sujeito um homem-coisa, que seria esse sujeito esvaziado, sem autonomia e simbolização.

Safra (2022) realiza um importante apontamento sobre a prática dos analistas que também estão imersos nesta hiper-realidade, nesta sociedade que induz os sujeitos a usarem uma máscara que os esvazia de seu estado de ser. Segundo o autor, nossa prática está adoecida e precisa ser reconhecida frente aos novos desafios com os quais nos deparamos na clínica, é preciso rever o percurso psicanalítico, o que significa estarmos posicionados com base no modo de ser de cada sujeito.

Para Safra (2022), o simbolizar não só é importante para que os significados se coloquem, mas também para que possa trazer transformações para o indivíduo em relação a seus sentimentos e vivências na vida, sejam estas boas, ruins, sejam internas, externas. É precisamente aí que o trabalho clínico mais se faz necessário atualmente, e por essa razão, Safra entende que o psicanalista contemporâneo precisa ter essa compreensão bem estabelecida em sua clínica, antes mesmo de pensar em formas de alcançar o inconsciente de um sujeito. Em suas palavras:

É muito frequente, na atualidade, o aparecimento de pessoas que perderam ou jamais encontraram a experiência pessoal. Com elas o fundamental será, na situação clínica, poder encontrar o reconhecimento do que lhes é singular. A criatividade originária jamais se perde, o que ocorre é que, às vezes, ela se encontra em um registro que nos é surpreendente (Safra, 2022, p. 73).

Com base no raciocínio de Safra (2022), voltamo-nos para dois pontos importantes, quais sejam: o primeiro é o entendimento de que nos depararemos na clínica com aqueles que nunca tiveram experiência pessoal, vastamente estudada por Winnicott em sua obra, mas

também nos depararemos com aqueles que, por algum motivo, a perderam, como por exemplo, em razão do ambiente social contemporâneo, tal como abordamos nessa pesquisa. Sob esse pensamento, é possível observar que alguns sujeitos podem empobrecer frente a determinados ambientes e, muitas vezes, até mesmo perder sua identidade em decorrência disso, no intuito de se adaptarem, como vimos no tópico sobre falso *self* como moeda de troca; o segundo ponto seria o impacto que o trabalho analítico pode ter em pacientes assim, já que, nestes casos, o trabalho clínico do psicanalista seria o de encontrar, juntamente com o paciente, aquilo que lhe é particular de seu ser, aquilo que lhe forma verdadeiramente, a fim de que então disponha de ferramentas suficientes para poder simbolizar, de forma criativa e viva, as suas experiências.

É importante também nos atermos à frustração do analista ao atender sujeitos normóticos, pois, em muitos casos, sua forma de responder ao engessamento sociocultural pode se repetir no *setting* terapêutico. Isso faz com que pareça impossível a análise se fazer presente, já que muito do que o paciente traz em sessão tem um teor banalizado, dando a impressão de vazio, uma vez que os afetos dificilmente são expressos, não havendo, portanto, espaço para simbolizações e associações, mesmo que partam do analista. Tal resgate não é simples, interpretativo e, muito menos, apressado. É preciso usar da ética do ser humano como base para o trabalho, tal como Safra apresentou. E, assim, focando no tempo do paciente, oferecer a ele, como um ego auxiliar, elementos que lhe despertem sua individualidade.

Seguirei aqui com um caso apresentado por Safra (2021), em seu livro intitulado “A face estética do *self*”:

Um adolescente de 16 anos foi trazido pelos pais para análise, pois parecia apático e sem se interessar por nenhuma atividade, muito menos as escolares. Chegou ao consultório apresentando-se de maneira simpática e cooperadora. Disse que não tinha vontade de fazer nada, passava os dias em seu quarto, muitas vezes sentindo-se entediado. Ia à escola, mas não se concentrava e nem se interessava pelo que era exposto em aula. Tinha alguns amigos, embora saísse pouco com eles. Em meu consultório havia muitos objetos nas paredes: quadros, bonecos, objetos de diferentes culturas etc. O paciente, em sua primeira sessão, ficou quieto, observando os objetos nas paredes.

Depois de algum tempo em silêncio, comentou que achava o consultório “bem transado”. Perguntou de onde vinha um dos bonecos, uma velha camponesa. A história do boneco foi-lhe contada. Ele parecia admirado e bastante interessado no relato. Comentou imaginar que cada um dos objetos deveria ter uma história. Confirmei sua suposição. Perguntou-me se lhe contaria a história dos objetos pelos quais se interessasse. Disse-lhe que sim.

Nas sessões seguintes analista e paciente “passeavam” pelos objetos. Diante do interesse do paciente, relatava-se a história de um deles. No tempo restante da sessão conversava-se sobre as que tinha impressões e associações que o rapaz fazia a respeito do visto e ouvido. O objetivo dessas conversas não era a realização de alguma interpretação sobre o conteúdo de sua fala, mas dar-lhe a possibilidade de encontrar, no diálogo, a oportunidade de evolução de suas impressões e articulações. Aqui e ali, algo bastante relevante de sua história surgia em sua comunicação.

Realizávamos um processo bastante próximo ao jogo de rabiscos de Winnicott, só que por meio dos objetos do consultório do analista. Trafegávamos pelo espaço potencial criado pelo uso que fazíamos dos objetos disponíveis. Percebíamos que tanto era importante que ele se deparasse com aspectos significativos de sua vida, quanto o fato de encontrar em cada objeto uma história que se revelava [...]

Tínhamos, em nosso encontro, o suporte de uma situação em que o consultório, com seus objetos, havia adquirido a função de um espaço transicional, entre analista e analisando, entre o espaço privado e o público, entre os si-mesmos dos participantes e os objetos nas paredes, entre um outro tempo e o tempo presente, entre a casa do analista e a casa do paciente. [...]

Em dado momento, o rapaz diz: "Tudo tem história, e a minha? Você sabia que, em meu quarto, não há nada que seja realmente meu? Acho que nem em minha casa tem coisas assim, são coisas de decoração". Penso que ele fazia uma constatação importantíssima: o tempo e o espaço em que vivia eram estranhos, não havia apropriação criativa de seu mundo, o que o levava a um profundo desenraizamento e à perda de sentido de si e de sua vida, manifestada como tédio.

Na sessão seguinte, satisfeito, disse que tinha plantado uma muda de samambaia e que a tinha colocado em seu quarto e também no mundo. O interessante foi que, aproximadamente um ano e meio depois, ele disse que vinha comentando com seu pai sobre o que estava fazendo em seu quarto e também sobre como era o consultório do analista, e que seu pai manifestou o desejo de visitar o consultório para ver os objetos a que ele se referia. O rapaz achava que seria uma boa ideia o pai fazer essa visita, e ela foi agendada.

O pai do rapaz, ao chegar ao consultório, demonstrou interesse semelhante ao do filho e parecia ansioso por ver alguns dos objetos que o garoto mencionava. Fizemos o mesmo que havia sido feito com seu filho, pois ele também queria saber a história dos objetos.

Depois de certo tempo de visita, o pai do rapaz sentou-se, parecendo deprimido, e disse que havia morado algum tempo na Europa, onde havia frequentado algumas casas que tinham objetos semelhantes.

Na verdade, havia sido hóspede de uma família, cuja casa contava a história das gerações anteriores de seus membros. Ele dizia sentir saudades. Após uma pausa, lançou a pergunta: "Por que será que eu, tendo vivido lá, não trouxe e nem guardei a influência que recebi daquelas pessoas? Meu filho tem razão, nossa casa é impessoal. Essa era uma pergunta que demandava o início da análise daquele senhor, e foi o que ele fez, com outro analista (Safra, 2021 p. 131-134).

Este caso relatado por Safra (2021) lembrou-me de um paciente que atendi durante a pandemia de Covid-19. Nessa época, conseguíamos ver as casas das pessoas, já que as sessões de psicoterapia eram feitas de modo *online*. Esse paciente sempre foi ligado à arte, por isso, durante um dos encontros, questionei acerca de um quadro que havia em seu quarto, já que reconheci o artista da obra. Na hora, o paciente me respondeu que não gostava desse pintor, e que, na verdade, nada ali naquele quarto falava sobre ele (paciente). Isso se estendia a sua vida como um todo. Foi assim que sua análise teve início, afinal, logo ele, um amante de arte, tinha um quadro completamente diferente do qual escolheria para si. Mas ele nunca havia reparado nisso, até então.

É fundamental reconhecer, ao analisar o caso compartilhado por Safra (2021), o quanto o ambiente pode influenciar no esvaziamento do si mesmo do sujeito, o qual passa a não conseguir compreender sua história, sua verdade. O que isso causou no paciente de Safra foi

justamente a perda de interesse na vida, uma apatia, uma falta de simbolização. Porém, o ambiente que o analista pôde oferecer ao paciente foi exatamente o oposto ao que ele estava acostumado, sendo, portanto, de suma importância que o analista não repetisse esse ambiente que empobrece e provoca apenas um superego rígido, mas sim que lhe oferecesse um possível espaço potencial, a fim de que o paciente pudesse se apresentar e se descobrir.

Safra (2021) afirma que, clinicamente, uma imagem criada pelo paciente pode apontar ao analista uma direção sobre sua possibilidade de simbolização, de potencialidade do *self*, e que esse processo irá seguir a depender da forma como o analista abordará esse fenômeno. Caso o analista consiga emoldurar a imagem apresentada pelo paciente, por meio de assinalamentos ou do uso lúdico e metafórico sobre aquela imagem que surgiu na narrativa do paciente, auxiliará gradativamente para que este possa atualizar a forma com que seus aspectos do *self* são vividos. Neste sentido, entendo isso como uma oportunidade de esses pacientes encontrarem o uso do seu verdadeiro *self*, ao passo que abandonam o excessivo uso do falso *self*.

Essa atualização dos aspectos do *self* do paciente, por meio do manejo cuidadoso e presente do analista, é possível no espaço potencial criado no *setting* terapêutico, na intersubjetividade entre analista e paciente. Segundo Safra (2021, p. 129), esse trabalho possibilita ao sujeito recuperar sua capacidade simbólica e criativa, que inicialmente pode ser vista “[...] como a possibilidade de simplesmente estar no mundo e de recuperar ou construir a potencialidade de articular experiências em símbolos de *self*”.

O autor afirma também que a sessão será muito mais um espaço voltado à experiência do que à cognição, o que caminha de modo um pouco contrário à ideia interpretativa da psicanálise, voltando-se para o uso da psicanálise como uma possibilidade de encontro e experiência. Neste caso, não se trata do abandono da interpretação, mas sim de reformulação da interpretação clássica, no sentido de decodificação e passar a ser uma interpretação utilizada para dar espaço ao gesto do paciente, que revela características do seu *self*.

Para tal, é importante que o analista esteja atento à forma como o paciente se articula no espaço, no tempo e também como ele utiliza suas referências imagéticas. Safra (2021) entende que esses gestos guardam entre si uma coerência interna, apresentando um mesmo estilo de ser, uma forma particular de estar na vida e no mundo, que pode refletir sua singularidade; logo, é necessário acolher o estilo de vida do paciente, justamente para não reproduzir novamente a mesmice que a sociedade espera dele, e sim dando espaço para que seu *self* verdadeiro possa falar por ele.

Como psicanalistas, precisamos admitir – mas também reconhecendo nossa própria

humanidade – que se faz necessário um grande cuidado para que no âmbito do *setting* terapêutico não repitamos um ambiente social que evidencie um superego rígido e exigente. É possível que sem nem perceber, apenas pela forma com que guiamos uma pergunta ou damos enfoque a algum detalhe, podemos estar fazendo se manifestar no trabalho analítico menos da singularidade do paciente e mais do que já faz parte de seu sintoma hiperadaptado e exigente. Neste caso, é muito importante a atenção para o detalhe não dito do paciente, para essa coerência interna que caminha para o encontro do verdadeiro *self* daquele indivíduo.

Em relação a esses sujeitos sobreadaptados e normatizados, a psicoterapia deve se iniciar pelo estabelecimento do espaço potencial na situação clínica. Supondo que o paciente não tenha contato com o espaço potencial fora dela, faz-se necessário, no encontro subjetivo entre analista e analisando, que essa vivência possa proporcionar o estabelecimento do referido espaço, a fim de que, gradativamente, o paciente possa viver o espaço potencial também fora das sessões com o analista, e então essa relação possa ser encontrada com objetos culturais.

Safra (2021) assinala que

Sem essa possibilidade que o espaço potencial fornece, o texto, a música, a obra, trazem informações, porém, não relações. Nesse ponto, os textos e as falas de outros homens podem também ser compreendidos não só como comunicações, mas também, parafraseando Bosi, como movimentos do espírito (Safra, 2021, p. 125).

Segundo Tosta (2023), é preciso que a criatividade do analista, juntamente com a do paciente, seja ativada no espaço de experiência compartilhada em sessão, a fim de que então a psicoterapia possa acontecer. O analista deve, portanto, conduzir o trabalho fornecendo condições ao paciente para que este encontre o seu estilo de ser, e assim, a partir da situação transferencial, possa recriar seus objetos de *self*, que segundo Safra (2021), tem a função de presentificar o estilo de ser, os princípios de vida de alguém. Esses objetos podem, no início da vida, ter função transicional, mas na vida adulta caminham para a realidade compartilhada e cultural. Esses objetos de *self* são particulares de cada sujeito, remetendo à sua singularidade, tais como gostos e formas de ser e de viver a vida, mas eles podem se perder quando não encontram um espaço compartilhado e cultural suficiente para que possam ser reconhecidos. Cabe ao trabalho analítico resgatá-los junto ao paciente, a fim de que o *self* verdadeiro desse sujeito possa se fortalecer, tornando menos necessária a ação superegoica rígida e adaptada.

Entretanto, esse processo envolve muita conversa no âmbito das sessões, visto que não é fácil acessar algo do paciente que nem mesmo ele sabe que existe; trata-se de um trabalho minucioso que, muitas vezes, envolve inclusive a apresentação de objetos e formas culturais diversas, até o momento em que algo em questão possa falar a mesma língua do paciente. É

possível que o analista se frustre muito nesse processo, já que muitas vezes encontrará uma narrativa apática e pouco simbólica, desenvolvida pelo paciente juntamente com seu estado esvaziado. Assim, paciência, criatividade e sensibilidade de notar o paciente – ainda que ele não esteja verbalmente dizendo – tornam-se passos necessários para que se dê este processo. O que se pretende encontrar neste caminho é o gesto espontâneo do paciente. Safra (2021) aponta que este tipo de ação não tem nada a ver com a atuação que o sujeito está acostumado a representar, e sim é acontecimento no mundo, reconhecimento, abertura de possibilidades.

Milner (1991) realiza uma provocação ao questionar se, um dia, em nossa cultura mentalizada de modo objetivo, reconheceremos os sintomas como algo a ser usado, tendo estes o seu lugar, ou se vamos continuar insistindo em nos livrarmos deles. Afirma ainda que durante a infância temos liberdade de brincar de faz de conta e de nos permitirmos algumas ilusões. Porém, na vida adulta é difícil encontrar ambientes em que isso seja possível: sonhar e brincar. Não há como não levar essa provocação para o *setting* analítico, o qual precisa ser o oposto desse ambiente que enclausura a espontaneidade, fornecendo ao sujeito, adulto, a possibilidade de voltar a sonhar e a brincar.

Ao reler alguns textos de Winnicott (1958/2021) em que ele trabalha o manejo clínico, notei que este autor, ao analisar pacientes psicóticos, refere à consequência de não atender à necessidade do paciente. Neste caso, ele afirma que as consequências disso não traz a raiva do paciente, e sim a reprodução da falha ambiental, que causou a paralisia do processo de desenvolvimento.

Na presente pesquisa não estou estudando pacientes psicóticos, pelo contrário, os pacientes normóticos é que compõem o objeto de estudo. Porém, a meu ver, creio ser proveitosa essa análise de Winnicott (1958/2021) sobre o manejo, visto que, a depender das interpretações que o analista faz, este pode estar reproduzindo um ambiente rígido ao qual o paciente já se adaptou e já se conformou. Isto pode fazer com que a análise, ao invés de prover ao paciente um espaço seguro para que ele desenvolva seu espaço potencial e, assim, acesse seu verdadeiro *self*, venha somente fortalecer mais ainda seu superego rígido. “Nesse ponto, o trabalho terapêutico na análise vincula-se àquele realizado pelo cuidado com as crianças, pela amizade, pela poesia e pelas atividades culturais em geral” (Winnicott, 1958/2021, p. 485).

Ab’Saber (2016), ao relatar sua experiência como analista do paciente descrito no capítulo anterior, assevera:

Durante o tempo todo do ano que estivemos juntos eu apenas acompanhei este moço pela sua jornada através da busca das qualidades perdidas: a fruição do tempo, a descoberta das narrativas e das experiências humanas, as viagens, a descoberta do espaço vivo, ao encontro de outras culturas, o brincar despreocupado com o filho, a

música, o tempo-espaço psíquico do afeto, a paisagem vista da bicicleta, a preparação de uma nova casa e enfim, a vida em um outro país, "para conhecer a experiências dos outros, principalmente de como as pessoas andam nas ruas, e quem sabe enriquecer, na volta, o nosso (Ab'Saber, 2016, posição 367).

Achei de uma riqueza significativa a expressão “qualidades perdidas” que o analista usou. Acredito que muito dessa noção se relaciona com a perda da função simbólica, já que a qualidade das experiências se evidencia por intermédio da via simbólica do sujeito. Quando o analista descreve que boa parte dessa análise foi resgatar essas “qualidades perdidas”, é possível encontrar um sujeito que, por meio do encontro com o analista, consegue reconstruir seu espaço potencial.

Pelo relato do caso, podemos observar que o trabalho analítico em função do resgate das perdas deu-se por duas vias, quais sejam: a primeira é a do reconhecimento dessas perdas por parte do analisando, já que durante os encontros com o analista, o paciente percebe seu empobrecimento e que gostaria de fazer algo a respeito disso: “[...] eu não quero um lugar assim para mim, quero outra coisa... Quero trabalhar com pessoas legais, pessoas com quem eu possa aprender algo, que tenham qualidade. Eu quero encontrar as qualidades do mundo” (Ab'Saber, 2016, posição 367); já a segunda via se dá pela forma como tanto analista quanto analisando empenhar-se em descobrir o que realmente faz aquele sujeito se sentir vivo e real. Não se trata de interpretar aquele paciente, mas sim de ele se encontrar com seu verdadeiro eu, de modo que o analista possa lhe ajudar a descobrir o que se perdeu neste caminho, essas “qualidades perdidas”, ou seja, seu espaço potencial, sua transicionalidade e seu *self* verdadeiro.

O psicanalista também alerta sobre o risco e a paciência que esse trabalho envolve, pois sair do vazio excitante da cultura do dinheiro pode envolver também o medo de desabar e de se ver desconectado dessa cultura. É fato que uma pequena parte do *self* precisa se voltar ao encaixe cultural, já que o uso de forma moderada do falso *self*, com já visto anteriormente, faz-se necessário para uma boa relação social. O problema se coloca quando essa forma moderada rouba o espaço do verdadeiro *self*, o qual se perde em meio às exigências sociais. Este trabalho pode acarretar no paciente o medo do desabamento de si, e, por essa razão, o processo precisa ser delicado e atento, a fim de não deixar o paciente em estado de total desamparo, pois essas defesas excessivas, além de estarem reforçando esse estado esvaziado, podem estar também protegendo o sujeito. O que acontece, com frequência, é que esses pacientes em questão evitam a psicoterapia justamente por temerem o processo, acreditando que este possa vir a pôr em risco a normalidade do sujeito, abrindo espaço para sintomas e até mesmo loucuras.

O que se faz importante antes de pensar qualquer possibilidade de trabalho analítico é o questionamento acerca do que nós, psicanalistas, encaramos como doença/não doença,

saúde/não saúde. E também a forma com que encararemos isso no consultório.

Sobre o que versa a vida? Podemos curar nosso paciente e nada saber sobre o que lhe permite continuar vivendo. Para nós é de suma importância reconhecer abertamente que a ausência de doença psiconeurótica pode ser saúde, mas não é vida. Os pacientes psicóticos que pairam permanentemente entre viver e o não viver forçam-nos a encarar esse problema, problema que realmente é próprio, não dos psiconeuróticos, mas de todos os seres humanos (Winnicott, 1971/1975, p. 139).

Caso não haja espaço para o pensamento crítico frente ao sofrimento – e sim uma contínua ideia de patologia/não patologia –, a falsa imagem de sujeitos normais pode infringir o trabalho analítico e, neste sentido, obstruir a passagem da matriz do viver criativo. Em grande parte do trabalho com pacientes normóticos, faz-se necessário que exista a intenção contínua de resgate de suas funções simbólicas, bem como de suas capacidades criativas e sua potencialidade de viver. São sujeitos que precisam de um analista mais relacional do que ativo em sua interpretação. Isso porque a análise baseada na relação poderá sugerir ao paciente o uso de recursos, tal como a linguagem, filmes, música... para expressar afetos petrificados, a fim de que então possa resgatar o uso dos símbolos que transformem esse sujeito, trazendo-lhe seu aspecto humano.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

À luz de todas as discussões apresentadas ao longo deste estudo sobre o esvaziamento da função simbólica por uma via sociocultural coerciva, torna-se essencial agora considerar suas implicações finais. Nos capítulos, inicialmente, foi investigada a constituição da função simbólica, fundamentada na teoria do amadurecimento proposta por Winnicott, que se seguiu de um capítulo voltado ao processo dialético saudável e também àqueles que tiveram um fracasso nesse processo, o que está intimamente vinculado à função simbólica e a seu possível empobrecimento. Em seguida, foi contextualizada a cultura contemporânea em questão, bem como foi delineado o conceito de conformidade cultural. Adicionalmente, foi examinado o funcionamento psíquico direcionado a essa conformidade, com a noção de sujeito normóticos, incluindo também o papel do *self* cultural e a dinâmica da moeda de troca. Por fim, foram apresentados os caminhos para que o terapeuta psicanalítico possa adequadamente identificar esses processos psíquicos no âmbito do *setting* terapêutico, no intuito de trabalhar a possibilidade de resgate dessa função que se encontra silenciada. Neste instante, é momento de refletir sobre as conclusões derivadas dessas análises.

As descobertas apresentadas neste trabalho são significativas para o campo da psicanálise contemporânea pois se faz necessário atualizar o espaço psicanalítico clínico no que concerne aos novos sofrimentos que vão se atualizando conforme mudam a cultura e as formas de se relacionar com o mundo. O analista, atualmente, recebe em seu consultório pacientes com questões específicas acerca de sua individualidade, instando os psicanalistas a reverem seus pressupostos teóricos, assim como a técnica e o manejo.

Tradicionalmente, por meio de uma psicanálise mais clássica, buscamos no trabalho clínico encontros com o desejo recalcado na narrativa do paciente. Porém, atualmente, há um tipo de paciente que se alheia a essa demanda, já que está desconectado de si, desorientado, o que causa um certo impasse analítico, impossibilitando até mesmo que se fale de desejos recalcados, quando o que se observa é precisamente a ausência da capacidade de dar sentido às próprias experiências. Tal sujeito desafia o fazer clínico, uma vez que sua narrativa fática induz à direção de um contexto sociocultural em que o simbólico desvaloriza-se, torna-se inútil, se empobrece.

Possivelmente, o erro que a psicanálise pode estar repetindo atualmente é o de isolar o homem do mundo em que vive, buscando entender sua subjetividade e individualidade sem considerar que suas manifestações psíquicas sempre estarão correlacionadas ao meio em que se encontra, podendo estar sendo evidenciadas também pela inserção nesse meio – e não apenas

por questões particulares de seu ser. É claro que para o indivíduo, de fato, fazer parte do mundo deve se implicar com ele de forma singular, mas não isolada. O meio altera o homem e vice-versa, isto é, as transformações socioculturais e seus efeitos psíquicos despertam novos modos de subjetividades, bem como novas formas de sofrimento. O que este estudo permitiu foi que pudéssemos entender que esses pacientes normóticos se esvaziam como uma defesa, a fim de suportarem as ameaças que podem estar sendo vividas por esse externo exigente e tirânico; porém, como consequência dessa normopatia, os sujeitos encontram-se empobrecidos, conformados, concretos e vazios.

Foi possível compreender também que a nossa cultura contemporânea expressa algo que não mais reflete a humanidade do sujeito. Existe, em certa medida, uma complexidade em manifestar e projetar no mundo a criatividade individual de cada um, bem como em criar e recriar as experiências e vicissitudes. Em nosso tempo, há um certo desenraizamento da criatividade em detrimento da operacionalidade, a qual não se apresenta como uma atividade construtiva, capaz de manifestar subjetividades, e sim como parte de um campo social acelerado pelos atuais meios de comunicação. Tendo em vista que o *self* acontece no mundo, torna-se evidente que essa cultura contemporânea que abordamos no decorrer do trabalho pode, com efeito, contribuir para o surgimento de perdas significativas no relacionamento do *self* verdadeiro com o mundo.

Safra (2022, p. 25) assinala que “A visibilidade é necessária ao ser humano, porém de modo que não se percam o mistério, o segredo, o ser, por um olhar aprisionado e onisciente. Ser encontrado, mas não ser devorado”. Este trecho abrange muito bem o estado de alguns pacientes nessa cultura aprisionante: são devorados, perdem seu estado de espírito, sua singularidade, sua capacidade para simbolizar; ou seja, são engolidos pelo excesso e se perdem de si, desconhecendo-se e se empobrecendo em seu sentido mais pleno de ser.

É importante destacar que o próprio sofrimento derivado do esvaziamento simbólico pode ser impedido de existir, por isso, muitas vezes, o sujeito parece estar bem, porque o próprio sofrimento se cala, silencia-se. A falta de tempo e de espaço, típica dessa cultura do excesso, também se volta ao sofrimento. Não há tempo para pensar em sofrer, e nem lugar para tal, já que há famílias que se utilizam das seguintes narrativas: “aqui não é lugar para chorar”, “você é muito sensível”, “engole o choro”, de maneira a esmagar a condição humana. Neste sentido, existir se torna um processo de automatização, em que não há reconhecimento da condição humana, pois não há cultura que abriga sentimentos; logo, eles deixam de encontrar espaço para serem reconhecidos, vividos e elaborados.

Os mecanismos socioculturais que despertam a necessidade de afirmação e

produtividade excessivas apontam para um custo, qual seja: a alienação de si. O que podemos observar é que a troca necessária para se sentir parte desta cultura do excesso, da aceleração, cobra um preço alto para a subjetividade. A moeda de troca para o indivíduo ser aceito é, muitas vezes, o próprio si mesmo, o próprio desejo, a criatividade e a autenticidade.

Em suma, o simbolismo, vinculado a essa sociedade normatizante, não encontra espaço para manifestar-se. Assim, a terceira área de experiência passa a ser inutilizada pelo sujeito, que vive apenas para fora, e não de forma transicional.

É possível a uma pessoa esquizoide ou esquizofrênica levar uma vida satisfatória e mesmo realizar um trabalho de valor excepcional. Pode ser doente, do ponto de vista psiquiátrico, devido a um sentido debilitado de realidade. Como a equilibrar isso, pode-se afirmar que existem pessoas tão firmemente ancoradas na realidade objetivamente percebida que estão doentes no sentido oposto, dada a sua perda do contacto com o mundo subjetivo e com a abordagem criativa dos fatos (Winnicott, 1971/1975, p. 97).

Como Winnicott (1971/1975) bem alertou, durante todo seu percurso na psicanálise, podemos até entender que a ausência de uma psicose é sinônimo de saúde, mas precisamos reconhecer que isso não significa vida. Podemos compreender, por meio deste estudo, que esses pacientes normóticos estão, dentro de um panorama de saúde, se observados pelo olhar médico ou social, mas o sofrimento de não poderem simbolizar sua própria vida e de não vivenciarem criativamente não pode ser um aspecto ignorado apenas porque tais sujeitos não apresentam patologias estruturais. Maior do que o medo de morrer deve ser o de não viver plenamente, de serem sujeitos que apresentam um empobrecimento psíquico, um esvaziamento da simbolização, já que não estão a viver – e sim a sobreviver.

Ao abordar o atendimento de pacientes normóticos, conformados e empobrecidos simbolicamente, este trabalho trouxe como maior desafio a reflexão – não necessariamente respondida – sobre o psicanalista, no âmbito do *setting* terapêutico, não cair na armadilha de reproduzir em atendimento esta demanda cultural, ou seja, de não reforçar no paciente esse superego correspondente, operante. Uma vez que a dinâmica cultural impõe um estado alheio à própria capacidade de simbolização, vemos hiperadaptação em referência cega, voltada ao contexto sociocultural que cercam os sujeitos; e, neste sentido, não podemos negar que nós, como psicanalistas – mas também como seres humanos que convivem no mesmo meio –, também estamos inseridos nessa sociedade, em grande parte do tempo. Logo, devemos aceitar que esse tipo de paciente confronta um olhar psicanalítico pré-estabelecido, representando um desafio também àqueles que pretendem dar luz epistemológica à problemática, uma vez que estes terão que reestabelecer novas formas de enxergar o fazer humano frente ao sintoma

contemporâneo que corresponde à ausência de si mesmo. Como atender pacientes que não sabem o que sentem? O que querem? Para onde vão e de onde querem partir? Tais questões não têm a ver com conteúdos inconscientes e recalçados, e sim com a incapacidade desses sujeitos em representar, simbolizar e sentir; têm a ver com a normatização.

Não me esqueço de um fragmento de Ruggero Levy (2022), de seu estudo sobre a simbolização na psicanálise, no qual afirmava que a análise de alguns começará onde a de outros termina. Talvez tenhamos que reconhecer – tanto clínica quanto empiricamente – que se faz importante encontrar mecanismos para identificar esses sintomas e dialogar com eles, a fim de recuperar a potência simbólica, aceitando um processo analítico que terminará onde fomos ensinados que começaria.

Embora este estudo tenha avançado em nossa compreensão acerca do empobrecimento simbólico a partir de uma via cultural coerciva, é importante reconhecermos suas limitações, como por exemplo, a necessidade de comunicação entre as áreas de antropologia, sociologia e psicologia, haja vista que se trata de uma pesquisa que se debruça na intersecção de saberes e nos impactos de um campo em relação ao outro. Sugerimos que estudos futuros explorem de modo mais aprofundado a correlação entre áreas de saber contemporâneas, a fim de atualizarem as formas psicanalíticas de olhar para o sofrimento que pode estar se atualizando em referência ao mundo atual, que muda a todo momento.

É importante destacar também que a cultura pode ser interpretada e experimentada de diversas maneiras, a depender da forma como o indivíduo se relaciona com ela. Na era pós-moderna, há possibilidades muito diversas, para além do contexto sociocultural abordado anteriormente. Sob um processo civilizatório específico da contemporaneidade, o *self* pode se tornar rígido caso o sujeito se conforme a uma sociedade que promove excessos e negligência à singularidade. Em contrapartida, quando o *self* se depara com uma cultura que lhe desperta sua condição humana, há como resultado uma maior flexibilização e autoconhecimento. Portanto, torna-se evidente que a cultura pode, efetivamente, contribuir com a experiência humana de formas diversas, a saber: ou o sujeito se vê coagido e conformado, espelhando-se em uma cultura fixa e concreta; ou enfrenta esse desconforto, buscando fontes socioculturais que o despertem em seus sentidos criativos, sua subjetividade.

Este trabalho objetivou apresentar a precariedade da função simbólica na adultez de sujeitos que podem estar vivendo uma conformidade cultural e, neste sentido, empobrecendo sua função simbólica em decorrência de uma cultura fixada e operacional, que reflete no humano apenas a velocidade e a produtividade em excesso. No percurso da pesquisa, esse objetivo foi evidenciado pela existência de um falso *self* cultural, o qual se apresenta frente a

uma cultura contemporânea narcisista que exige a operacionalidade e a produtividade em detrimento da subjetividade, o que pode estar correlacionado à precarização e ao empobrecimento da função simbólica.

Acreditamos ser possível, a partir do manejo clínico na psicoterapia ou no atendimento psicanalítico, resgatar essa função simbólica pela via da relação analista-paciente, ofertando a este espaço e tempo, elementos que ele não encontra mais na sociedade. A partir da vivência transferencial, poderão analista e paciente reestabelecer contato com uma terceira área de experiência, que poderá se criar dentro do ambiente analítico, propiciando – em oposição à cultura concreta em que ele se encontra – novos elementos transicionais, novas formas de encarar a cultura e o mundo, assim como restaurando sua potência simbólica.

Na medida em que este estudo é encerrado, reiteramos a importância de estudar os novos sintomas contemporâneos, incluindo a precariedade da função simbólica – que empobrece o sujeito e o distancia de uma vida autônoma – e o quanto o meio ambiente tem impacto direto nesse esvaziamento de si.

As conclusões alcançadas por este estudo têm implicações significativas para o campo psicanalítico, mas devem ser consideradas como um início provocativo para ensejar novos estudos e pesquisas de cunho clínico, visando, neste sentido, abarcar novas formas de sofrimento que a condição humana contemporânea tem apresentado.

REFERÊNCIAS

- AB'SABER, T. **Self cultural**: sujeito do inconsciente e história. [S. l.]: E-Galáxia, 2016. *E-book*. (Coleção Peixe-Elétrico Ensaios).
- BOLLAS, C. **A sombra do objeto**: psicanálise do conhecido não pensado. São Paulo: Escuta, 2015.
- BULAMAH, L. C. **O self anônimo**: o sujeito winnicottiano e sua cultura. São Paulo: Zagodoni, 2021.
- CAMUS, A. **O estrangeiro**. 60. ed. Rio de Janeiro: Record, 2023. *E-book* Kindle.
- CINTRA, E.; NAFFAH NETO, A. Paradoxo, noite e mistério: os labirintos da pesquisa psicanalítica. *In*: KUBLIKOWSKI, I.; KAHHALE, E. M. S. P.; TOSTA, R. M. (orgs.). **Pesquisa em psicologia clínica**: contexto e desafios. São Paulo: EDUC, 2019. p. 13-34.
- DEVITO, J. **Marion Milner e a clínica da criatividade**: estilo, ética e técnica. 2015. 173 f. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2015.
- DIAS, E. **A teoria do amadurecimento de D. W. Winnicott**. Rio de Janeiro: Imago, 2017.
- DICIONÁRIO AURÉLIO DE LÍNGUA PORTUGUESA. **Verbetes “normal”**. 2023. Disponível em: www.dicio.com.br/normal. Acesso em: 15 jul. 2023.
- FERRAZ, F. **Normopatia**: sobre adaptação e pseudonormalidade. 2. ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2011.
- FREUD, S. (1930). **O mal-estar na civilização, novas conferências introdutórias à psicanálise e outros textos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.
- FULGENCIO, L. A constituição do símbolo e o processo analítico para Winnicott. **Paidéia**, Ribeirão Preto, set./dez., v. 21, n. 50, p. 393-401, 2011.
- LEVY, R. **A simbolização na psicanálise**: os processos de subjetivação e a dimensão estética da psicanálise. São Paulo: Blucher, 2022.
- LIPOVETSKY, G. **A era do vazio**: ensaios sobre o individualismo contemporâneo. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2022.
- MCDUGALL, J. **Em defesa de uma certa anormalidade**: teoria e clínica psicanalítica. Porto Alegre: Artes Médicas, 1983.
- MILNER, M. **A loucura suprimida do homem são**. Rio de Janeiro: Imago, 1991.
- MILNER, M. **On not being able to paint**. London: Routledge, 2010.

O DIABO veste Prada. Direção: David Frankel. Produção: Wendy Finerman. Los Angeles: Century Fox Film Corporation, 2006. (109 min), son., color.

OGDEN, T. H. On the dialectical structure of experience: some clinical and theoretical implications. **Contemporary Psychoanalysis**, v. 24, n. 1, p. 17-45, 1988.

OGDEN, T. H. **Os sujeitos da psicanálise**. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1996.

OGDEN, T. H. **A matriz da mente**: relações objetais e o diálogo psicanalítico. São Paulo: Blucher; Karnac, 2017.

PASSONI, M. F. S.; TOSTA, R. Clínicas do Testemunho na elaboração do traumático: violência de Estado na ditadura civil-militar brasileira. *Psicologia Revista*, São Paulo, v. 30, n. 2, p. 412-432, 2021.

PESSOA, F. **Cancioneiro**. [S. l.]: Ciberfil Literatura Digital, 2002.

SAFRA, G. **A face estética do self**: teoria e clínica. 9. ed. São Paulo: Ideais & Letras, 2021.

SAFRA, G. **A po-ética na clínica contemporânea**. 9. ed. São Paulo: Ideais & Letras, 2022.

TOSTA, R. O fazer do pesquisador e a pesquisa psicanalítica. *In*: KUBLIKOWSKI, I.; KAHHALE, E. M. S. P.; TOSTA, R. M. (orgs.). **Pesquisa em psicologia clínica**: contexto e desafios. São Paulo: EDUC, 2019. p. 285-304.

TOSTA, R. Consultas terapêuticas: espaço potencial, criatividade e brincar a serviço da vida. *In*: TOSTA, R. M. (org.). **Consultas terapêuticas**: modalidade de clínica psicanalítica em vários contextos. São Paulo: EDUC, 2023. p. 27-54.

UM FEITIÇO no tempo. Direção: Harold Ramis. Produção: Trevor Albert e Harold Ramis. Culver City: Columbia Pictures Corporation, 1993. (103 min), son., color.

WINNICOTT, D. (1958). **Da pediatria a psicanálise**. São Paulo: Ubu Editora, 2021.

WINNICOTT, D. (1971). **O brincar e a realidade**. Rio de Janeiro: Imago, 1975.

WINNICOTT, D. (1984). **Processos de amadurecimento e ambiente facilitador**. São Paulo: Ubu Editora, 2022.

WINNICOTT, D. (1989). **Explorações psicanalíticas**. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.

WINNICOTT, D. (1989). **Tudo começa em casa**. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.