

## ISOLAMENTO PESSOAL E PROCESSOS DE SEPARAÇÃO E UNIÃO: CONSIDERAÇÕES FILOSÓFICAS E PSICANALÍTICAS<sup>1</sup>

NELSON ERNESTO COELHO JUNIOR

Psicólogo e Psicanalista. Professor Doutor, Orientador e Pesquisador do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo

**RESUMO:** Este texto pretende investigar o isolamento pessoal a partir da tensão constitutiva produzida pelos processos de diferenciação e indiferenciação primários. Pretende, também, considerar o campo das intensidades e das experiências expressivas não verbais, entendido como solo primeiro de nossas relações com o mundo e com os outros. Para isso serão indicados os impasses constitutivos da relação Eu-Outro a partir das contribuições da filosofia fenomenológica ao tema da intersubjetividade. Busca-se, por fim, caracterizar como estes temas encontram eco nos trabalhos psicanalíticos, em particular aqueles relacionados com a clínica de casos difíceis e com o trabalho com pacientes em que predominem formas de comunicação não verbais.

**PALAVRAS-CHAVE:** Isolamento Pessoal, Intersubjetividade, Fenomenologia, Psicanálise

De início, gostaria de considerar o caráter simultaneamente indispensável e doloroso, ou ainda o caráter simultaneamente vital e mortífero de experiências de isolamento pessoal. São experiências singulares, mas talvez alguma generalização seja possível. Tendo a pensar que em muitos casos de isolamento o sofrimento e a dor partem de uma sensação inicial de vulnerabilidade gerada por experiências catastróficas nos primeiros movimentos de constituição de *processos de separação-união*. Por separação-união entenda-se o processo

---

<sup>1</sup> Este texto retoma e amplia temas e passagens já publicados em três outros artigos: Coelho Junior, N. E. "Douleur et souffrance dans les expériences d'isolement personnel", IN: Granger, B. et Charbonneau, G. *Phénoménologie des Sentiments Corporels*, Paris: Le Cercle Herméneutique, 2003; Coelho Junior, N. E. "Da Intersubjetividade à Intercorporeidade: Contribuições da Filosofia Fenomenológica ao Estudo Psicológico da

inaugural e continuado vivido por cada ser humano na relação com o ambiente/mundo (principalmente outros seres humanos, de início a mãe) que o circunda. Aproxima-se da noção de *unidade dual* de Imre Hermann, que nas palavras de Nicolas Abraham (1995), refere-se “a um período em que a mãe e filho teriam vivido inseparáveis, na unidade redobrada de sua completude respectiva.” (p.332) Hermann fará um uso complexo e com muitos desdobramentos (que não vêm ao caso aqui) dessa idéia de simultaneidade de união e separação, ou se quisermos, da constatação da existência de uma distância e de uma união. A idéia de uma simultaneidade separação-união aproxima-se também da concepção do *dual track principle*, de James Grotstein. Para Grotstein (2000), “o bebê se dá conta e é constantemente confrontado pela presença e existência do objeto como um outro, mas a sua experiência da alteridade está longe de ser clara no início.” (p.55) Trata-se de uma condição inicial, mas que de alguma forma se perpetuará e que permitirá, nas palavras de Grotstein, a simultaneidade de uma *auto-reflexão* e de uma capacidade *intersubjetiva*. Destaque-se aqui, no trabalho desses dois autores, em particular, a experiência da simultaneidade de separação e união e seus sucessos existenciais e/ou fracassos patológicos. Parte-se do princípio, portanto, que perturbações crônicas na experiência de separação-união acabam por fazer com que tentativas de estabelecimento de relações de intimidade intersubjetiva fracassem e gerem formas de isolamento que trazem em si riscos patológicos.

Por outro lado, é preciso reconhecer processos de isolamento pessoal necessários para a sustentação subjetiva. Psicanalistas deparam-se, muitas vezes, com a constatação de isolamentos profundos em que dificilmente consegue-se criar possibilidades de compartilhamento, mesmo com pacientes com os quais costuma-se ter vínculos consistentes. É como se houvesse uma série de experiências exclusivas, impossíveis de serem compartilhadas. Nessas situações, como bem apontou Winnicott (1965), “parece ser necessário levar em conta o conceito de isolamento desse *self central* como sendo uma das características da sanidade” (p.46).

Segue-se um breve percurso pelas considerações da filosofia fenomenológica em torno dos impasses na constituição da relação Eu-Outro, com a intenção de melhor caracterizar as situações em que essa relação se torna inviável e/ou impossível.

O estudo do surgimento das relações entre um *Eu* e um *Outro* marcam a história do pensamento moderno. Entretanto, grande parte das formulações filosóficas, principalmente as herdeiras da tradição cartesiana, conceberam o *Eu* como uma unidade auto-constituída, independente da existência de um *Outro*. A tradição fenomenológica na filosofia e na psiquiatria, assim como boa parte do pensamento psicanalítico têm dado uma contribuição fundamental ao estudo do conceito e da experiência da intersubjetividade desde o início do século XX, especialmente no que se refere a uma concepção de ser humano que integre em sua constituição a experiência da alteridade. Edmund Husserl, em sua já clássica “Quinta Meditação Cartesiana”, desenvolveu argumentações centrais quanto à fundamental importância da experiência intersubjetiva para a constituição da subjetividade, assim como para a concepção de toda e qualquer forma de conhecimento (embora não a reconhecesse como uma experiência inaugural, como farão alguns de seus herdeiros). Desenvolvimentos posteriores realizados principalmente por Max Scheler, Martin Heidegger, Maurice Merleau-Ponty e Emmanuel Lévinas fizeram da filosofia fenomenológica uma referência central para os interessados em estudar a intersubjetividade.

É preciso que se considere a problematização do surgimento do outro para mim e de sua possível presença como elemento constitutivo do mundo ao qual pertença e, acima de tudo, como elemento constitutivo de mim mesmo. Para que o outro possa ser reconhecido em sua radical alteridade não posso “instituí-lo” por comparação, por analogia, nem por projeção ou introjeção e tampouco por processos de fusão afetiva. Estas são todas formas que excluem a possibilidade do reconhecimento do outro em sua diferença, em geral reduzindo o outro a mim mesmo, ou concebendo sua existência à minha imagem e semelhança. Com isso, procura-se sugerir que é a partir da experiência sensível/ perceptiva, na esfera própria de um corpo vivido, que é possível o reconhecimento do outro como diferença, através de suas formas expressivas. Neste contexto, seria possível pensar as experiências intersubjetivas como aquelas que se referem a formas do “outro fazer parte de mim”. E as experiências de isolamento pessoal poderiam ser entendidas como formas “de tirar o outro de mim”.

**1- INTERSUBJETIVIDADE:** Em alguns estudos recentes (Cf. Braten, S., 1998) têm sido distinguidos ao menos três significados para a noção de intersubjetividade, que com maior ou menor evidência parecem remeter às indicações originais das fenomenologias de Edmund Husserl e Max Scheler, embora nem sempre autores como Braten o indiquem. O primeiro significado, mais clássico, presente por exemplo na tradição da filosofia existencialista de Martin Buber e Gabriel Marcel, revelaria o sentido de comunhão interpessoal entre sujeitos que mutuamente estão sintonizadas em seus estados emocionais e em suas respectivas expressões. O segundo significado, reconhecível em estudos como os de Habermas (1970), compreende a intersubjetividade como aquela que define a atenção conjunta a objetos de referência em um domínio compartilhado de conversação linguística ou extra-linguística. Como terceiro significado, indica-se a capacidade de estabelecer-se inferências sobre intenções, crenças e sentimentos de outros, que envolveriam a simulação ou capacidade de “leitura” de estados mentais e processos de outros sujeitos. Além desses significados, a noção de intersubjetividade costuma ser definida, em termos da tradição psicológica, como sendo a situação na qual, por suas mútuas relações, numerosos (ou apenas dois) sujeitos formam uma sociedade ou comunidade ou um campo comum e podem dizer: nós (Cf. Jolivet, R. 1975, p.128). Pode ser definida também como sendo o que é vivido simultaneamente por várias mentes, surgindo então a denominação experiência intersubjetiva.

**1.1 HUSSERL:** Na fenomenologia de Husserl, a noção de intersubjetividade ocupará lugar central em sua discussão sobre a possibilidade de se conhecer a experiência que temos de um outro a partir de nossa consciência intencional. No plano da consciência intencional, o mundo vivido é sempre o mundo vivido de cada um, singularmente considerado, embora sempre intencionalmente dirigido a um outro objeto ou a uma outra consciência. Deste modo, a experiência de um sujeito não teria como ser remetida, enquanto condição constituinte, a um mundo vivido em comum, compartilhado com outros. Este é um dos problemas que se colocou desde o início para a filosofia fenomenológica de Husserl. Na *Quinta Meditação Cartesiana*, ao investigar a possibilidade de um indivíduo ter a experiência de um *outro*, Husserl refere-se ao que denomina de “esfera própria ou

primordial”. Essa esfera designaria, de um lado, a experiência da autodotação mais originária possível e, de outro, pressuporia que a experiência da alteridade não pode se dar fora de uma auto-experiência. Com isso, Husserl procura apontar para o fato de que o outro, entendido como consciência estrangeira, não nos é dado nessa esfera de originalidade, nessa esfera inaugural. Já que se fosse o caso, o próprio outro seria acessível de forma direta e seria meramente um momento de meu próprio ser e, deste modo, eu e o outro seríamos o mesmo. O que pertence a essa esfera original é apenas minha experiência do outro, as assim chamadas experiências de empatia (*Einfühlungen*). O interessante é que, para Husserl, isso bastaria para mostrar que essa esfera própria ou primordial não é de modo algum uma esfera solipsista, já que inclui também as vivências que o Ego tem do outro, ou de um outro Ego, ao menos. Esta esfera original deve ser entendida como o conceito geral de tudo aquilo que é dado de forma direta, auto-dado em forma originária em todas as experiências do Ego. Para Husserl, trata-se de um “*Mit-da*” que não está presente (aí), que não tem como chegar a ser um si-mesmo-aí. (Husserl, 1929-1969, p. 187) Pode-se se ter uma ‘apresentação’ do outro, mas nunca uma ‘presentação’. O exemplo clássico utilizado na fenomenologia é o do cubo. Posso ter a frente do cubo como ‘presentação’, mas os lados que não vejo me aparecem por ‘apresentação’. O outro é outro não somente porque suas vivências não me podem ser dadas de forma original, mas também, principalmente, porque temos a experiência dele em uma situação subjetiva que por princípio não pode ser minha.

Com isso, Husserl sugere que um corpo exterior de um outro, por analogia, é percebido como percebo meu próprio corpo. Motivado por essa semelhança tendo a realizar uma “transferência aperceptiva” (*apperzeptive Übertagung*), pela qual concebo o corpo exterior como um corpo em analogia com meu próprio corpo. (Cf. Husserl 1929/1969, p.188).

Husserl chega a considerar a possibilidade do conhecimento do outro sem partir do *cogito* primordial, ou seja, “a partir de uma consciência que não é nem o eu, nem o outro”. (Merleau-Ponty, 1988, p.41) Mas considerar essa possibilidade não faz ainda com que Husserl consiga abandonar a concepção de uma subjetividade transcendental como única referência segura para o conhecimento do outro. Será só em seus textos inéditos dedicados ao tema da intersubjetividade (*Husserliana XII, XIV e XV*) que Husserl virá propor que a subjetividade transcendental é intersubjetividade, mas como lembra Merleau-Ponty (1988),

sem conseguir chegar a conciliar as duas exigências, de um lado a que afirma a anterioridade da subjetividade à intersubjetividade e de outro a que afirma a intersubjetividade como anterior à subjetividade.

Nas *Ideen II (Husserliana IV)*, publicadas também postumamente, encontra-se pela primeira vez, em uma filosofia até então profundamente marcada pela tradição das filosofias da consciência, uma referência clara à importância do corpo na relação com as coisas e com os outros. Apresenta-se, nesse texto, a idéia de que a corporeidade e sua relação com os outros viabiliza o mundo objetivo através de uma co-constituição. Este será o caminho aberto para as investigações fenomenológicas pós-husserianas, como as de Scheler e Merleau-Ponty.

**1.2 SCHELER:** Max Scheler (1971) considera o problema do conhecimento de um *outro*, inicialmente, a partir de uma constatação que Husserl não recusaria: “É necessário levar em conta que, como sabemos, existem outros egos individuais de natureza psíquica, exteriores a nós, mas que somos incapazes de apreender de uma forma adequada naquilo que constitui a sua essência. Isto é algo absolutamente evidente”(p.353). Scheler, no entanto, toma como ponto de partida para suas investigações sobre a possibilidade do conhecimento do outro a renúncia de que o fundamento deva ser o *cogito*, ou seja, de que a consciência deva ser, antes de tudo, consciência de si. Como afirma Merleau-Ponty(1988), “ele parte explicitamente da *indiferenciação* total entre eu e o outro.”(p.42), Ou ainda, “para Max Scheler, *a consciência é inseparável de sua expressão* (em consequência do conjunto cultural de seu meio) *e não há diferença radical entre consciência de si e consciência do outro.* “ (1988, p.43) Acima de tudo, com essa posição, Scheler procura escapar da principal solução postulada por Husserl para o problema do conhecimento da existência de um *outro*, ou seja, o raciocínio por analogia (ou por inferência analógica). Como vimos no item acima, essa posição em Husserl supõe que o reconhecimento perceptivo em um outro corpo de ações análogas às minhas, permite com que eu conclua que, como em meu corpo, há um ego e uma consciência habitando esse outro corpo. Scheler (1971), criticará, também a outra solução já proposta para o problema, aquela que explica o conhecimento de um *outro* através de fusões ou identificações afetivas (também chamadas de intropatias) a partir

da percepção do corpo de um outro. Nesse caso, afirmo que reconheço a existência de um outro ego já que posso experimentar identificações ou fusões afetivas com ele.

As razões para a recusa das duas soluções é bastante contundente. Quanto à solução por inferência analógica, Scheler argumenta que mesmo em animais e em bebês sem nenhuma capacidade de raciocínio analógico já é possível constatar o reconhecimento de outros (como, de resto, continuam confirmando estudos de Psicologia do Desenvolvimento como os de Stern (1985)). E também, como lembra Figueiredo (1991), “um outro argumento contra a teoria do julgamento por analogia diz que não haveria uma base suficiente para qualquer inferência analógica já que inicialmente e a maior parte do tempo o que cada um percebe de si não coincide com o que percebe no outro. “(p.3).

Quanto à segunda teoria, Scheler a recusa por constatar que a identificação afetiva não se realiza com todos *outros* e, para que fosse efetiva, deveríamos antes ser capazes de discriminar os corpos aptos para uma tal identificação ou fusão afetiva. Para Scheler, além disso, “para se ter a convicção da existência de um ego individual não temos necessidade de conhecer qualquer tipo de dado relativo a seu corpo. Basta-nos alguns sinais ou indícios de uma atividade espiritual (uma obra de arte, por exemplo) ou voluntária, para concluir, sem hesitação pela existência de egos individuais que deixaram seus vestígios ou imprimiram o selo de sua personalidade na realidade exterior. “(p.354)

Contra as duas teorias Scheler ainda argumenta que a partir delas jamais teria-se de fato o conhecimento do outro em sua alteridade. O primeiro caso, da analogia, estabeleceria o outro a partir de minha imagem e semelhança, em um claro processo de projeção, como apontará também Merleau-Ponty (1960). No segundo caso, o outro me apareceria em função de sua semelhança (o que viabilizaria a identificação afetiva) comigo e não em função da diferença. Assim, nos dois casos, só posso reconhecer o outro por identidade e semelhança e não por distinção e diferença.

Como alternativa às duas teorias, Scheler propõe que a primeira coisa que percebemos de fato ao nosso redor são *expressões*. Um bebê é primeiro sensível à expressões de corpos vivos ao seu redor em uma experiência que precisaria ser reconhecida como pré-pessoal. Só mais tarde o bebê seria capaz de perceber objetos particulares não animados e, assim, distinguir sua experiência de si da experiência que pode ter de um outro. Nesse sentido, não

seriam os corpos ou os egos que percebemos inicialmente, mas sim totalidades indivisas, que segundo Scheler, seriam captadas intuitivamente, em uma plena indistinção entre o que seria da esfera subjetiva e o que seria da esfera objetiva. “A contribuição essencial de Scheler é a noção de “expressão”; não há consciência *atrás* das manifestações, estas são inerentes à consciência, elas *são* a consciência. É em virtude de o outro estar presente inteiro nas suas manifestações que posso pô-lo; por sua própria existência e não por um raciocínio analógico.”(p.43) Desta forma, se para Scheler nós não podemos conhecer o outro por seu corpo ou sua consciência, poderemos conhecê-lo e reconhecê-lo através de suas expressões manifestas, que nos fazem um com ele, em um campo inaugural de indiferenciação primitiva. Mas, ainda segundo Merleau-Ponty, “permanece um problema: para Husserl, o problema é passar da consciência de si à do outro. Nas concepções de Scheler, trata-se de compreender como a consciência de si e a do outro podem surgir sobre esse fundo de indiferenciação primitiva.”(p.42).

**1.3 MERLEAU-PONTY:** O tema da intersubjetividade e, até antes, a investigação de como o *outro* surge para *mim* é foco de atenção do filósofo francês Merleau-Ponty desde o início de sua obra. No livro *Fenomenologia da Percepção* (1945), dedica um capítulo ao tema “Outrem e o mundo humano”, em parte fundamentado nos estudos de Scheler sobre a recusa de um raciocínio de analogia para fundamentar a existência de um *outro* para mim. Apoiado em sua original teoria da percepção, Merleau-Ponty procura desvelar a presença e a existência do outro não mais a partir do *cogito*:

Quando me volto para minha percepção e passo da percepção direta ao pensamento dessa percepção, eu a re-efetuo, reencontro um pensamento mais velho do que eu trabalhando em meus órgãos de percepção e do qual eles são o rastro. É da mesma maneira que compreendo outrem. Aqui, novamente, só tenho o rastro de uma consciência que me escapa em sua atualidade e, quando meu olhar cruza com um outro olhar, eu re-efetuo a existência alheia em uma espécie de reflexão.” (1945, p.404)

No curso “A Consciência e a aquisição da Linguagem” (Merleau-Ponty,1988), dado em 1949, na Sorbonne, um dos itens iniciais é dedicado ao problema do outro como formulado

por Husserl e os itens seguintes procuram apresentar e discutir as posições de Scheler sobre o tema da existência do outro. Herdeiro da tradição fenomenológica estabelecida por Husserl, mas atento aos impasses de uma filosofia ainda presa às necessidades fundacionistas de uma filosofia da consciência, Merleau-Ponty dedica ao mesmo tema outros dois cursos, entre 1950 e 1952, na cadeira de Psicologia da criança e pedagogia, na Sorbonne. O primeiro, “As relações com o Outro na criança”, com um longo estudo das contribuições psicanalíticas e o segundo, “A experiência do outro”, mais voltado para um percurso do tema na história da filosofia e na Psicologia da Gestalt (Cf. Merleau-Ponty, 1988).

Mas será em seu ensaio de 1959, “O Filósofo e sua Sombra”<sup>2</sup>, que Merleau-Ponty formulará uma possibilidade radical de compreensão da relação entre eu e o outro, não mais através da intersubjetividade, mas da intercorporeidade:

Minha mão direita assistia ao surgimento do tato ativo em minha mão esquerda. Não é de maneira diversa que o corpo do outro se anima diante de mim quando aperto a mão de outro homem, ou quando o olho somente. Aprendendo que meu corpo é ‘coisa sentiente’, que é excitável- ele e não somente minha ‘consciência’- preparei-me para compreender que há outros *animalia* e, possivelmente, outros homens. É preciso notar bem que nisto não há comparação, nem analogia, nem projeção ou introjeção. Se, apertando a mão de um outro homem, tenho a evidência de seu ser-aí, é porque ela se coloca no lugar de minha mão esquerda. No aperto de mãos, meu corpo anexa o corpo de outro numa ‘espécie de reflexão’ cuja sede, paradoxalmente, é ele próprio. Minhas duas mãos são ‘co- presentes’ ou ‘co- existem’ porque são as mãos de um só corpo; o outro aparece por extensão desta co- presença. Ele e eu somos os órgãos de uma só intercorporeidade. (...) Percebo primeiro uma outra ‘sensibilidade’ e somente a partir daí, um outro homem e um outro pensamento. “ (pp.212-213)

Noções como a de intercorporeidade exigem com que Merleau-Ponty avance em seu trabalho de compreensão da experiência humana não mais a partir de uma filosofia que privilegie as representações, mas sim a partir de uma precisa investigação do campo de

intensidades e das experiências expressivas, solo primeiro de nossas relações com o mundo e com os outros.

## **2- A PSICANÁLISE E AS EXPERIÊNCIAS DE ISOLAMENTO PESSOAL PATOLÓGICAS E NÃO PATOLÓGICAS<sup>3</sup>:**

A partir das formulações de Winnicott, em textos como “Desenvolvimento Emocional Primitivo”, “A capacidade para estar só” e “Comunicação e Falta de Comunicação levando ao estudo de certos opostos”, é possível compreender o que tem levado autores contemporâneos como Thomas Ogden (1994) a retomar o tema do isolamento pessoal. Winnicott trata, nestes textos, da interação primitiva do bebê com a mãe e da constituição dos aspectos iniciais do ego a partir das possibilidades inaugurais de comunicação entre ambos. Trata também das muitas nuances nos estados mentais da mãe, em relação à maior ou menor possibilidade de comunicação e contato com seu bebê, e em relação a sua presença ou ausência. Relacionado aos temas da integração, da dissociação, da personalização, da capacidade de apreender o tempo e o espaço, do narcisismo, das relações de objeto e de seus respectivos fracassos, o tema do isolamento pessoal surge nesses textos como um fio condutor para pensarmos, simultaneamente, o que viabiliza e o que impede a relação com um *outro*. Com isso talvez seja possível afirmar que o isolamento pessoal não é o que parece. Situado entre o sofrimento e a necessidade, é possível reconhecer no isolamento pessoal não apenas uma possibilidade patológica, mas também uma condição necessária para a sobrevivência psíquica de todo ser humano. Thomas Ogden (1994), a partir de Winnicott, reconhece com clareza essa necessidade.

[A forma de experiência do isolamento pessoal] é considerada uma faceta contínua de toda experiência humana que serve como uma forma de anteparo contra a contínua tensão de estar vivo no mundo de seres humanos. Proporciona uma borda de

---

<sup>2</sup> MERLEAU-PONTY, M. (1960) *Signes*, Paris, Galimard.

<sup>3</sup> Foi a partir da leitura do livro *Os sujeitos da Psicanálise*, de Thomas Ogden (1994), que aspectos fundamentais das considerações a seguir puderam se organizar e ganhar sentido. Em muitos pontos centrais de sua argumentação Ogden, como já teve ocasião de apontar Reis (1999), aproxima-se das concepções de Merleau-Ponty sobre a intersubjetividade e sua marca decisiva nos processos de constituição da subjetividade. Estas aproximações instigaram ainda mais meu interesse por seu pensamento e em muito têm contribuído na fundamentação deste meu trabalho de pesquisa.

existência suspensa que torna suportável a incerteza e a dor das relações humanas.” (p.167)

Para uns, o inferno são os outros. Para outros, não há vida sem a presença íntima e constante de outros. O isolamento precisa ser enaltecido ou deve ser recusado? Mas o que de fato podemos chamar de isolamento?

Dizer que o ego “antes” do outro está só é já situá-lo por sua relação com um fantasma do outro, já é conceber um ambiente onde outros poderiam estar. A solidão verdadeira e transcendental não é esta; é aquela que só se torna possível se o outro não for sequer concebível. Mas, em contrapartida, exige também que não haja mais um eu para reivindicá-la. Estamos verdadeiramente sós sob a condição de não o sabermos: esta ignorância é a nossa solidão. (Merleau-Ponty- 1960- pp.219-220)

Seria então a experiência do isolamento impossível? Só estou isolado, ou só chego a ser só, de fato, quando não posso sequer formular essa questão? Seria essa afirmação de Merleau-Ponty a recusa da possibilidade do isolamento em termos absolutos? Restaria assim a experiência do isolamento na presença de outros. Mas, com outros, estamos verdadeiramente sós? Preciso do outro para estar só?

**2.1 WINNICOTT :** Em várias passagens de seus textos sobre o desenvolvimento infantil, Winnicott refere-se à necessidade de experiências emocionais relacionadas à capacidade de se estar só. Mas, como sempre, alerta o leitor sobre o que significam as noções que utiliza, em termos teóricos, em sua expressão fenomenológica: “A pessoa pode estar num confinamento solitário, e ainda assim não ser capaz de ficar só. Quanto ela precisa sofrer está além da imaginação. Contudo, muitas pessoas se tornam capazes de apreciar a solidão como a sua possessão mais preciosa.” ( 1965, p. 30).

Para Winnicott, o fundamental dessa aprendizagem emocional situa-se na capacidade de estar só na presença de alguém, de um outro.

Estar só na presença de alguém pode ocorrer num estágio bem precoce, *quando a imaturidade do ego é naturalmente compensada pelo apoio do ego (ego-support) da mãe. À medida*

que o tempo passa o indivíduo introjeta o ego auxiliar da mãe e dessa maneira se torna capaz de ficar só sem apoio freqüente da mãe ou de um símbolo da mãe. (p.32)

Evidentemente, o mesmo é pensado para a situação terapêutica onde o analista deve ser capaz de sustentar a necessidade do paciente de estar só na presença de alguém.

Preciso originalmente do outro para estar só. E é nesse sentido que não custa enfatizar que a capacidade de estar só não pode ser confundida com um estado precoce de separação. Assim, o estar só, para Winnicott, não deveria ser confundido com estados de reclusão ou retraimento. Nesse sentido a reclusão ou retraimento, como no caso extremo do autismo, poderiam revelar, em última instância, uma incapacidade de estar só, muitas vezes resultado da impossibilidade original de um *outro* em sustentar a necessidade do bebê em estar só na presença de alguém.

Será então que chegamos à necessidade de reconhecer que há um tecido intersubjetivo, ou ainda, intercorpóreo que está na matriz de toda relação humana e também do processo de constituição das subjetividades particulares?

Neste amplo cenário em que um *outro significativo* ocupa lugar central, seja por sua presença, seja por sua ausência, situam-se as intrincadas construções psicopatológicas e técnicas da psicanálise contemporânea, que não cessa de confrontar-se com as condições intra e intersubjetivas dos singulares processos de subjetivação. No cotidiano de nossas clínicas não temos como evitar o reconhecimento de experiências de isolamento e reclusão, que em algum grau revelam formas de recusa dos objetos, assim como nos acostumamos a reconhecer experiências de profunda aceitação e identificação com um objeto. Se a aceitação da presença do objeto, em seu extremo, nos leva a pensar em processos de fusão patológicos, de perda completa de limites que poderiam viabilizar diferenciações vitalmente necessárias, a recusa da presença dos objetos nos faz pensar em processos fóbicos e paranóicos e, em seu extremo, em estados autísticos. Para que não se fique aprisionado em tentadoras e quase inevitáveis reduções psicopatológicas parece ser providencial retornar a alguns dos argumentos centrais da teorização winnicottiana.

Winnicott sustenta a tese de que o “desenvolvimento primitivo do bebê, antes de o bebê conhecer a si mesmo (e como consequência o outro) como pessoa total que ele é (que eles

são), é vitalmente importante: de fato, é aí que se encontram as pistas para o esclarecimento da psicopatologia das psicoses. “(1958, p.149)

Winnicott sugere ainda que existem três processos bastante precoces no desenvolvimento emocional do bebê: 1- integração; 2- personalização e 3- a apreciação do tempo e do espaço e de outras propriedades de realidade. O que de fato se dá quando esses processos não ocorrem a contento? São processos precoces que dependem do campo emocional que se constitui na relação de cada bebê com sua mãe e da capacidade da mãe de entrar em empatia com as necessidades inaugurais de seu bebê. Há, simultaneamente, processos de integração e de dissociação, ambos necessários para o bom desenvolvimento emocional do bebê.

Será que poderíamos considerar que o isolamento pessoal, em termos patológicos, teria origem em uma dissociação, tal como a define Winnicott?

...a partir da não- integração [no processo de desenvolvimento emocional do bebê] surge uma série das então chamadas dissociações, cuja emergência se deve a uma integração incompleta ou parcial(...) Também não acho que haja necessariamente uma integração entre uma criança que dorme e uma criança acordada. (...) Na verdade, a vida de vigília de um bebê pode talvez ser descrita como uma dissociação do estado de sono que se desenvolve gradualmente (...) A dissociação é um mecanismo de defesa extremamente comum... (1958, pp. 151/152)

No texto de 1963, abordando o tema da comunicação e da não-comunicação, Winnicott oferece preciosas contribuições para a compreensão das diferentes experiências de isolamento pessoal. Considera inicialmente duas categorias opostas na comunicação, “a não- comunicação simples e a não comunicação que é ativa ou reativa.” (1965, p.167) A primeira seria uma atitude que podemos considerar saudável, de apenas repousar. Já nos casos de não comunicação ativa ou reativa, o ambiente facilitador para o desenvolvimento emocional de alguma forma teria falhado, em certo grau, e pode-se reconhecer uma divisão (*split*) nas relações objetais da criança. Uma parte relaciona-se com os objetos objetivos através de um falso self, outra apenas com objetos subjetivos, parte esta não influenciada pela percepção objetiva do mundo. Em seu extremo, seriam situações de esquizofrenia infantil (como exemplo é sugerido os movimentos de balanço ritmado do autismo, sem que haja uma discussão diagnóstica se o autismo é ou não uma esquizofrenia infantil).

Mas, em textos como esse de 1963, Winnicott privilegia os casos menos patológicos.

É bastante evidente que no caso de doenças mais leves, em que há alguma patologia e alguma normalidade, pode-se esperar uma não- comunicação ativa (reclusão clínica) pelo fato da comunicação se ligar tão facilmente com algum grau de relações objetais falsas ou submissas; a comunicação silenciosa ou secreta com objetos subjetivos, nas quais tem-se uma sensação real, precisa ser predominante, de quando em quando, para restaurar o equilíbrio. Há lugar para a idéia de que o relacionamento e a comunicação significativas são silenciosas. (1965, p.184)

Referindo-se a situações terapêuticas, Winnicott retoma a mesma argumentação que o faz postular a necessidade de experiências de isolamento como forma de proteção psíquica. É pouco abaixo dessa última passagem citada, que Winnicott anuncia um de seus mais preciosos paradoxos: “Eis aí um quadro de uma criança [refere-se a uma vinheta relatada anteriormente] estabelecendo um eu privado que não se comunica, e ao mesmo tempo querendo se comunicar e ser encontrado. É um sofisticado jogo de esconder em que *é uma alegria estar escondido mas um desastre não ser achado.*”(1965, p.169) A necessidade da solidão como condição para que se viva experiências primordiais é enfatizada por Winnicott em mais de uma ocasião. Mas, esta solidão não pode ser entendida nem deve desenvolver-se em estados de reclusão patológica. Winnicott considera que muitas tarefas da vida pedem estados de reclusão, estados de isolamento, mas para que não se tornem estados patológicos é fundamental que não seja perdida a identificação com aquilo que viabilizou originalmente a possibilidade de estados de reclusão, ou seja, a condição de estar só na presença de alguém, alguém que viabilize o estado inicial de isolamento.

**2.2 OGDEN:** Thomas Ogden (1994) deu como título ao capítulo 9 de seu livro *Os Sujeitos da Psicanálise* “Isolamento Pessoal: o colapso da subjetividade e da intersubjetividade”, capítulo em que procura abordar experiências patológicas de isolamento muito precoces na vida de um ser humano, anteriores às descritas por Winnicott, ao mesmo tempo em que pretende sublinhar a necessidade de experiências de isolamento “como uma condição necessária para a saúde psicológica”(p.167). O colapso da subjetividade e da intersubjetividade ancora-se para Ogden, muitas vezes, em “uma forma

primitiva de isolamento que implica a desconexão do indivíduo, não só em relação à mãe como objeto, mas também ao próprio tecido da matriz interpessoal humana.”(1994, p. 167) Condizente com suas concepções epistemológicas sobre a experiência intersubjetiva, Ogden (1994) recusa a escolha entre uma oposição clássica nos estudos psicanalíticos sobre as experiências iniciais do bebê: o bebê está-em-um (*at one*) com a mãe e assim não tem consciência da existência separada dela e da de si próprio, ou o bebê é capaz desde o início de sua existência de reconhecer a diferença entre ele mesmo e o outro? Ogden afirma que devemos considerar “a experiência infantil (e a experiência humana em geral) como o resultado de um processo dialético que envolve múltiplas formas de consciência (cada uma coexistindo com as outras)”(p.167). Assim, não seria “mais necessário formular nossas questões em termos de oposições mutuamente excludentes. A questão de saber se o bebê está-em-um com a mãe ou separado dela torna-se uma questão sobre a natureza da inter-relação entre experiências simultâneas de estar-em-um e de estar separado.”(p.172)

Para propor a idéia de um isolamento ainda mais primitivo que o descrito por Winnicott, Ogden recorre à idéia de uma matriz de sensação autogerada, que viria a substituir a matriz interpessoal. E é a partir da investigação dos fenômenos autísticos<sup>4</sup> que ele se propõe a formular “um vocabulário sobre a noção de isolamento auto-sensual.”(p.173) Para isso ele recorre aos trabalhos de Francis Tustin sobre o autismo. O ponto central é que em experiências muito primitivas o bebê tenderia a viver os objetos como sensações e não como coisas. E nesse sentido “formas autísticas” são “formas sentidas,” como propõe Tustin (1984, p.280) Nas experiências sensoriais inaugurais do bebê, “a contigüidade de superfícies cutâneas cria uma forma idiossincrática *que é o bebê naquele momento*. Em outras palavras, o ser do bebê recebe, dessa forma, uma definição sensorial e uma sensação de lugar.”( Ogden, 1994, p.174) Para exemplificar ainda mais a origem e o funcionamento desse processo de isolamento auto-sensual, Ogden recorre a um exemplo clássico, reinterpretando-o: “...o conforto que o bebê experimenta ao chupar o dedo não deriva apenas do valor representacional do dedo como substituto do seio; há, além disso, uma dimensão no chupar o dedo que pode ser entendida como parte de uma relação com uma forma autística, por intermédio da qual uma sensação do *self*-como-superfície-sensorial se

---

<sup>4</sup> Mas como relembra Ogden (1994) : “O uso de formas e objetos autísticos não é de modo algum um fenômeno exclusivamente associado a uma doença psicológica grave. A relação com formas autísticas constitui uma parte do desenvolvimento normal do bebê, da criança e do adulto.”(p.175)

gera.”(p.175). Há aqui o encontro entre o que pode haver de mais mortal nas experiências de isolamento com uma das marcas mais evidentes da fenomenologia do viver autístico.

**CONCLUSÃO** : A partir de constatações clínicas e observacionais, Ogden considera o tipo de isolamento viabilizado por experiências auto-sensoriais extremas, característicos de experiências de desconexão em relação aos seres humanos com quem um bebê ( ou um ser humano de qualquer idade) convive. “O tipo de isolamento que tenho em mente não é uma forma de morte psicológica. ... O que estou tentando descrever é uma suspensão da vida no mundo dos vivos e a substituição desse mundo por um mundo autônomo de ‘relações’ com sensações ‘perfeitas.’”(pp.178) Como Winnicott, Ogden considera essa forma de isolamento parte essencial do desenvolvimento emocional e relacional de um bebê. “Deixar o bebê entrar nessa forma de isolamento e resgatá-lo, de modo compassado e periódico, é uma parte essencial da qualidade rítmica do desenvolvimento humano”. (p.178) Nesse panorama, as experiências de autismo patológico precisariam ser entendidas como tendo entre suas características originais, falhas na relação mãe – bebê, no que diz respeito à apreensão e suporte dessa qualidade rítmica entre momentos de isolamento e ações de resgate. Os processos de separação-união mencionados no início deste artigo referem-se, justamente, às possibilidades sempre renovadas de contato assegurador e separação vital. Aqui, mais uma vez, como em outros momentos deste texto, surge o tênue limite entre experiências constitutivas da possibilidade de desenvolvimento emocional e experiências mortais em termos psíquicos. Na intersubjetividade e no isolamento, ritmos vitais e riscos de vazios mortais.

#### **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:**

ABRAHAM, N. “Para Introduzir ‘Instinto Filial’”, In: ABRAHAM, N. e TOROK, M. *A Casca e o Núcleo*, São Paulo: Escuta,1995.

BRATEN, S. (Editor) *Intersubjective Communication and Emotion in Early Ontogeny*, Cambridge, U.K. : Cambridge University Press e Paris: Editions de la Maison des Sciences de l’Homme, 1998.

COELHO JUNIOR, N. “Intersubjetividade: Conceito e Experiência em Psicanálise” , Revista *Psicologia Clínica- PUC- Rio*, 14 (1): 61-74, 2002.

---

“Da Intersubjetividade à Intercorporeidade. Contribuições

fenomenológicas ao estudo psicológico da alteridade”, *Revista Psicologia USP*, 14, (10): 185-209, 2003.

\_\_\_\_\_ “Douleur et souffrance dans les expériences d’isolement personnel”, IN: Granger, B. et Charbonneau, G. *Phénoménologie des Sentiments Corporels*, Paris: Le Cercle Herméneutique, 2003.

\_\_\_\_\_ ”Trauma, Cisão e Simultaneidade”, *Tempo Psicanalítico*, 35, pp.75-91, 2003.

FIGUEIREDO, L.C. “A questão da intersubjetividade: uma falsa questão- A contribuição de Max Scheler. Comunicação apresentada na Mesa Redonda “Intersubjetividade e Psicologia”, PUC-SP, outubro de 1991, Centro de Estudos Fenomenológicos de São Paulo. Texto não publicado, 1991.

GROTSTEIN, J. *Who is Dreamer who Dreams the Dream?*, Hillsdale. N.J. : The Analytic Press, 2000.

HABERMAS, J. “Towards a theory of communicative competence. In *Recent Sociology*, vol. XII, ed. H. P. Dreitzel, pp. 115-148, London: Macmillan, 1970.

HUSSERL, E. *Méditations cartésiennes*, Paris: Vrin. Traduit par E. Lévinas. et G. Pfeiffer, 1929/1969.

\_\_\_\_\_ *Sur l’intersubjectivité*, 2 volumes, Paris: PUF. Traduction, introduction et posface par Natalie Depraz, 2001.

JOLIVET, R. *Vocabulário de Filosofia*, Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, tradução e prefácio de Gerardo Dantas Barreto, 1975.

MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard, 1945.

\_\_\_\_\_ *Signes*, Paris, Gallimard, 1960.

\_\_\_\_\_ Merleau-Ponty à la Sorbonne- resumé de cours- 1949-1952. Paris, Cynara, 1988.

OGDEN, T. *Subjects os Analysis*, Northvale, New Jersey: Jason Aronson, 1994.

REIS, B. (1999) “Thomas Ogden’s Phenomenological Turn, *Psychoanalytical Dialogues*, 9 (3): pp. 3371-393

SCHELER, M. *Nature et Formes de la Sympathie*. Paris: Payot. Trad. M. Lefebvre, 1971.

STERN, D. *The Interpersonal World of the Infant- A view from psychoanalysis and developmental psychology*, New York: Basic Books, 1985.

TUSTIN, F. (1984) "Autistic Shapes", *International review of psychoanalysis*, 11, pp.279-290.

WINNICOTT, D.W. Through Paediatrics to Psychoanalysis. Collected Papers, London: Karnac Books, 1958/ 1984.

\_\_\_\_\_ The Maturation Process and the Facilitating Environment , London: Karnac Books, 1965/ 1990.

**Nelson Ernesto Coelho Junior**

**Av. Prof. Mello Moraes, 1721- CEP 05508-900**

**Instituto de Psicologia- USP - São Paulo, S.P.**

**Tel/Fax: (011) 3288-8202**

**e-mail: ncoelho@usp.br**