

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
CENTRO DE ESTUDOS GERAIS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE PSICOLOGIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

José Carlos Chaves Brazão

**O vínculo pelo primado da relação como uma
experiência de compartilhar:
uma perspectiva transdisciplinar**

Niterói
2012

B827 Brazão, José Carlos Chaves.

O vínculo pelo primado da relação como uma experiência de compartilhar: uma perspectiva transdisciplinar / José Carlos Chaves Brazão. – 2012.

245 f. ; il.

Orientador: Cristina Mair Barros Rauter.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de Psicologia, 2012.

Bibliografia: f. 239-245.

1. Vínculo duplo (Psicologia). 2. Intersubjetividade.
3. Transdisciplinaridade. 4. Corpo humano; aspecto psicológico.
5. Afeto. I. Rauter, Cristina Mair Barros. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 150

José Carlos Chaves Brazão

**O vínculo pelo primado da relação como uma
experiência de compartilhar:
uma perspectiva transdisciplinar**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia do Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, da Universidade Federal Fluminense, como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor em Psicologia, na área de concentração: Clínica e Subjetividade

Orientador: Profa. Dra. Cristina Mair Barros Rauter.

Niterói
2012

José Carlos Chaves Brazão

**O vínculo pelo primado da relação como uma experiência de compartilhar:
uma perspectiva transdisciplinar**

Aprovada em 10 de Agosto de 2012.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Doutora Cristina Mair Barros Rauter - Orientadora
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Auterives Maciel Jr.
Pontifícia Universidade Católica-RJ

Prof. Dr. Carlos Augusto Peixoto Jr.
Pontifícia Universidade Católica-RJ

Prof. Dr. Daniel Kupermann
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Eduardo Henrique Passos Pereira
Universidade Federal Fluminense

Profa. Dra. Márcia de Oliveira Moraes
Universidade Federal Fluminense

Aos meus pacientes,
que contribuíram com seus corpos, com seus afetos e com suas ideias para que essa tese se realizasse. Que me acolheram em um gesto recíproco, provocando a emergência do que me constitui.

AGRADECIMENTOS

A minha orientadora Cristina Rauter que, mais do que me orientar nessa escrita, me brinda
com sua amizade.

Aos amigos que incansavelmente me ouviram e sempre me incentivaram, David e Tomy, e
especialmente Marcos Eichler e Carlos Alberto que, em conversas informais, me socorreram
em meus momentos de dúvida.

A minha família, por estar ao meu lado.

A Maria Ângela Calvão da Silva, minha paciente, por sua gentileza na revisão ortográfica e
nas traduções de francês.

Aos professores da banca, por sua disponibilidade e participação nesta tese, e em especial aos
professores Carlos Augusto e Márcia Moraes por suas valiosas dicas.

À CAPES pela Bolsa de Pesquisa, suporte financeiro deste trabalho.

A todos aqueles que sempre acreditaram em mim.

RESUMO

Esta tese versa sobre o vínculo na relação paciente-terapeuta, proposto como uma experiência de compartilhar territórios existenciais em um plano comum. Partindo da premissa de que o vínculo emerge como efeito de processos múltiplos que a experimentação clínica põe em movimento; como uma propriedade emergente em um sistema dinâmico cuja natureza é irreduzível aos atributos individuais dos seus componentes. Esse ponto de vista é construído sobre a perspectiva do primado da relação, tendo como metodologia a transdisciplinaridade, entendida como uma técnica que agrega elementos heterogêneos apostando nas ressonâncias que sua reunião produz e na potência dos encontros. Buscamos suporte para nossos argumentos na filosofia de Spinoza, principalmente em sua concepção de corpo, cujas características são fundamentais para a estruturação de todo esse trabalho. Na clínica, nos inspiramos nos trabalhos de Masud Khan, Winnicott e Daniel Stern, sobretudo, tomando a experiência intersubjetiva em seu caráter vinculador de indivíduos e de grupos. Propondo a expansão do conceito de sintonia afetiva para sintonia de corpos e de modos, processo essencial na individuação a partir de uma matriz coletiva. O conceito de agenciamento, de Deleuze e Guattari, bem como o de território subjetivo, é a ponte articuladora entre disciplinas e teorias díspares.

Palavras chave: **vínculo, intersubjetividade, clínica transdisciplinar, corpo, afeto.**

ABSTRACT

This thesis deals with the bond in the patient-therapist relationship, proposed as an experience of sharing existential territories on a common plan. Assuming that the bond emerges as an effect of multiple processes that the clinical trial set in motion; as an emergent property in a dynamic system whose nature is not reducible to individual attributes of its components. This point of view is build upon the perspective of the primacy of the relationship, with the methodology of transdisciplinarity, understood as a technique that combines heterogeneous elements taking in consideration the resonances that its reunion produces and the power of meeting. We find support for our arguments in the Spinoza's philosophy, mainly in its conception of body, whose characteristics are basics for the organization of this entire work. At clinic, we were inspired mostly by Masud Khan, Winnicott and Daniel Stern's works, taking the intersubjective experience in its bonding character of individuals and group. We are also suggesting the expansion of the notion of the affect attunement to the attunement of bodies and modes, essential process to the individualization from a collective matrix. The concept of agency, formulated by Deleuze and Guattari, as the concept of the subjective territory, is the bridge to link distinct disciplines and theories.

Keywords: **bond, intersubjectivity, transdisciplinary clinic, body, affect.**

SUMÁRIO

Introdução	13
A crise do vínculo no contemporâneo e suas expressões na clínica.....	16
Capítulo 1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia	25
1.1 - Para um “ser em feitura” uma teoria também em feitura O “monstro” de Frankenstein é viável ?!.....	25
1.2 - A afirmação de um caminho: buscando a autonomia teórica.....	33
1.3 - Nossas premissas.....	35
1.4 - Experimentação, conceitos e suas ressonâncias.....	39
1.5 - A relação clínica, seus termos e sua constituição.....	47
Capítulo 2 – O encontro clínico: emergência e processualidade	50
2.1 - O vínculo?! Uma exclamação surpreendente	50
2.2 - O caso Bill.....	52
2.2.1 - Prisões: duas dimensões de uma experiência.....	53
2.2.2 - A inteligibilidade do caso: Khan e suas referências.....	55
2.2.3 - Uma nova demanda: o compartilhar de um desejo, de uma experiência, de um território, de uma vida	57
2.2.4 - A terceira análise Desenvolvimento emocional, uma experiência de integração.....	61
2.3 - Estilo clínico.....	63
2.4 - Compartilhar sempre sendo.....	65
2.5 - Breve digressão sobre o ritmo e sobre a percepção.....	69
2.5.1 - Emergência e consolidação de um território existencial.	69
2.5.1.1 - <i>Ritornello</i> : ritmo que produz existência, que produz <i>corpo</i>	69
2.5.1.2 - Consolidando um território, um corpo, uma individualidade: uma questão de <i>consistência</i>	73
2.5.1.3 – Território existencial: coletividade de corpos diferenciados.	76
2.5.2 - Percepção: ritmo que produz ação.....	81
2.6 - O meio e o amadurecimento emocional.....	83
2.7 - Realidade transicional: experiência paradoxal.....	88
2.7.1 - Adaptação e espaço potencial.....	88

2.7.2 - Possessão ou posse? Quem possui o quê?.....90
 Tudo diferenciado, mas tudo misturado.....90
 2.7.3 - A constituição do *si* na relação com a alteridade do não *si*..... 93
 2.8 - Modulação subjetiva: permanente devir.....95

Capítulo 3 - O primado da relação: contribuições *spinozistas* para se pensar o vínculo.....99

3.1 - Clínica e Filosofia se encontram.....99
 3.2 - Uma perspectiva ontológico-pragmática.....102
 3.2.1 - Existência expressa como pensamento e extensão.....104
 3.2.1.1 - *Deus sive Natura*.....104
 3.2.1.2 - A unidade mente-corpo: unidade ontológica ou paralelismo psico-físico?.....106
 3.2.2 - Conhecer pelo corpo.....112
 3.2.2.1 - *O que pode um corpo?*.....114
 3.2.2.1.1 - O corpo.....114
 3.2.2.1.2 - Afecção e afeto como experiência.....118
 3.2.2.1.3 - Afecção e afeto como *modos do pensamento*.....124
 3.2.3 - As noções comuns: saber comum.....128
 3.2.4 - Conhecer-*si* é constituir-*si* pelo primado da relação.....134

Capítulo 4 - Os signos na clínica: a dupla expressão de uma experiência139

4.1 - Clínica e sensibilidade144
 4.2 - Análise e interpretação: a retomada da autonomia da Razão
 Empreendimento do sujeito ético149
 4.3 - Da singularidade de um corpo à unidade de um território:
 uma questão de consistência156

Capítulo 5 - O Vínculo159

5.1 - Outro nível de vínculo165
 5.1.1 - Stern e os sentidos de si (*senses of self*)166
 5.1.1.1 - O senso de um si emergente – *the sense of an emergent self*171
 5.1.1.2 - O senso de um si nuclear - *the sense of a core self*172
 5.1.1.3 - O senso de um si subjetivo - *the sense of a subjective self*174
 5.1.1.3.1 - A *sintonia afetiva (affect attunement)*.....178

5.1.1.3.2 - A composição dos ritmos: <i>afetos de vitalidade</i> ou <i>sentimentos com contorno temporal</i>	183
5.1.1.4 - O senso de um eu verbal – <i>the sense of a verbal self</i>	186
5.1.2 - Sintonia de corpos, de modos, de afetos, de ritmos, de subjetividades	189
5.1.2.1 - Incorporação: um corpo se fazendo nos encontros	189
5.1.2.2 - A matriz intersubjetiva: plano comum de mentes e de corpos	191
5.1.2.3 - Do coletivo ao indivíduo: humanidade se incorpora, ou não	193
5.1.2.4 - Ritmos que sintonizam e que vinculam.....	203
5.1.2.4.1 - A dança rítmica dos corpos na sintonia de um beijo	203
5.1.2.5 - A síntese dos processos: o momento presente	208
5.2 - Outras sintonias possíveis	212
5.2.1 - Sintonizando ritmos	212

Capítulo 6 - O que se compartilha?

Com o que se sintoniza?

Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

6.1 - Território compartilhado, mundo habitado	228
--	-----

Capítulo 7 - Considerações finais

Referências	240
--------------------------	------------

Desde que a clínica surge, no enredo da psicologia, que algumas de suas particularidades se tornam objeto de questão tanto teórica quanto prática. Compreender sob que parâmetros ela opera se torna um ponto fundamental na sua afirmação como domínio de saber e condição para o manejo dos fenômenos que nela se apresentam. Estabelecer suas premissas garante sua credibilidade e define seu lugar entre as práticas psicológicas, conferindo-lhe um campo de estudos próprio.

O **vínculo** ocupa um lugar central em toda a psicologia clínica. Ele é apontado como agente mediador da relação paciente-terapeuta e seu desenvolvimento se torna condicionado por ele. Sua natureza, bem como seus processos constitutivos, encontra na tese libidinal freudiana um modelo de inteligibilidade hegemônico e sua presença é inferida pelos efeitos que ele produz sem que, necessariamente, se torne uma experiência objetiva. Com isso, o vínculo, como objeto de observação, fica diluído entre a diversidade dos processos que se apresentam na situação clínica. Porém, a despeito de o impulso erótico ser pensado, hegemonicamente, como o agente vinculador na relação paciente-terapeuta, não se deixa de ver, nessa relação, a irrupção de outros processos com força gregária tão poderosa quanto a que ele possui. Stern sugere que:

Muitas capacidades e motivações diferentes atuam em conjunto para formar e manter os grupos [famílias, tribos, sociedades]: vínculos afetivos, atração sexual, hierarquias de dominação, amor, sociabilidade. A intersubjetividade deve ser adicionada à lista [...] Independentemente de como a definimos, a intersubjetividade tem de operar tanto para grupos como para díades [...] Para os nossos propósitos, o motivo intersubjetivo também está atuando, direcionando a regulação segundo a segundo do processo terapêutico, no qual o compartilhamento das paisagens mentais é desejado e precisa ser negociado (Stern, 2004 pp. 120-133).

Pretendemos desenvolver a hipótese do vínculo apoiada sobre a experiência de compartilhar que a *intersubjetividade* promove, tomando a relação que se estabelece entre paciente e terapeuta como plano de fundação para sua emergência. Apostamos que se nos aproximarmos de outros modos possíveis para se experimentar o vínculo, expandirão nossos limites de ação clínica, e as atuais concepções teóricas em relação a esta questão.

Nossa proposta é a afirmação de uma hipótese sobre um fenômeno clínico específico, sem a pretensão de exaurir as questões que giram em torno de sua inteligibilidade, e sem esgotar as discussões que sua problematização suscitam. Procuramos enriquecer a visão sobre o vínculo, abrindo sua concepção a variantes igualmente presentes na experimentação clínica, atentando para o risco que se corre de perspectivar um fenômeno através de uma hipótese única, cuja visibilidade implicaria na sua generalização a todos os modos de subjetivar que atravessam a relação paciente-terapeuta.

Mas não estamos falando de qualquer clínica. Nossa tese versa sobre o vínculo pela experiência do compartilhar sob o primado da relação na clínica psi, mais especificamente na **clínica transdisciplinar**, definida como um sistema aberto cuja prática é “referida a um campo de dispersão do saber, por oposição a um saber que se pretenda universal e ordenado” (Rauter, 1998 p.13). Nessa perspectiva, a utilização de teorias e de saberes se produz através de “empréstimos”, de recortes, e no manuseio de fragmentos como numa *bricolagem*¹, implicando em um posicionamento do terapeuta, frente ao saber, que se caracteriza por uma atitude menos técnica, no sentido de quem detém um conhecimento aplicável a determinadas situações previamente concebidas, e mais pragmática, pelo improvisado de ferramentas que se compõem na produção de efeitos subjetivos.

¹ Técnica utilizada por Lévi-Strauss (1962) para o entendimento do pensamento mítico das culturas indígenas, objetos de sua pesquisa, evocando a atividade do *bricoleur*: “E em nossos dias, o bricoleur é o que trabalha com as mãos, usando meios indiretos se comparados com os do artista. [...] O bricoleur está apto a executar grande número de tarefas diferentes; mas, diferentemente do engenheiro, ele não subordina cada uma delas à obtenção de matérias-primas e de ferramentas, concebidas e procuradas na medida do seu projeto: seu universo instrumental é fechado e a regra de seu jogo é a de arranjar-se sempre com os meios-limites, isto é, um conjunto, continuamente restrito de utensílios e de **materiais, heteróclitos**, além do mais porque a composição do conjunto não está em relação com o projeto do momento, nem, aliás, com qualquer projeto particular, mas é o resultado contingente de todas as ocasiões que se apresentaram para renovar e enriquecer o estoque, ou para conservá-lo, com resíduos de construções e de destruições anteriores. **O conjunto dos meios do bricoleur** não se pode definir por um projeto (o que suporia, aliás, como com o engenheiro, a existência de tantos conjuntos instrumentais quantos os gêneros de projetos, pelo menos em teoria); **define-se somente por sua instrumentalidade**, para dizer de maneira diferente e para empregar a própria linguagem do bricoleur, porque os elementos são recolhidos ou conservados, em virtude do princípio de que ‘isto sempre pode servir’. Tais elementos são, pois, em parte particularizados: o bastante para que o bricoleur não tenha necessidade do equipamento e do conhecimento de todos os corpos de administração; mas não o suficiente para que cada elemento seja sujeito a um emprego preciso e determinado. **Cada elemento representa um conjunto de relações**, ao mesmo tempo concretas e virtuais; são **operadores**, porém utilizáveis em função de qualquer operação dentro de um tipo” (Lévi-Strauss, 1962 pp. 20, grifo nosso). **Fazemos uma ressalva quanto ao “universo instrumental fechado” do bricoleur que, no caso da transdisciplinaridade, conserva certo grau de abertura, comportando novas ferramentas.**

Saber como isto funciona, o que isto produz, interessa muito mais do que saber "como se articula" teoricamente. Esta postura coloca certamente a clínica no campo da invenção, da criação mesma, no campo da arte ... (Rauter, 1998 p.12).

Quando pensamos em **relação clínica**, temos em mente que esta se realiza entre subjetividades, na dimensão corporal e mental que este conceito conjuga. A **relação** se diferencia de uma interação, pois nela estão compreendidos aspectos não circunscritos ao momento imediato do encontro e não redutíveis a uma perspectiva comportamentalista que lhe possa ser atribuída. Para tanto, tomamos como referência o modelo de relacionamento adotado por Stern (1995).

A interação mãe-bebê consiste de comportamentos manifestos desempenhados por cada um em resposta a e em acordo com o outro. A interação é visível e audível por uma terceira pessoa, tal como um terapeuta, tão bem como por participantes-observadores [...] Até aí, entretanto, nós temos somente uma interação e não um relacionamento. **Um relacionamento** é, entre outras coisas, a história recordada de interações prévias (Hinde, 1979). Ele também é determinado pela maneira como uma interação é percebida e interpretada através de muitas lentes, particulares aos participantes da interação. Há as lentes das fantasias, esperanças, medos, tradições familiares e mitos, experiências pessoais importantes, pressões correntes, e muitos outros fatores² (Stern, 1995 pp. 11-12, tradução nossa, grifo nosso).

² “This mother-infant interaction consists of the overt behaviors performed by each in response to and in concert with the other. The interaction is visible and audible to a third party, such as therapist, as well as to the participant-observers [...] So far, however, we have only an interaction and not a relationship. A relationship is, among other things, the remembered history of previous interactions (Hinde, 1979). It is also determined by how an interaction is perceived and interpreted through the many lenses particular to the participant of the interaction. There are the lenses of fantasies, hopes, fears, family traditions and myths, important personal experiences, current pressures, and many others factors”.

A crise do vínculo no contemporâneo e suas expressões na clínica



*Wei Ji*³

A clínica contemporânea é experimentada em um contexto histórico e político extremamente fluido, cujos efeitos se percebem nos modos de subjetivar atuais: “O ser humano contemporâneo é fundamentalmente desterritorializado [...] A subjetividade entrou no reino de um nomadismo generalizado” (Guattari, 1992 p.169). Nesse contexto, as relações sociais se organizam sob a lógica capitalística pós-industrial que opera, em sua axiomática, impelindo os processos de subjetivação aos seus limites de mudança, ao mesmo tempo em que os comprime entre territórios identitários, tipo *prêt-à-porter* (Deleuze & Guattari, 1972 p.52-53). Dinâmica de movimento paradoxal que oculta seu caráter perverso, pois, ao mesmo tempo em que estimula ao máximo a expansão da vida, oferecendo um “infinito” de possibilidades, a constriange através de dispositivos de captura, de controle, e de modelização estética (Neves, 2002).

Mas a desterritorialização não é um fenômeno exclusivo do contemporâneo. De fato, ela é concebida como uma fase intrínseca à atividade constitutiva territorial⁴. A desterritorialização não extingue um território, mas o incita a transformar-se. Ela não opera como uma força entrópica que o esvai até o seu colapso vital, mas age como um mecanismo infalível que, paulatinamente, desorganiza os agenciamentos que mantêm o território estável. Os territórios se fundam, derivam, se desmancham, e se refazem; e, nesse movimento, a desterritorialização encontra seu lugar. No entanto, é a alteração na frequência dessa dinâmica que produz efeitos desestabilizadores sobre as subjetividades, e, dentre estes, o impacto sobre

³ Ideograma chinês para a *crise*, que envolve a ideia de oportunidade.

⁴ Retomaremos o conceito de território existencial no segundo capítulo desta tese.

sua afetividade se destaca. A repercussão se faz sentir sobre seus modos de organizar seus territórios existenciais, incidindo sobre os processos que os *consolidam*⁵. É o **vínculo**, como agente de coesão territorial, que entra em crise sendo açoitado pelo “sopro de lobo” do capitalismo contemporâneo. Segundo Sennett “o capitalismo destrói as qualidades que ligam os seres humanos uns aos outros” (Sennett *apud* Rauter, 2005, p.68). Que efeitos sobre as subjetividades essa desterritorialização precipitada pode produzir? Qual influência esse processo teria sobre seus modos de organizar suas relações territoriais e afetivas, fundamentalmente sobre seus vínculos?

Assim, a estabilidade dos territórios, garantida pela frequência regular de processos básicos de funcionamento vital, é cotidianamente “invadida⁶”, sendo rompida. A aceleração frenética dos ritmos de produção subjetiva, e/ou sua caótica disritmia, solapam a estabilidade territorial, precipitando os processos de desterritorialização. A captura das subjetividades nesse regime gera impactos sobre seus corpos, sobre suas sensibilidades e sobre seus modos de se relacionar afetivamente, e “é no campo da clínica que estamos em condições de acompanhar as estranhas metamorfoses subjetivas” (Rauter, 2005 p.63) que são engendradas nesse movimento. Paradoxalmente, esse sistema parece prescindir da instância humana que o constitui, pois, curiosamente, a maioria daqueles que sofre os efeitos nocivos desta aceleração sente-se impotente para alterá-la, como se o sistema fosse regido por alguma propriedade absolutamente extrínseca aos termos que o mantêm ativo. E, indefectivelmente, a potência de vida individual (*conatus*⁷) e coletiva⁸ é abalada, e afetos tristes, em linguagem *spinozista*,

⁵ “Nós chamaremos consolidação toda operação [...] onde uma ordem, mantida primeiro pela sua dependência em relação a uma ordem exterior, chega a se sustentar por uma capacidade interna, de tal sorte que o papel sustentador de ordem exterior se torna supérfluo, pode ser suprimido” (Dupréel, 1949 p.159, tradução nossa).

*“Nous appellerons consolidation toute opération [...] où un ordre, maintenu d’abord par sa dépendance à l’égard d’un ordre extérieur, arrive à se soutenir par une capacité interne, de telle sorte que le rôle sustentateur de l’ordre extérieur, devenu superflu, peut s’abolir”.

⁶ Rauter, 2005.

⁷ “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é que sua essência atual” (Ética III, 7)*.

*Ao citarmos o texto da Ética, estaremos utilizando o formato aqui empregado, pois ele é correntemente utilizado por outros autores quando aludem a este texto. Usamos a edição da Editora Autêntica de 2007 e a referência completa se encontra na bibliografia desta tese.

⁸ “A estratégia política spinozista se apoia, no real, sobre uma teoria da estratégia imanente do corpo coletivo em si mesmo – ou *conatus*-político – concebido como ‘multidão’, ou, mais precisamente, ‘potência da multidão’”* (Bove, 1996 p.16, tradução nossa). Nesse sentido, podemos falar de *conatus*

ganham contorno subjetivo, como sentimentos de desamparo, de solidão, e de desertificação territorial.

A instabilidade dos territórios **não** pode ser pensada como uma expressão patológica de um indivíduo, ou mesmo de uma classe de indivíduos, sendo imputada à sua “incapacidade” de adaptar-se à dinâmica da vida moderna, como se fosse possível “adaptar-se ao inadaptável” (Rauter, 2005 p.67). Mas, antes, são os processos de subjetivação, nos quais estas expressões se fazem presentes, que devem ser analisados pelo caráter político que denunciam, pelos efeitos que se tornam visíveis dessa constante *invasão do cotidiano* a que os territórios são submetidos, do que serem tratados através de um enfoque psicopatologizante.

Um território corresponde à introdução de regularidades em um mundo em constante transformação, a repetições de que precisamos para viver, ou senão estaremos **invadidos** por uma grande quantidade de estímulos que não poderemos processar (ibid., p.65, grifo nosso).

Os custos dessa *invasão* certamente não recaem sobre um segmento social exclusivo, ou sobre um determinado modo de subjetivar. Os agenciamentos de produção da subjetividade operam em todos os níveis sociais, gerando expressões de acordo com os fatores de subjetivação próprios de cada classe social (Guattari & Rolnik, 1986). De fato, é possível se falar de fatores de subjetivação coletivos que influenciam a subjetividade de um grupo, de um povo, de uma nação, tais como uma revolução, ou uma tradição religiosa, por exemplo, e mundiais, como é o caso do capitalismo com suas políticas econômicas inter-nações. Tampouco, estes custos podem ser circunscritos em uma expressão patológica definida, mas, seguramente, podem ser percebidos e sentidos nos modos de subjetivar de nossos pacientes. É sobre a sua afetividade que identificamos a intensidade do impacto desses agenciamentos.

Notoriamente, na clínica psi dos anos pós Segunda Guerra Mundial, alguns tipos de subjetividades, “que não se enquadram nas categorias de psicose e de neurose”, chamam a atenção por mostrarem “deficiências de expressão afetiva” (Rauter, 2005 p.68). Winnicott,

de um povo, *conatus* coletivo, e, até mesmo, *conatus* da Humanidade, concebida como conjunto de indivíduos que forma um corpo social, que persevera na duração, e que sofre variações na sua potência de existir.

*”La stratégie politique spinoziste s’appuie, dans lê réel, sur une théorie de la stratégie immanente du corps collectif lui-même – ou du conatus-politique – conçu comme ‘multitude’, ou plus précisément, ‘puissance de la multitude’”.

que desenvolveu parte de seu trabalho nos hospitais londrinos, durante a invasão alemã da Europa, as descreve da seguinte maneira:

[...] referimo-nos a tais indivíduos como esquizóides. Sabemos que eles, como pessoas, podem possuir valor numa comunidade e que podem ser felizes, mas percebemos a existência de certas desvantagens que os afetam, e especialmente para aqueles com quem convivem. Sua percepção subjetiva do mundo pode levá-los facilmente a certas ilusões; ou à aceitação de um sistema delirante em determinadas áreas, ainda que possam estar firmemente baseados na maioria delas⁹ (Winnicott, 1971 p.77, tradução nossa)

Embora Winnicott reconheça a presença de fatores hereditários influenciando a formação de tais subjetividades, ele coloca sob suspeita qualquer teoria que “divorcie o sujeito dos problemas da vida comum e [põe em cheque] a universalidade do desenvolvimento individual em um dado meio ambiente¹⁰” (Winnicott, 1971, p.78, tradução nossa). Fica afastada, dessa forma, a possibilidade do desenvolvimento individual ocorrer, exclusivamente, a partir de fatores de ordem genética, que se atualizariam em períodos determinados da vida. A ênfase, de seu ponto de vista, recai fundamentalmente sobre a relação que se estabelece entre o *self* e o ambiente (compreendendo a mãe, ou a pessoa que cuida do bebê, os cuidados maternos como um todo e as condições locais em que o bebê é cuidado) ficando esboçado o caráter político do pensamento *winnicottiano*¹¹.

O autor de *Playing and Reality* chama a atenção para as consequências que as constantes “invasões” do *espaço potencial* de ação do bebê podem ter para a formação de seu *self*. Ele sugere que, para resguardar o *self*, um *falso self* se desenvolve para suprir as falhas do ambiente, como um mecanismo de defesa que se interpõe entre o *verdadeiro self* e o meio, mediando as relações entre ambos. Winnicott trabalha com a ideia de que o *self*, para se

⁹ “[...] we refer to such individuals as schizoid. We know that such persons can have value as persons in the community and that they may be happy, but we note that there are certain disadvantages for them and especially for those who live with them. They may see the world subjectively and be easily deluded, or else while being firmly based in most areas they accept a delusional system in other areas”.

¹⁰ “[...] we look with suspicion on any theory of schizophrenia that divorces the subject from the problems of ordinary living and the universals of individual development in a given environment”.

¹¹ Os conceitos de Winnicott aqui citados serão trabalhados mais detalhadamente nesta escrita.

desenvolver de forma sadia, necessita de cuidados que garantam a estabilidade de seus processos vitais. Estes cuidados devem ser administrados numa frequência nem exagerada, a ponto de ser sufocante, nem muito retardada, a ponto de ser ausente. O ritmo deste cuidado é a chave para o desenvolvimento da saúde corporal e psíquica do bebê. A ação do *falso self* resguardaria o *verdadeiro self* das ameaças do ambiente, porém teria como consequência o empobrecimento da sua vida afetiva.

Neste mesmo período (pós-guerra) outros modos de subjetivar, com características semelhantes aos observados por Winnicott, na Inglaterra, chamam a atenção de Kohut, na América do Norte, sendo descritos como *personalidades narcísicas*. A sua sintomática tem, dentre outros, os seguintes aspectos:

- (1) na esfera sexual: fantasias perversas, perda de interesse no sexo; (2) na esfera social: inibições profissionais, falta de habilidade para formar e manter relacionamentos significativos, atividades delinquentes; (3) em sua personalidade manifesta: falta de humor, falta de empatia pelas necessidades e sentimentos de outras pessoas; falta de comedimento, tendência a ataques de cólera descontrolada, mentir patológico [...]¹² (Kohut, 1971 p.23, tradução nossa).

O psicanalista americano, conhecido por seu trabalho sobre a psicologia do *self*, ressalta o modo diferenciado pelo qual a *transferência*¹³ se estabelecia com estes pacientes,

¹² “(1) in the sexual sphere: perverse fantasies, lack of interest in sex; (2) in the social sphere: work inhibitions, inability to form and maintain significant relationships, delinquent activities; in manifest personality features: lack of humor, lack of empathy for other people’s needs and feelings, lack of a sense of proportion, tendency toward attacks of uncontrolled rage, pathological lying [...]”.

¹³ “A ativação terapêutica do objeto onipotente (a imago parental idealizada), que será referida como *transferência idealizada* [...] É o estado no qual, após ser exposta à perturbação do equilíbrio psicológico do narcisismo primário, a psiquê conserva uma parte da experiência perdida da perfeição global narcísica associando-a a um *self-object** arcaico, rudimentar (transicional), a imago parental idealizada”*** (Kohut, 1971 p.37, tradução nossa, grifo do autor).

*Optamos por não traduzir a expressão *self-object*, por não encontrarmos um termo, em português, que correspondesse à ideia do autor. Kohut, na introdução de seu texto, define *self-object* como: “objetos que não são experimentados como separados e independentes do *self*”** (Kohut, 1971 p.3, tradução nossa).

*** “[...] objects which are not experienced as separate and independent from the self”.

**** “The therapeutic activation of the omnipotent object (the idealized parent imago), which will be referred as the *idealizing transference* [...] It is the state in which, after being exposed to the disturbance of the psychological equilibrium of primary narcissism, the psyche saves a part of the of

destacando que, nestes casos, a sucessão do trabalho terapêutico era garantida pelo **vínculo empático** que se produzia entre terapeuta e paciente. Para Kohut, a *personalidade narcísica* se constituía devido a algum trauma ocorrido na infância precoce que “conduzia a fixações narcísicas específicas¹⁴” (Kohut, 1971 p.55, tradução nossa), gerando uma “idealização insuficiente do superego, uma deficiência estrutural¹⁵” (ibid., p.55). Esse complexo incidia sobre uma área da personalidade associada à expressão da afetividade (“a maioria dos setores de relacionamento da criança com seus pais¹⁶”) (ibid.,p.55), que acarretava, entre outras dificuldades, o comprometimento de seus laços sociais; um entorpecimento de suas emoções (ibid., p.16). Kohut, diante do fenômeno que percebia, desenvolveu suas próprias ferramentas conceituais para possibilitar o manejo clínico e a inteligibilidade do fato; ele não negava a existência do vínculo na relação com seus pacientes *narcísicos*. Ele reconhecia uma **forma diferenciada de vínculo** que não se constituía pela maneira regularmente desenvolvida pela transferência, como definida pelas referências psicanalíticas de seu tempo. Para o autor de *The Analysis of the Self*, este era o material analítico peculiar do trabalho com este tipo de subjetividades, e a experiência clínica o levou a considerar que, mesmo que o tratamento se prolongasse durante vários anos, a retirada da libido narcisicamente investida em objetos arcaicos e o seu investimento em “objetos verdadeiros (no sentido psicanalítico)... amáveis e odiáveis por uma *psyche* [...]”¹⁷ (ibid., pp. 50-51, tradução nossa) nem sempre se concretizava.

O conceito de *trauma cumulativo*, desenvolvido por Khan (1963) para qualificar os efeitos patológicos do “fracasso do papel da mãe, como escudo protetor” (Khan, 1963 p.71) na formação do *self* da criança, nos auxilia a compreender as expressões negativas do ritmo desenfreado das desterritorializações no contemporâneo. Khan articula as pesquisas de diversos autores, dentre eles Winnicott, Kris, e Greenacre (Khan, 1963 p.68), para construir um ideal de inteligibilidade para o “distúrbio de caráter” diagnosticado em um tipo peculiar de pacientes que, “nos últimos trinta anos”, predominara em sua prática clínica (ibid., p.73).

the lost experience of global narcissistic perfection by assigning it to an archaic, rudimentary (transitional) self-object, the idealized parent imago”.

¹⁴“[...] led to specific narcissistic fixations”.

¹⁵“[...] leading to an insufficient idealization of the superego, a structural deficiency”.

¹⁶“[...] most sectors of the child’s relationship to his parents”.

¹⁷“[...] true objects (in the psychoanalytic sense)... objects loved and hated by a psyche”.

Não há diferença caracterológica entre os pacientes traumatizados de Khan e os tipos esquizóides qualificados por Winnicott; de fato, ele lança mão da descrição que seu amigo e mentor faz quanto à etiologia do distúrbio que tais pacientes apresentavam. Porém, o autor de *O Conceito de Trauma Cumulativo* acrescenta a seu ponto de vista a noção de *superestimulação provocativa* - sem oferecer à criança as “vias necessárias para a liberação” da tensão gerada (ibid., pp. 68-69) -, de Kris (1962), e a ideia de *simbiose focal*, de Greenacre (1959) – que sinalizava um tipo de relacionamento especial desenvolvido, geralmente, entre mãe e filho, mas podendo existir também com outras pessoas, marcado por uma “interdependência extremamente forte” (ibid., p.69).

O modelo de *trauma cumulativo* de Khan é baseado em “invasões” concebidas como falhas no *holding* materno, ou como superestimulações sem a devida descarga da tensão provocada, as quais, devido a sua recursividade, acabam gerando modos de subjetivar com as deficiências sinalizadas por seus observadores. É a recorrência de um agente de desestabilização subjetiva que queremos enfatizar, e cooptar do conceito de Khan, para pensarmos os efeitos negativos sobre as subjetividades que as constantes desterritorializações podem provocar, sem nos aprofundarmos nas discussões metapsicológicas que faziam parte das suas referências teóricas.

Queremos ressaltar que as observações clínicas feitas por Khan, por Winnicott, e por Kohut, guardam alguns pontos em comum: o momento histórico e político em que são destacadas; certas características compartilhadas pelos sujeitos observados, principalmente no que tange a sua afetividade; e a influência do ambiente sobre o desenvolvimento de seus complexos subjetivos. Embora não haja identidade estrita entre os pacientes traumatizados de Khan, os *esquizóides* de Winnicott, e as *personalidades narcísicas*, descritas por Kohut, não podemos pensar que as características que eles compartilham entre si sejam a manifestação fortuita de alguma propriedade individual, ou, quiçá, a objetivação na realidade de uma abstração teórica, cuja percepção era devida aos ideais comuns que permeavam as teorias psicológicas da época. **Nossa aposta é que o ritmo das desterritorializações, no contemporâneo, afeta os modos de relação das subjetividades com o comprometimento das áreas de sua expressão afetiva, desestabilizando os vínculos territoriais.** Notamos a dificuldade que determinados pacientes experimentam para identificar seus próprios estados afetivos, e os daqueles com quem entram em relação. Com frequência eles titubeiam para responder a questões que lhes endereçamos sobre como se sentiram neste ou naquele

encontro. Que afeto lhes causou? Qual a qualidade do que experimentaram? Qual a intensidade do que sentiram? Esse fenômeno ganha visibilidade na clínica psi, tanto dos anos 50, 60, e 70, quanto na atualidade, encontrando-se os pacientes diagnosticáveis, ou não, em alguma categoria psicopatológica.

Observa-se, em paralelo, uma tendência entre representantes da clínica, dentre eles terapeutas e psicanalistas (Stolorow; Atwood; Brandchaft, 1994), para o deslocamento do enfoque analítico tradicional, centrado sobre “mecanismos intrapsíquicos isolados” (ibid., p.5), para uma *perspectiva intersubjetiva*. Apostando que as formações inconscientes, identificadas na situação clínica, são oriundas de conflitos relacionais afetivos desenvolvidos na infância, ao invés de serem tratadas como derivados de investimentos pulsionais. Neste ponto de vista, a proposição do vínculo seria deslocada da hipótese de um impulso energético para a de modulações de estados afetivos decorrentes das relações entre subjetividades (ibid., p.5), ou seja, o **vínculo seria efeito de processos afetivos intersubjetivos**. Fica em voga o conceito de *empatia*, como desenvolvido por Kohut (1982), apresentado como “**poderoso vínculo emocional entre as pessoas**¹⁸” (Kohut *apud* Stolorow; Atwood; Brandchaft, 1994 p.44, tradução nossa).

Não é mais satisfatório focar a motivação em termos de trabalhos de um aparato mental processando energias pulsionais instintivas. Ao invés disso, cada vez mais está sendo reconhecido, como Lichtenberg (1989) acertadamente argumenta, que “as motivações emergem somente da *experiência vivida*” e que “a vitalidade da experiência motivacional dependerá ... da maneira pela qual as **trocas afetivas** se desdobram entre as crianças e seus cuidadores” (p.2). O mais importante, em meu ponto de vista, tem sido a mudança da pulsão para o afeto como construção central motivacional para a psicanálise¹⁹ (Stolorow; Atwood; Brandchaft, 1994 p.5, tradução nossa, grifo em negrito nosso).

¹⁸ “[...] powerful emotional bond between people”.

¹⁹ “It is no longer satisfactory to view motivation in terms of the workings of a mental apparatus processing instinctual drives energies. Instead, it has increasingly come to be recognised, as Lichtenberg (1989) aptly argues, that ‘motivations arise solely from *lived experience*’ and that ‘the vitality of the motivational experience will depend ... on the manner in which affect-laden exchanges unfold between infants and their caregivers’ (p.2). Most important, in my view, has been the shift from drive to affect as the central motivational construct for psychoanalysis”.

Teorizar sobre o vínculo no contemporâneo implica em, assim como Kohut fez, não negar a sua presença nas relações, mas estar atento as suas variações e às formas pelas quais ele possa se expressar. Se o contemporâneo se distingue pela volatilidade dos territórios existenciais, e, necessariamente, pelo caráter evanescente dos elementos que se agenciam neles, por outro lado ele é um momento histórico rico, ou mesmo o mais rico que a humanidade já viveu, em termos de matérias e de meios capazes de potencializar a vida e, com isso, possibilitar outros modos de vincular. **Novos modos de vínculo podem estar se consolidando nas relações pessoais, nas relações familiares, e nas relações terapêuticas.** Modos ancestrais de vincular, aqueles que se constituíram em nossa pré-história simiesca, quando a razão e a linguagem falada ainda não faziam parte dos recursos relacionais da espécie humana, mas que sempre estiveram presentes na organização dos territórios coletivos, podem ganhar maior pregnância nesse momento. Stern vai sugerir que a *intersubjetividade* se destaca como um “sistema motivacional básico e primário”, fundamental para a formação de pares, de grupos e de famílias, e essencial para a sobrevivência da espécie (Stern, 2004 p. 119). Estes **modos afetivos de vincular**, que porventura possam ter ficado oclusos devido à utilização maciça da fala e do pensamento racional nas relações humanas, podem ter permanecido ausentes das observações clínicas, por terem sido negligenciados teoricamente, ou, talvez porque outros processos de vínculo tenham sido enfatizados, alcançando hegemonia dentre as hipóteses psicológicas, como é o caso da teoria libidinal. São estes modos de vincular que estamos percebendo como ruído²⁰, na nossa experiência cotidiana dentro e fora da clínica, que nos propomos a explorar nessa tese.

²⁰ Expressão clínica utilizada por nosso querido amigo Marcos Eichler (psicanalista e doutor em psicanálise pela UFRJ) em uma de nossas conversas informais sobre nossos trabalhos clínicos e acadêmicos. O termo nos pareceu particularmente adequado para apontar determinados fenômenos da prática terapêutica. *Ruído* não é propriamente um som, mas o compõe como vibração sub, ou supra frequencial; interfere no campo sonoro como propriedade intrínseca ao campo; e na clínica psi ele comparece como elemento imanente ao seu plano, enunciado ou não, mas sensível como vibração que nos toca.

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

1.1 - Para um “ser em feitura” uma teoria também em feitura

A criatura de Frankenstein é viável?!

“As caricaturas gritantes são talvez mais vitais, ‘mais fiéis à vida’, que os retratos inteiros do romance convencional, porque o indivíduo hoje não tem centralidade e não produz a mais ligeira ilusão de integridade²¹”
(Anais Nin).

Muitos milênios se passaram desde que os primeiros hominídeos se diferenciaram dos outros primatas. Do *australopithecus* ao *homo sapiens-sapiens* decorreram mais de 1.700.000 anos, e muitas mutações precisaram acontecer para que o ancestral do homem moderno, considerado “homem-gorila”, evoluísse até a forma atual²² (Dobzhansky, 1968 pp. 181-214), e cabe questionar por quanto tempo ele permanecerá assim. Embora biologicamente o homem moderno ainda tenha semelhanças com os *australopithecus*, seu corpo atual e seu modo de vida, em suma, sua subjetividade, são completamente diferentes daqueles dos seus ancestrais. Suas condições de vida social estão muito longe daquelas em que se vivia no início do período Plistoceno²³, e seu território é outro que aquele em que se vivia no passado. Todo o planeta se transformou e a humanidade, em seu exercício adaptativo, modulou nesse devir planetário.

Coextenso as suas mutações, os modos de organização social do ser humano também mudaram, e, de fato, não se torna possível separar o que seria obra de um e trabalho do outro, ou seja, homem e sociedade coemergem em um mesmo plano histórico e político, se amalgamando indissociavelmente. Território e territorializado se confundem em uma equação que conjuga os dois termos, absorvendo-os em um só.

²¹ Prefácio da tradução brasileira, de 1967, da editora IBRASA para *Trópico de Câncer*, de Henri Miller.

²² Estamos nos referindo ao ser humano como espécie, assim como as ciências biológicas o concebem, sem entrar no mérito das diferenças étnicas e sócio-culturais.

²³ Na escala de tempo geológico o período Plistoceno, época do período Quaternário, está compreendido de ter vigorado entre 1.800.000 até 11.500 anos atrás (Dobzhansky, 1968).

Os territórios modulam, os elementos que se agenciam em sua constituição também o fazem, e os fatores gregários que lhe dão consistência variam, ou na sua forma e/ou em sua intensidade. Essa aposta requer uma concepção teórica condizente que tente acompanhar as vicissitudes do objeto de sua observação. Concepções estáticas do indivíduo e de sua constituição cederam espaço para pontos de vista que o abordam como *processo singular em formação* (Guattari & Rolnik, 1986 p.38). Deste modo, não se cogita que a subjetividade seja formada por estruturas orgânicas ou psíquicas, “não existindo unidade evidente de pessoa” (ibid., p.38). Por consequência, as suas expressões subjetivas, patológicas ou sadias, também não seriam estáticas. Elas seriam efeito das relações que ele desenvolve e que sofrem variações coextensas às transições de sua subjetividade. O ser humano pode ser concebido como “ser em feitura”, inacabado. A subjetividade individualizada – *processo de subjetivação* (Guattari & Rolnik, 1986) – pode ser entendida como um conjunto de matérias heterogêneas articuladas em uma forma/modo regular (ibid. p.34), ou seja, uma *individualidade*²⁴ reúne conjuntos de infinitas partes extensas, organizadas sob um regime rítmico comum. Nessa concepção, de matriz *spinozista*, corpo e mente estão imbricados inseparavelmente em uma única substância com uma característica comum: a processualidade que pode ser traduzida como potência em devir ao longo de uma determinada duração.

Tomar o indivíduo como processo singular em formação leva a buscar modos processuais e particulares de teorizá-lo, também. Implica em confiar numa visão **transdisciplinar tecida no encontro entre teorias clínicas diversas**, e mesmo entre disciplinas aparentemente díspares, mas **que mantêm entre si uma noção comum**, seja pelas *objetivações*, momentaneamente delimitadas que elas compartilham, seja pela disposição de cuidar de outrem, compreendida como objetivo comum e geral da clínica psi.

²⁴ *Individualidade* é um termo adotado por Deleuze (1978) para referir-se ao ser humano como unidade ontológica, compreendida na união de corpo e mente, cuja nossa preferência ao uso se justifica porque ele implica na conjugação de dois termos *spinozistas*: “coisa singular” e “indivíduo”. Pois, o primeiro termo da filosofia de Spinoza não se reduz unicamente ao domínio do humano, mas alude a qualquer “coisa com duração determinada”, e o segundo é utilizado para designar qualquer “corpo composto”, não explicitando a devida união entre corpo e mente, a qual é propriedade exclusiva do “corpo humano”, como vemos a seguir.

“Por **coisas singulares** compreendo aquelas **coisas** que são finitas e que têm uma existência determinada” (Ética II, definição 7, grifo nosso); e,

“Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justapor [...], diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou **indivíduo** que se distingue dos outros por essa **união de corpos**” (Ética II, 13 lema 3, axioma 2, definição, grifo nosso).

Este **método** encontra ressonância nos trabalhos clínicos de Stern: “Nós precisamos de uma estrutura para pensar uma versão pessoal única da experiência individual – como ela é formada e o que ela é. Afinal, o trabalho clínico é isso²⁵” (Stern, 1995 p.107, tradução nossa). O autor de *The Motherhood Constellation*, em sua clínica com famílias, desenvolve uma ferramenta operacional que chama de *esquemas-de-estar-com-outro*²⁶, para abordar o modo como um bebê representa²⁷ suas interações com o mundo, principalmente no nível de sua afetividade, e para perspectivar a relação intersubjetiva entre o bebê e sua mãe. Pois Stern se depara com teorias que trabalhavam com aquela relação que não contemplavam suas exigências (Stern, 1995 pp. 79-110). Estes modelos eram genéricos e supostamente aplicáveis a qualquer caso, o que gerava inconvenientes para o manejo com casos específicos. Os *esquemas* não correspondem a imagens, nem a conhecimento, nem tampouco são objetos pulsionalmente investidos, mas concernem a experiências interativas com “alguém”, e são, basicamente, representações não verbais (ibid., p.81). Os *esquemas-de-estar-com-outro* seriam unidades básicas de funcionamento subjetivo relacional que comporiam

²⁵ “We need a structure to think about an individual’s unique personal version of experience – how it is formed and what it is like. After all, that is what clinical work is all about”.

²⁶ “Em suma, nós precisaremos de uma representação do aspecto subjetivo do engajamento na repetição de experiências interpessoais no qual todos os elementos básicos da experiência (ações, afetos, sensações, percepções, pensamentos, motivações, elementos contextuais, e assim por diante) possam ser representados juntos e, ao mesmo tempo, separadamente. Chamamos esta representação como um ‘esquema-de-estar-com-outro’* (Stern, 1995 p.82, tradução nossa).

*”In sum, we will need a representation of the subjective aspect of engaging in repeating interpersonal experiences in which all the basic elements of the experience (actions, affects, sensations, perceptions, thoughts, motivations, contextual elements, and so on) can be represented both together and, at the same time, separately. We will call this representation a “schema-of-being-with-another.”

²⁷ “Eu usarei o termo *representação*, a despeito da prática geral em psicologia do desenvolvimento em respeito às distinções Piagetianas entre esquemas e representações, entre saber fazer e conhecimento (1952,1954). Faço isso por duas razões: primeiro, a literatura clínica geralmente não se importa com essa distinção; e mais importante, a distinção, em si mesma, enquanto de grande valor, tem estado sob escrutínio em respeito à infância, especialmente em consideração a eventos afetivos e interpessoais. Em acréscimo, a noção de representações como procedimentos ou processos para re-experimentação, preferivelmente a produtos mentais e estruturas, deixa esta distinção pouco clara”* (ibid., p.80, tradução nossa, grifo do autor).

*”I shall use the term *representation* in spite of the general practice in developmental psychology of respecting the Piagetian distinction between schemas and representations, between savoir faire and knowledge (1952, 1954). I do this for two reasons. First, the clinical literature generally does not bother with this distinction. And more importantly, the infancy, especially as it regards interpersonal and affective events. In addition, the notion of representations as procedures or processes of reexperiencing, rather than as mental products and structures, leaves this distinction unclear” (grifo do autor).

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

estruturalmente qualquer experiência intersubjetiva. Contudo, a despeito de eles serem os elementos constitutivos de qualquer experiência relacional, não determinariam um padrão para o relacionamento. Eles são como tijolos formados pela reunião de elementos heterogêneos (ações, afetos, sensações, percepções, pensamentos, motivações, elementos contextuais) que integram uma edificação, como suas unidades fundamentais, sem, no entanto, determinarem sua arquitetura. A elaboração de tal ferramenta é fruto da experiência clínica do autor reunindo conceitos *piagetianos*, como os *esquemas sensório-motores*; psicanalíticos, como a *pulsão*²⁸; *identificações* (Sandler, 1987), no sentido de sentir-se como o outro em dado momento, mas a seu próprio modo (ibid., p.81); *sequência de eventos*, acontecimentos que são representados como uma única cena (ibid., p.82), entre outras contribuições. A ideia é focar “essencialmente o mesmo fenômeno” (ibid., p.100) a partir de uma perspectiva diferenciada pela qual ele pode parecer inteiramente diferente. Em trabalhos posteriores (2004, 2010), Stern desenvolve a noção de *momento presente* como *unidade de processo subjetiva* básica para qualquer experiência subjetiva individual ou intersubjetiva, que descreveremos em capítulo oportuno. Nosso interesse, nesse momento, na formulação *sterniana* dos *esquemas-de-estar-com-outro* não reside na construção de um modelo de unidade de funcionamento subjetivo, individual ou relacional, mas no trabalho de articulação entre teorias diferenciadas que Stern levou a termo para abordar os fenômenos que investigava, pois vemos nessa tarefa uma **operação transdisciplinar**.

Eu tenho praticado vários tipos e combinações de terapias de família e tenho observado e lido muito mais ainda. Os aspectos comuns [entre elas] parecem importar mais para os efeitos benéficos da terapia do que as diferenças, e parece haver uma equivalência preliminar entre abordagens terapêuticas [...] A partir deste ponto de vista, as diferentes abordagens terapêuticas podem ser encaradas como utilizando diferentes portas de entrada para um único sistema dinâmico interdependente²⁹ (Stern, 1995 p.4-16, tradução nossa).

²⁸ “[...] tais como comer, dormir, e brincar. Em termos psicanalíticos, elas são as atividades relacionadas à pulsão”* (Stern, 1995 p.81, tradução nossa).

* “[...] eating, sleeping, and playing. In psychoanalytic terms, they are the drive-related activities”.

²⁹ “I have practiced several types and combinations of parent-infant therapies and have observed and read about many more. The commonalities seem to account for far more of the beneficial effects of therapy than do the differences, and there seems to be a rough equivalence among the therapeutic approaches [...] From this point of view, the different therapeutic approaches can be viewed as utilizing different ports of entry into a single dynamically interdependent system”.

Encontramos suporte filosófico para pensarmos a *transdisciplinaridade* sob a luz do pensamento de Spinoza. Teremos um capítulo exclusivo, nesta tese, onde trabalharemos em pormenor certas proposições de sua filosofia; neste momento apenas explanaremos, brevemente, a sua **contribuição para a nossa metodologia**.

Para o autor da *Ética*, maior será o grau de potência de um indivíduo quanto maior for a quantidade de afecções que ele possa experimentar (*Ética* IV, 38), pois compreende-se que dentre estas afecções haverá aquelas que comporão com sua potência, cujo exercício ganha expressão simultânea em seu corpo e em sua mente, correspondendo, no primeiro modo, (corpo) à quantidade de afecções que ele realize; e, no segundo modo (mente), à quantidade de ideias que ele possa formar, a partir das afecções do corpo (ideias das afecções), ou deduzí-las das propriedades comuns aos corpos (noções comuns). A referência para a seleção do que compõe com sua potência é a experiência afetiva indicativa da sua expansão ou da sua contração, intrínseca aos encontros de corpos e às ideias que se formam, pois o afeto, para Spinoza, compreende as afecções do corpo e as ideias dessas afecções (*Ética* III, definição 3).

Outro efeito positivo dos agenciamentos entre corpos e ideias seria a crescente compreensão da realidade única que Spinoza chama de Natureza, ou Deus. Uma vez que todos os modos de atributos³⁰ são expressões da substância única, quanto maior for a relação que se mantenha com esses modos, maior será a sua compreensão da Natureza. Dessa maneira, podemos insinuar a *transdisciplinaridade* através do agenciamento de ideias. Seria na articulação de conceitos, de teorias, e de domínios de saber, distintos, mas que se tangenciam ao menos em determinado(s) ponto(s), compartilhando aspectos comuns (noções, conforme a definição *spinozista*), que uma **metodologia transdisciplinar** poderia ser desenvolvida para perspectivarmos os fenômenos clínicos de que tratamos nesta tese. Esta articulação pode, como sugerido por Spinoza, ser positiva, potencializando uma ideia, um conceito, ou mesmo uma teoria: o que seria o efeito desejado deste arranjo.

Nosso **método**, então, se apoia na intercessão de pontos de vista distintos para um mesmo fato, em um mesmo plano, estabelecendo composições entre heterogêneos. Compôr, neste caso, se baseia em uma estratégia que agrega proposições, teorias e hipóteses que se interseccionam em pontos comuns e que **desenvolvem - entre si - agenciamentos que incitam reciprocamente seus termos**, concorrendo, em sua soma, para a compreensão e para

³⁰ Como modos de atributos ficam entendidas todas as expressões de um dado atributo, ou seja, todas as coisas no plano da extensão e todas as ideias no plano do pensamento.

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

o manejo dos fenômenos focados. Aliás, este pensamento, articulação de teorias pelas suas características comuns, não é novo na psicologia clínica:

J. D. Frank e J. B. Frank (1991) têm comentado sobre estes arranjos com a sugestão de que “as características comuns para todos os tipos de psicoterapia contribuem tanto, se não mais, para a efetividade delas, do que as características que as diferenciam”³¹ (Stern, 1995 p.4, tradução nossa).

Todavia, a despeito deste método não ser novidade na psicologia, ele pode ser criticado pelos riscos existentes na associação de ideias de referenciais teóricos distintos, e principalmente, pela sua execução. A temeridade da criação de um híbrido jaz na possibilidade dele se transformar num monstro, como o clássico de Frankenstein, tornando-se uma maldição. Ele não só deixaria de atender aos ideais de sua concepção, como poderia servir para fins muito distantes daqueles a que se propunha. Recordamos da crítica feita pelo então deputado do PT Milton Temer a uma certa aliança partidária realizada na história política recente de nosso país³², chamando a atenção para o estranho acordo que aproximaria a esquerda da extrema direita. Em nossa civilização, ideologias espúrias foram arquitetadas, tendo como base teorias organizadas a partir de atravessamentos entre pensamentos religiosos e científicos, como são os casos do escravismo e do nazismo, por exemplo, nos quais ideais de purificação étnica (eugenia) foram articulados com certas concepções místico-religiosas, como o conceito de “raça superior”, o que justificou a dominação e o massacre de populações inteiras, em nome da ciência, ou, mesmo, em nome de Deus. Contudo, a criação de um híbrido encontra seu sentido na potência que a reunião de conceitos, e/ou de disciplinas, alcança, através das **ressonâncias** que se produzem entre eles, e da sua utilidade para abordar

³¹ “J. D. Frank and J. B. Frank (1991) have commented on this state of affairs with the suggestion that ‘the features common to all types of psychotherapy contribute as much, if not more, to the effectiveness of those therapies than do the characteristics that differentiate them’”.

³² Em entrevista realizada pela TVE, o jornalista sugere que há ideias que, associadas, têm tudo para dar certo, como a de se fazer o cruzamento entre um animal que dá leite com um que puxa carroça, na esperança de se conseguir um animal que puxe carroça e que produza leite. Só que, ao final, o resultado pode não ser o esperado e o animal nem fazer um nem produzir o outro. http://veja.abril.com.br/270202/p_032.html.

a singularidade do fenômeno com que se depara³³. O conceito de utilidade que aqui evocamos é termo da filosofia de Spinoza, empregado para apontar que as relações produzidas entre corpos são de composição, de expansão ou de estimulação das suas respectivas potências.

Mas sob qual orientação nos guiaríamos para agenciar as ideias? A responsabilidade ética do mandato clínico nos impõe uma cautela extra para operarmos como terapeutas. Pois não podemos perder de vista que ocupamos este lugar em nome do ideal de cuidar do outro, e as prerrogativas, antes de terem como referência uma atividade profissional, ou o compromisso com a produção do conhecimento científico, devem levar em conta os pacientes que nos procuram e suas demandas.

Deleuze e Guattari (1980b) criticam a *teoria da agressão*, de Konrad Lorenz (1966), sobre a formação dos territórios, apontando as “ressonâncias políticas perigosas” que uma teoria centrada sobre um suposto instinto de agressividade poderia produzir. E é pelas ressonâncias produzidas que podemos conhecer os resultados dos agenciamentos de ideias e de corpos. A princípio, não temos como saber quais efeitos práticos uma associação de ideias poderá produzir; para determinados casos não há simulação possível. Somente a partir de sua experimentação é que teremos condições de aferir sua conveniência, o que implica em boa dose de ousadia. Mas essa ousadia não é sinônima de imprudência ou de ingenuidade, como poderia parecer. Além de nos basearmos em trabalhos já efetuados por teóricos-clínicos, dispomos de outros meios indicativos da congruência - ou da impertinência - que o agenciamento está tendo. Para tanto, evocamos certos *signos expressivos* que emergem ao longo do trabalho terapêutico. Deleuze (1993) os denomina de *signos vetoriais*³⁴, pois apontam a direção para a qual a potência de vida deriva. A percepção desses signos requer uma atitude condizente do terapeuta, e a sua presença nos serviria como parâmetro para avaliarmos o referencial de que estamos nos servindo para nossas intervenções, a partir do que podemos experimentar com os nossos pacientes.

Na **clínica transdisciplinar, concebida como plano que sintetiza processos existenciais e modos de subjetivar**, o terapeuta acompanha a deriva destes processos. A clínica se torna espaço privilegiado para a emergência subjetiva e, assim sendo, carece de permanecer aberta para acolher o que nela e por ela se expressa. Nessa perspectiva, encontra-

³³ Na seção *Experimentação, disciplinas, conceitos e suas ressonâncias*, trabalharemos o aspecto de ressonância entre conceitos e disciplinas, como estratégia metodológica transdisciplinar.

³⁴ No capítulo 4 trabalharemos, detalhadamente, estes conceitos.

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

se presente, também, uma flexibilização técnica e teórica, expressa pela atitude do clínico que usa todos os meios de que dispõe para facilitar a emergência do “mundo psicológico” do paciente, mantendo atenção paralela para seus próprios estados subjetivos suscitados neste encontro (Stolorow; Atwood; Brandchaft, 1994 p.45). A flexibilidade teórica se baseia na suposição de que uma psicoterapia apoiada sobre um único ponto de vista, pretendido à categoria de universal, se arriscaria a não contemplar a variedade de manifestações subjetivas que se apresentam na situação clínica.

Quando qualquer sistema teórico é elevado ao status de uma metapsicologia, cujas categorias são presumidas de serem universalmente e centralmente evidentes para todas as pessoas, então eu acredito que tal teoria realmente tenha um impacto constrangedor sobre os esforços do analista em compreender a singularidade dos mundos psicológicos de seus pacientes³⁵ (ibid., p.45, tradução nossa).

Khan (1974), referindo-se à experiência com os chamados “casos fronteiros”, aponta a necessidade de flexibilização dos referenciais teóricos do analista para atender às *necessidades*³⁶ do paciente que emergem durante o tratamento, ressaltando o comprometimento da compreensão e do manejo clínico que o processo terapêutico pode ter, devido à manutenção de uma posição teórica rígida. Khan mostrava-se bastante flexível quanto à escolha dos parceiros teóricos para o auxiliar em cada caso, e também lançava mão de recursos interventivos pouco comuns à prática clínica de sua época. A relação com o paciente era determinante para suas escolhas teóricas.

³⁵ “When any theoretical system is elevated to the status of a metapsychology whose categories are presumed to be universally and centrally salient for all persons, then I believe such a theory actually has a constricting impact on analyst’s efforts to comprehend the uniqueness of their patient’s psychological worlds”.

³⁶ “[...] uma vez que o processo clínico ultrapasse os ‘limites transferenciais’ da situação analítica, e o paciente compulsivamente atue de forma concreta suas *necessidades* (em contraposição aos desejos, para os quais a linguagem falada simbólica era suficiente) e primitivas distorções do ego [...]” (Khan, 1974 pp. 54-55, grifo do autor).

1.2 - A afirmação de um caminho: buscando a autonomia teórica

“Se um conceito é ‘melhor’ que o precedente, é porque ele faz ouvir novas variações e ressonâncias desconhecidas, opera recortes insólitos, suscita um acontecimento que nos sobrevoa. Mas não é já o que fazia o precedente? E se podemos continuar sendo platônicos, cartesianos ou kantianos hoje, é porque temos direito de pensar que seus conceitos podem ser reativados em nossos problemas e inspirar os conceitos que é necessário criar. E qual é a melhor maneira de seguir os grandes filósofos, repetir o que eles disseram, ou então fazer o que eles fizeram, isto é, criar conceitos para problemas que mudam necessariamente?” (Deleuze & Guattari, 1992 p.40).

Introduzindo a discussão central de nosso trabalho, apresentaremos um caso clínico de Masud Khan. O caso convoca nosso interesse em razão de que a “natureza do vínculo” entre paciente e terapeuta não era clara nem mesmo para um analista experiente como foi Khan. Esta falta de clareza do próprio autor em relação ao vínculo com seu paciente é um dos gatilhos para as discussões nesta tese.

Khan, em seu relato, não apresenta uma formulação explícita sobre o vínculo, seja ela conforme a tradição clínica majoritária da qual ele é tributário (psicanálise inglesa *winnicottiana*), seja ela de sua própria autoria, ou a partir de algum outro referencial teórico do qual ele possa lançar mão. A alusão ao vínculo só é feita na introdução do caso quando ele questiona a natureza do que o vinculava a seu paciente, após muitos anos de trabalho analítico: “*Quando olho para trás, através de todos esses anos, ainda é muito difícil definir a natureza do vínculo existente entre nós*” (Khan, 1988 pp. 13-14).

A assertiva de Khan abre o caminho para a apresentação do caso, possibilitando sua leitura através das hipóteses que viremos propor. Refletir sobre os processos que entraram em jogo para manter juntos o autor e seu paciente provoca boa parte das questões aqui desenvolvidas. Além disso, entendemos que a experimentação³⁷ clínica comporta um olhar diferenciado e nos lançamos neste empreendimento com o intuito de produzir um trabalho que apresente uma hipótese condizente com os fenômenos que pretendemos frisar. Não buscamos uma verdade, se é que existe uma verdade a ser estabelecida sobre este ponto, e nem

³⁷ Estaremos utilizando a expressão *experimentação* quando nos referirmos a um processo não específico, ou à relação clínica em seu todo; e *experiência* quando estivermos fazendo ou apontando para um recorte delimitado dessa experimentação. Realçando o caráter que ambas as expressões possuem, neste texto, de não carregar, de forma pré-concebida, um objeto a ser buscado no ensaio.

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

tencionamos apontar as falhas neste ou naquele sistema. Não é nossa intenção contrapor esta ou aquela teoria, já que não estamos falando de progresso ou de verdade. A ideia de progresso sugere haver ultrapassagem de limites com ganho qualitativo, e a busca por uma verdade remete à comparação de valores a uma instância transcendente. Não é nem uma nem outra coisa que visamos. Buscaremos, portanto, articular conceitos e teorias diversas, enfocando aspectos comuns que eles compartilham entre si, ao invés de realçarmos suas diferenças pontuais. **A transdisciplinaridade se configura como estratégia metodológica para esta escrita, pois visa promover a interferência entre discursos sobre a temática que pretendemos desenvolver.**

Afirmar nossas premissas não importa em, necessariamente, termos que disputar um espaço teórico criticando tal ou qual ponto de vista. Mas apresenta-se como *estratégia do conatus*, compreendida como tendência à produção de um ideal de inteligibilidade particular, muitas vezes exclusivo ao caso em questão, superando as limitações impostas por sistemas de pensamento extrínsecos, que, por sua formalidade, podem mais constranger do que estimular nossa potência para a criação de ideias, de hipóteses, e de teorias. Como remarca Bove:

A estratégia do *conatus* é, em primeiro lugar, uma conquista do espaço, tanto pelo corpo quanto pelas ideias. Porque as outras **ideias** também são, como os corpos externos a nós, verdadeiros sistemas de representações que **se impõem imediatamente ao nosso espírito, reduzindo, portanto, sua capacidade inata de exercer sua própria potência**³⁸ (Bove, 1996 p.15, tradução nossa, grifo nosso).

Nisto consiste a afirmação de um caminho e de uma política de escrita.

³⁸ “La stratégie du conatus est en premier lieu une conquête de l’espace, tant par les corps que pour les idées. Car les autres idées aussi, sont, comme les corps, en dehors de nous, de véritables systèmes de représentations qui s’imposent immédiatement à notre esprit, réduisant ainsi sa capacité innée d’exercer sa propre puissance”.

1.3 - Nossas premissas

"Diferentemente das árvores ou de suas raízes, o rizoma conecta um ponto qualquer com outro ponto qualquer, e cada um de seus traços não remete necessariamente a traços de mesma natureza [...] Ele não é feito de unidades, mas de dimensões, ou antes, de direções moveidças"
(Deleuze & Guattari, 1980a p. 2).

Antes de iniciarmos a apresentação de nossas premissas, precisamos adiantar que não nos propomos a esgotá-las aqui. Elas estarão sendo construídas ao longo desta escrita e seu tema será abordado, e desenvolvido, em pormenor na mesma seção ou em capítulo posterior. Mas para dar uma primeira noção das ferramentas que usaremos, na construção de nossos argumentos, achamos de bom tom delinear-las, resumidamente, como orientação nesta leitura.

Uma de nossas proposições apoia-se na ideia de que o agente que vincula os elementos na relação paciente-terapeuta não se reduz a uma propriedade particular de algum de seus termos, mas emerge como efeito da dinâmica processual constituinte dessa relação, tendo na intersubjetividade sua experiência mais insigne. Dessa maneira, o **vínculo se configura como uma nova propriedade**, criado pela complexidade de fatores que se interferem reciprocamente nesta organização; como uma *propriedade emergente*, que surge a partir de relações não lineares que se estabelecem entre as variáveis de um sistema dinâmico³⁹, pelo qual “o clima e a psicoterapia” podem ser concebidos (Stern, 2004 p. 207). A *propriedade emergente*, nas observações da Física, promove uma reorganização de todo o sistema, impulsionando-o para uma nova fase. No caso da relação clínica, a mudança não é experimentada como um salto, mas se processa como uma modulação gradativa em sua experimentação, na medida em que o vínculo vai se tornando um sentimento mais presente. Enfatizamos que, assim como a *propriedade emergente* não pré-existe ao sistema no qual se manifesta, o **vínculo**, por sua vez, também não pré-existe à relação na qual emerge, mas é efeito da intercessão de processos múltiplos que nela se desenvolvem.

³⁹ “A existência das transições de fase traduz, portanto, uma **propriedade emergente**, irreduzível a uma descrição em termos de comportamentos individuais. Ela ilustra os limites da atitude reducionista que levaria a negar a sua possibilidade, sob o pretexto de que ela não teria nenhum sentido no nível das partículas individuais. As partículas individuais [da água] não são nem sólidas nem líquidas. Os estados gasosos, sólidos e líquidos são propriedades de conjunto das partículas” (Prigogine, 1996 p.47, grifo nosso).

Na constituição do vínculo pelo primado da relação, não é cabido adotar um ponto de vista que suponha um aspecto individual primário à relação: que seja seu fundador, que o transcenda, e que o produza. Caso assim o fosse, os termos ocupariam uma posição lógica primaz a todo o sistema, subvertendo nosso raciocínio. Buscaremos suporte para esta premissa entre os autores já citados e em princípios da filosofia de Spinoza, comentados e interpretados, principalmente por Deleuze (1968, 1978, 1981, 1993) e por Jaquet (2001, 2004).

Nesta ótica, o conceito de *agenciamento* terá função *rizomática*⁴⁰, como vinculador de termos, na articulação de disciplinas, de teorias, de autores distintos, e na perspectiva que ele comporta de conjugar conteúdo e expressão, pois “de um lado ele é *agenciamento maquínico* de corpos, de ações e de paixões, mistura de corpos reagindo uns sobre os outros; de outro, *agenciamento coletivo de enunciação*, de atos e de enunciados, transformações incorpóreas atribuindo-se aos corpos” (Deleuze *apud* Zourabichvili, 2004 p. 8, grifo do autor).

Por sua definição, este conceito nos permite aproximá-lo de certas teses *spinozistas*, em, pelo menos, dois aspectos. O primeiro deles anunciando a orientação frente às relações mantidas entre corpo e mente, tratando-as como sendo uma “correlação de duas faces inseparáveis”. Pois, no *agenciamento*, a expressão “refere-se ao conteúdo sem, com isso, descrevê-lo nem representá-lo” (Deleuze *apud* Zourabichvili, 2004 p.11); e, em Spinoza, corpo e mente conjugam-se em duas expressões simultâneas para um mesmo evento, que se relaçam uma à outra. O segundo aspecto reside na característica de abertura que o conceito de *agenciamento* comporta. Pois todo *agenciamento* é composto por “*lados territoriais ou reterritorializados* que o estabilizam, e *pontas de desterritorialização* que o impelem” (ibid., 2004 p.8, grifo do autor); ao passo que as relações produzidas nos *encontros de corpos*⁴¹ são potentes para instituir uma forma, ao mesmo tempo em que conservam certo grau de

⁴⁰ A lógica do rizoma é desenvolvida por Deleuze & Guattari (1980a) como estratégia de conexão em oposição à lógica arborescente e dicotômica. O modelo de rizoma opera por multiplicação e, por definição, se opõe ao modelo árvore, no qual todos os ramos encontrariam sua origem, e que operaria por bifurcações. Rizoma é um conceito de passagem, um conceito *do entre*, que promove a articulação entre conceitos e teorias. Seus princípios são a conectividade, a heterogeneidade e a multiplicidade. Ele jamais se encontra no início ou no fim das coisas, mas sempre no meio, conjugando-as, conectando-as.

⁴¹ Spinoza não usa propriamente a expressão “encontros” em sua concepção de *corpo*, na qual as teorias das *afecções* e dos *afetos* são estabelecidas. Este é um termo amplamente utilizado por Deleuze em referência à tese *spinozista*, que preferimos adotar pela sua ressonância com o conceito de *agenciamento*, e, também, por entendermos que sua utilização sintetiza as ideias de Spinoza que aqui estaremos apresentando.

instabilidade, comportando o movimento necessário para impelir transformações e mutações através de novos arranjos relacionais entre os corpos.

O *agenciamento* se traduz de duas formas. A primeira diz respeito a qualquer relação que se estabeleça entre dois corpos e, dessa maneira, compõe a dimensão *micro-relacional* que o conceito comporta. Sendo assim, todas as relações que um corpo realiza ganham o estatuto de *agenciamento*. A segunda forma possui uma dimensão *macro-relacional* e se estende a todas as relações que se estabelecem em um território. Um agenciamento territorial, portanto, não se reduz somente às relações entre as matérias que povoam um território, mas também é concebido sob um aspecto mais amplo e engloba o conjunto das relações que se produzem em todo o território existencial.

O encontro, assim como o agenciamento, não se restringe unicamente ao domínio humano. Na dimensão extensiva do encontro - na qual o conceito de corpo subsume todos os conjuntos de coisas que tenham materialidade - ele pode ser efetuado com pessoas, com animais, com objetos, e com coisas sem especificidade (agenciamento sócio-técnico). Já em sua dimensão pensamento, ele pode ser concebido nas mais variadas conjugações que se realizem entre teorias, conceitos, ideias (de afecções e de afetos), fantasias e abstrações incorpóreas. Em um agenciamento cavaleiro-cavalo não seriam somente os corpos de ambos que se conjugariam, mas, também, as ideias que lhes correspondem e as relações que eles desenvolvem entre si. O **agenciamento-encontro** tem função territorializante⁴², pois implica novas relações entre os corpos, novos afetos e novos perceptos, com potência para reorganizar todo um modo de subjetivar. Através das lentes destes conceitos estaremos mirando para a relação paciente-terapeuta, tomando-a em seu caráter de *encontro/agenciamento*, na força que ela possui para se consolidar e constituir os termos que lhe correspondem.

Apresentaremos a **experimentação clínica** em seu caráter de encontro, como equivalente à constituição, e ao **compartilhar** de um território existencial, com toda a multiplicidade de relações que este possui e faz emergir. Nessa abordagem, a emergência das subjetividades é concebida na imanência das relações que constituem, pois a subjetividade é entendida como processo dinâmico, não sendo estruturada em instâncias estratificadas, físicas ou psíquicas, mas sendo efeito e, ao mesmo tempo, efetuando a relação na qual se conjuga.

⁴² No agenciamento que o pássaro *scenopietes* (*Scenopietes dentirostris*) realiza com as folhas secas, virando-as, se funda-delimita seu território. “Precisamente, há território a partir do momento em que componentes de meios param de ser direcionais para se tornarem dimensionais, quando eles param de ser funcionais para se tornarem expressivos” (Deleuze & Guattari, 1980b p.121).

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

Soma-se a isso que, ao lançarmos mão da filosofia de Spinoza como um dos fundamentos desta tese, incorporamos seus ideais intelectivos, adotando sua concepção de *corpo*, a qual oferece um horizonte afinado com nossos propósitos, pois está associada à noção de *potência*. Como consequência desta escolha, nos comprometemos, repetindo a máxima: “O que pode um corpo”?

Compomos a ideia de **subjetividade** com estas proposições *spinozistas*. Pois, ao a aproximarmos do conceito de *potência* temos em vista a dimensão de indeterminação e de devir que ambas possuem, e ao a avizinharmos do conceito de *corpo*, miramos para o aspecto de reunião de heterogêneos implicado nas duas noções. Sendo assim, perguntamos: O que pode uma subjetividade?

A partir destas premissas, nos lançamos na tarefa de pesquisar o vínculo como experiência do compartilhar, intersubjetiva, na clínica transdisciplinar. **O vínculo, sob a perspectiva do primado da relação, seria um dos aspectos comuns do “relacionar-se”.**

1.4 - Experimentação, disciplinas, conceitos e suas ressonâncias

“A experimentação não supõe a única observação fiel dos fatos tais como se apresentam, nem a única busca de conexões empíricas entre fenômenos, mas exige uma interação da teoria e da manipulação prática que implica uma verdadeira estratégia”
(Prigogine & Stengers, 1984 p. 3).

O ser humano, em sua característica específica (de espécie), reside no ponto de interseção de discursos variados. Estes discursos, que vão desde a Física até a Filosofia, passando pela Química e pela Biologia, não são excludentes entre si; pelo contrário, reúnem-se no trabalho de tessitura da malha de inteligibilidade de seu pretense objeto. Todavia, a plasticidade deste objeto não seria propriedade exclusiva de sua constituição material, mas estaria presente, também, nos aspectos mais sutis da sua subjetividade. Esta plasticidade, ao ser tomada como condição que dificulta sua delimitação, geraria o que pode ser encarado como um impasse epistemológico, no sentido da sua apropriação como objeto por um campo exclusivo de investigação científica. Qual seria o domínio de conhecimento que possuiria a primazia de discurso e de pesquisa sobre tal objeto? Qual teoria explicaria a sua natureza? Sobre qual ponto de vista ele se desvelaria em sua plenitude? De fato, antes de haver tais questionamentos, se coloca o imperativo de delimitar o objeto e, para essa descrição, entram em jogo as estratégias de organização do regime discursivo que o estará descrevendo. Com isso, a questão fica deslocada da determinação da natureza da coisa para a formalização de um discurso que a captura como objeto, e o embaraço se verifica até a presente data, já que nenhum campo de saber pode requerer para si a exclusividade sobre o conhecimento do ser humano. Por mais que se aprofundem em suas pesquisas, todos os campos de saber, sem exceção, tropeçam nas dificuldades para reduzir e objetivar o ser humano a algum ponto de vista específico. Até a Psicologia viu-se frustrada em suas tentativas de estabelecer um discurso único que abrangesse os diferentes fenômenos que surgiam a cada modo de perspectivar o seu objeto, sofrendo, com isso, a dispersão de seu campo e fracassando em sua tentativa de se estabelecer como ciência aos moldes naturais.

Mas se a irredutibilidade da coisa a objeto, devido à diversidade de suas características e à transitoriedade de seus processos, vem a ser um entrave para sua apreensão, através de um único ponto de vista para descrevê-lo, por outro lado essa mesma irredutibilidade se torna

sinônimo de permeabilidade, conferindo-lhe abertura para receber abordagens distintas para sua compreensão. O que, longe de ser um vício, se revela como qualidade privilegiada, pois impulsiona a sua incessante investigação. Neste aspecto, a clínica em psicologia, mais especificamente a clínica transdisciplinar, como campo de experimentação e de produção de saber sobre a subjetividade humana, não foge à regra. O fenômeno humano, como nela é experimentado, é receptivo aos enfoques que o terapeuta possa fazer para sua inteligibilidade. Ele comporta visadas diferenciadas, abordagens multifocais, inter e transdisciplinares, pois não se encontra involucrado em uma forma cristalizada, mas se apresenta em constante devir e mutabilidade, assim como os processos que o constituem. Devido à peculiaridade de tais processos, não caberia mais continuar utilizando a expressão *objeto* para nos referirmos a eles. Assim, eles podem ser chamados de objetivações, pela brevidade temporal de sua observação, ou serem referidos como **fatos clínicos**⁴³, já que se entende não ser possível estabelecer uma forma única para sua experiência ou abordá-los através de um referencial teórico exclusivo-excludente. Como utilizar uma teoria fechada para abordar um processo aberto, em criação? Como apreender o que, em sua natureza, se caracteriza por movimento, transitoriedade, fugacidade, por meio de conceitos estáticos? Como traduzir o que é devir através de fórmulas pré-concebidas? Quando muito, poder-se-ia objetivar momentaneamente uma determinada experiência, fazendo um pequeno recorte em sua continuidade, para abstrair certos aspectos de sua totalidade, possibilitando o estudo e a observação de determinado dado. Jamais pretender a invariância de um processo ao longo de uma existência.

Ater-se ao rigor de um objeto previamente determinado por uma fórmula ou conceito constrangeria a potência da experimentação clínica. Não convém ao terapeuta apoiar seu olhar sobre um ideal previamente estabelecido. A experiência, desta maneira, teria como limite, domínio e fonte, o objeto idealizado em suas características pré-concebidas. O atingível no encontro estaria delimitado antes mesmo de sua emergência. Encontrar-se-ia, quando muito, o já conhecido, o já estabelecido. Há que se estar aberto ao que possa advir na experimentação, ou, de outra forma, a clínica estaria fadada a ser um lugar de repetição de modelos, onde a criatividade não encontraria espaço para emergir. O saber que nela se produz não é uma tecnologia aplicável independente da situação para seu uso, mas é próprio à experimentação na qual se formulou.

⁴³ Entendemos por *fato clínico* quaisquer tipos de experiências que possuam caráter breve ou duradouro, que afetem o paciente e o terapeuta simultaneamente, e que se convertam em material de trabalho clínico.

Os conceitos – abstrações intelectivas da experiência - não podem aprisionar a escuta do terapeuta à forma de sua concepção, mas devem servir como ferramentas de operação da realidade. “Os conceitos devem ter contornos irregulares, moldados sobre **sua matéria viva**” (Deleuze & Guattari, 1992 p. 108, grifo nosso). Eles devem ser manejados a fim de promover liberação, dar passagem para processos que circulam no *plano da clínica*⁴⁴. Para isso, sua utilização não pode ficar atrelada ao cabedal teórico com o qual foram concebidos inicialmente, pois os conceitos, como expressões racionalizadas das experiências vividas/vívidas na situação clínica, devem estar a serviço da experimentação, mediá-la e não moldá-la.

A circulação dos conceitos, seu deslocamento do lugar marcado que ocupam nesta ou naquela concepção teórica, para uso a partir da sensibilidade do terapeuta, requer uma operação de *transversalidade*⁴⁵. “A transversalidade tende a se realizar quando ocorre uma comunicação máxima entre os diferentes níveis e, sobretudo, nos diferentes sentidos” (Guattari, 2004 p.111). Os níveis a que Guattari se referia, ao conceber o conceito de transversalidade, diziam respeito às instituições com suas estruturas funcionais hierarquizadas o que emperrava a comunicação entre as diferentes esferas de organização, privilegiando a manutenção de discursos e de saberes já instituídos. Na clínica, em foco nessa tese, os níveis ou superfícies seriam os diferentes estratos que compõem seu plano, os platôs de matérias subjetivas que nele circulam, e dentre os quais estariam as correntes de pensamento, as linhas teóricas com seus conceitos e formulações. A transversalidade não estaria limitada à desestabilização de processos instituídos na relação paciente-terapeuta somente, mas operaria

⁴⁴ “[...] plano de constituição que não se pode dizer ter a unidade e homogeneidade de uma disciplina ou do campo científico, já que é composto de materiais heteróclitos, de diferentes gêneros. Há componentes teóricos e tecnológicos, mas também estéticos, éticos, econômicos, políticos e afetivos que se atravessam neste plano, impulsionando seu mecanismo de produção de realidade, seja ela objetiva ou subjetiva” (Passos & Barros, 2000 p.7).

⁴⁵ O conceito de transversalidade foi proposto por Guattari, na Análise Institucional, como um dispositivo para provocar a ruptura dos modos traumáticos de funcionamento das relações que ali se davam. O objetivo era promover a circulação dos lugares – pacientes *versus* corpo clínico em geral - possibilitando, com isso, o aparecimento de questões, sintomas, falas, que ficavam ocluídas pela maneira estática na qual essas relações estavam estabelecidas. “A transversalidade é uma dimensão que pretende superar os dois impasses, quais sejam o de uma verticalidade pura e o de uma simples horizontalidade [...]” (Guattari, 2004 p.111). Embora o conceito de transversalidade tenha sido concebido e utilizado na Análise Institucional, entendemos ser possível deslocá-lo para a experimentação clínica como aqui estamos fazendo.

agenciando conceitos e disciplinas que, aparentemente, não manteriam uma relação direta entre si.

A dinâmica dos processos vivenciados demanda que os conceitos acompanhem o ritmo de suas modulações. Melhor do que estudar conceitos, com o intuito de verificá-los na experiência com o paciente, é ser surpreendido com a emergência da matéria subjetiva na qual eles podem ser objetivados. Seria achá-los sem procurá-los. Em outras palavras, o conceito se “presentificaria” na experimentação, sendo nomeado pelo terapeuta a partir de sua sensibilidade e conhecimento. Teoria e prática se deparando em um plano comum, de imanência, o plano de operação da clínica transdisciplinar. Os conceitos encontrando sua fundação no contato experimental que a clínica promove. A experiência garantindo o suporte vivo para a teoria se realizar.

Pensamos em uma imagem para ilustrar esta ideia na qual o terapeuta procederia como um “pescador despretenso” que joga seu anzol na água e fica esperando, sem pressa, físgar algum peixe. A isca e o anzol (não estamos levando em consideração iscas e anzóis específicos) seriam os equivalentes da receptividade do clínico como um todo. Nesta atitude vigilante, de atividade passiva⁴⁶, pode-se, às vezes, pegar um peixe. Ao pescado atribui-se um nome – conceito -, ou cria-se um novo nome, dependendo da “espécie do peixe” físgado. O foco da atenção não se fixaria neste ou naquele aspecto, o terapeuta não agiria como um caçador que busca uma caça específica, mas seguiria guiado por *signos* que emergiriam momentaneamente no plano da clínica, afetando sua sensibilidade.

A utilização do conceito, como ferramenta, depende mais da habilidade do terapeuta do que de sua estrutura lógica propriamente dita, e seus efeitos de sentido não cessam de se

46 Freud exorta os praticantes de psicanálise quanto a sua atitude frente à experimentação clínica. Chama a atenção para o risco que existe do profissional seguir suas próprias expectativas ou de fixar-se em algum conteúdo específico: “A técnica [associação livre], contudo, é muito simples. Como se verá, ela rejeita o emprego de qualquer expediente especial (mesmo de tomar notas). Consiste simplesmente em não dirigir o reparo para algo específico e em manter a mesma ‘**atenção uniformemente suspensa**’ (como a denominei) em face de tudo o que se escuta. Desta maneira, poupamos de esforço violento nossa atenção, a qual, de qualquer modo, não poderia ser mantida por várias horas diariamente, e evitamos um perigo que é inseparável do exercício da atenção deliberada. Pois assim que alguém deliberadamente concentra bastante a atenção, começa a selecionar o material que lhe é apresentado; um ponto fixar-se-á em sua mente com clareza particular e algum outro será, correspondentemente, negligenciado, e, ao fazer essa seleção, estará seguindo suas expectativas ou inclinações. Isto, contudo, é exatamente o que não deve ser feito. Ao efetuar a seleção, se seguir suas expectativas, estará arriscado a nunca descobrir nada além do que já sabe; e, se seguir as inclinações, certamente falsificará o que possa perceber. Não se deve esquecer que o que se escuta, na maioria, são coisas cujo significado só é identificado posteriormente” (Freud, 1912 pp. 125-126, grifo nosso).

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

renovar em função dos agenciamentos nos quais são tomados. Um conceito por si só não opera sobre a realidade, mas a operação é feita quando, através dele, é estabelecida uma ponte entre a experiência concreta e um sistema de referências.

E, enfim, para que haja acordo entre coisas e pensamento, é **preciso** que a sensação se reproduza, como a garantia ou o testemunho de seu acordo, a sensação de pesado cada vez que tomamos o cinábrio na mão, a de vermelho cada vez que o vemos, com nossos órgãos do corpo [...] (Deleuze & Guattari, 1992 p. 259, grifo nosso).

Não estamos propondo a afirmação ingênua de um empirismo puro desprovido de qualquer sistema intelectualivo prévio. No entanto, apontamos para a armadilha sub-reptícia que existe quando se trabalha vinculado a ideais de estreita margem de maleabilidade e que excluem a possibilidade de interação com outras teorias. A utilização de antolhos muito fechados limita a paisagem visível ao ângulo de sua gradação. Quanto maior a abertura desse ângulo maior será o horizonte a ser vislumbrado.

Este pensamento estaria sujeito a severas críticas a partir de um ponto de vista epistemológico que defende a pureza das disciplinas, e das teorias, apontando para os riscos de se produzir hibridizações que deformariam os conceitos a ponto de torná-los incompreensíveis e até mesmo inoperantes naquilo a que se propõem, como na maldição do monstro de Frankenstein. A esta crítica respondemos que a hibridização, a qual insinuamos, não seria produzida entre conceitos tão distantes uns dos outros, que não se tangenciem em algum ponto, pois nos referimos a uma área específica da experimentação humana que seria a clínica em psicologia, mais especificamente, ainda, à clínica das subjetividades e às teorias que se propõem a produzir um saber sobre os *factos* que nela se apresentam. Embora haja diferentes correntes teóricas, produzidas em contextos históricos distintos e sob premissas variadas, no mínimo podemos afirmar um ponto comum entre elas: debruçam-se sobre o sofrimento humano, na tentativa de gerar hipóteses elucidativas para a sua compreensão e manejo, a fim de reduzir sua agonia.

Por outro lado, “cada conceito remete a outros conceitos, não somente em sua história, mas em seu devir ou suas conexões presentes” (Deleuze & Guattari, 1992 p.31), pois que, como ideal de inteligibilidade criado para recobrir um recorte da realidade, o conceito agrega

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

elementos heterogêneos, todavia inseparáveis e que compartilham entre si “uma zona de vizinhança ou um limite de indiscernibilidade” (ibid., p.31), já que sua articulação define a consistência conceitual. E mesmo que os conjuntos sejam distintos entre si, afinal são heterogêneos, há algo de “indecidível” entre eles, pois no domínio *ab* de sua intercessão, tanto *a* quanto *b* são componentes comuns a ambos os conjuntos, tornando-se “indiscerníveis”.

Cada conceito tem componentes que podem ser, por sua vez, tomados como conceitos (assim Outrem tem o rosto entre seus componentes, mas o Rosto, ele mesmo, será considerado como conceito, tendo também componentes). Os conceitos vão, pois, ao infinito e, sendo criados, não são jamais criados do nada (Deleuze & Guattari, 1992 p.31).

É nesse limiar de indiscernibilidade que o fenômeno da *ressonância* se processa, uma vez que é pelo que há de comum ao menos entre dois componentes que a reverberação ocorrerá. Porém, é pela obscuridade do indiscernível que a articulação entre heterogêneos permanece, num primeiro momento, fora da consciência do articulador, só sendo inteligível apenas a partir dos efeitos que ela produz em seu plano de operação, em nosso caso, no *plano da clínica*. Todavia, o que se aplica aos conceitos também se aplica às disciplinas, e as *ressonâncias* se produzem na porosidade de suas fronteiras. Os domínios de saber, assim como os conceitos, se constituem para recobrir uma determinada área de experimentação da realidade, ou para circunscrever um conjunto específico de fenômenos, traduzindo-os intelectualmente. E se a ordenação dos componentes de um conceito é por zonas de vizinhança (ibid., p.32), o mesmo se dá quando se trata de disciplinas que reúnem elementos díspares que, contudo, compartilham aspectos comuns entre si. Da mesma maneira que um conceito encontra sua inspiração naquele(s) que o precede(m) (ibid., p.40), pelo entrelaçamento dos problemas que enfoca(m), os domínios de saber encadeiam-se através de um **vínculo por *ressonância*** entre os fenômenos que delimitam, o que permite conjugá-los em um agenciamento, seja para renovar o olhar sobre dado *fato*, seja para abordar um novo fenômeno que emerge no plano de sua operação.

Lembramos que a clínica com grupos esbarrou nas dificuldades de manejar com a dinâmica dos processos que nela emergiam. Fez-se necessário quebrar as barreiras teóricas que cerceavam o trabalho, a fim de reformular tanto seu objeto de estudo, o grupo, quanto os

modos de intervenção (Barros, 2007 p.141). A *transdisciplinaridade* foi convocada para auxiliar em uma dupla função: ao mesmo tempo em que reuniu perspectivas diferenciadas para objetivar um *fato clínico*, fazendo convergir sobre ele pontos de vista distintos; foi no encontro entre domínios de saber independentes, porém que *ressoavam o fato* em questão, que uma nova possibilidade de defini-lo e de abordá-lo pode ser construída. O encontro entre heterogêneos serviu como matriz para a emergência do saber-fazer clínico.

De fato, a clínica psi busca respaldo para sua legitimidade na experimentação “a quente” e em um corpo teórico diverso cujas formulações tornam-se aceitas no meio clínico-acadêmico. Os ensaios clínicos não possuem a qualidade de revelar com nitidez indiscutível os processos que neles emergem. Tanto que para um mesmo *fato*, ou caso, podem ser lançados olhares crítico-analíticos distintos do referencial teórico utilizado pelo autor sem qualquer distorção ou comprometimento do *fato* descrito, evocando, para isso, certa regra de prudência. A clínica transdisciplinar comporta este olhar diversificado e constitui-se como um plano onde teorias distintas podem ser articuladas pelos aspectos comuns que compartilham, cuja *ressonância* vem a ser o agente que possibilita seu vínculo. A articulação não é produzida - necessariamente - pela vontade consciente do terapeuta, pois a *ressonância* se processa no limiar de indiscernibilidade entre elementos – conceitos -, ou entre conjuntos de elementos – disciplinas -, sendo um fenômeno que, como outros, emerge no *plano da clínica*, bastando, para ocorrer, que haja uma determinada atitude por parte do terapeuta, a qual favoreça a sua emergência.

Afinamo-nos com o pensamento de Rolnik quando ela sugere que na atividade do clínico “pouco importam as referências teóricas [...] O que importa é que ele esteja atento às estratégias do desejo em qualquer fenômeno da existência humana” (Rolnik, 1989 p.66), articulando teorias e conceitos, conjugando “matérias de qualquer procedência”, no intuito de criar sentido para a expressividade que emerge no encontro. Dessa forma, os “operadores conceituais podem surgir tanto de um filme, quanto de uma conversa ou de um tratado de filosofia” (ibid., p.66).

Esta liberdade para lançar mão de ferramentas não convencionais para a intervenção – “utilização de elementos não definidos *a priori* como profissionais” (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.171) – pode ser chamada de *criatividade ética*, pois está respaldada em uma atitude clínica no sentido de proporcionar ao paciente meios de expressão de sua potência. A transgressão de uma forma mais ortodoxa de clinicar em psicologia, que poderia ser apontada

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

como comprometedora da sua eficácia, pois desfiguraria suas características, não pode ser encarada como uma ruptura dos limites necessários à constituição da relação paciente-terapeuta. Uma vez que a incorporação de tais elementos encontra legitimidade na dinâmica operacional própria ao jogo que a clínica transdisciplinar promove em sua função criadora de continente de sentidos e de estratégias existenciais.

No encontro entre o sistema de referências do terapeuta e a problemática existencial do paciente irrompe um espaço em que “qualidades emergentes” se manifestam, consideradas como elementos não diretamente ligados a um corpo teórico previamente definido e que surgem no “encontro, por um lado, de um dispositivo particular com, por outro lado, uma situação precisa⁴⁷” (ibid., p.159, tradução nossa). Despret os chama de “espaços brancos” (ibid., p.159), caracterizando-os como espaços de “liberdade, de criatividade ou de adaptabilidade”. Os *espaços* conferem à clínica, estruturada sobre um corpo teórico flexível, a condição necessária para dar passagem a processos que, muitas vezes, encontram dificuldades para serem expressos, seja pelos recursos disponibilizados pelas “terapias tradicionais”, seja pela rigidez das normas de trabalho de que os próprios profissionais se revestem. No seio destes *espaços* o paciente encontra lugar para a expressão e para a constituição de seu território: afetos de confiança são tecidos, e novos dispositivos terapêuticos acham o momento para sua criação, no confronto com a singularidade das situações.

⁴⁷ “[...] de la rencontre d’un dispositif particulier avec, d’une part, une situation précise et, d’autre part, une culture singulière”.

1.5 - A relação clínica, seus termos e sua constituição

De acordo com o que expusemos até o momento, trabalharemos com a concepção de *corpo*, da filosofia de Spinoza. Partiremos do princípio de que o trinômio *termo-relação-termo* não se encontra pronto, não existe como um *a priori*, mas constitui-se no encontro, como processo em formação. A clínica trata de seres humanos mutáveis, inconstantes, relacionais, que constroem seus territórios no encontro com a diversidade. Um modo de subjetivar é concebido como processo singular em formação, como coisa que está se fazendo, ao invés de ser pensado como objeto acabado. Uma relação entre subjetividades é um processo dinâmico e um território existencial encontra-se em “feitura”, em estado de constante acabamento, nunca pronto. Nesse sentido, não pensamos que haja um dado modo de se relacionar, muito menos alguma maneira determinada para que os termos que constituem a relação clínica a habitem. Assim, tanto terapeuta quanto paciente compõem-se e se transformam ao longo da duração e pela intensidade do trabalho que realizam juntos, seus modos de subjetivar modulam no curso do trabalho e pela dinâmica da relação. Entretanto, a especificidade da clínica⁴⁸, e a posição ocupada pelos termos nessa relação – um lugar de quem busca o tratamento e sofre intervenções e outro de quem acolhe e intervém –, ficam salvaguardadas, pois são condições imprescindíveis para a realização deste trabalho.

A relação clínica pode, então, ser concebida sob um perfil *transicional*⁴⁹, possibilitando a emergência de um espaço (*espaços brancos*) em que a função do terapeuta possa ser exercida através de uma atitude diferenciada que não seria a de quem possui algo a oferecer ao paciente, o que, conseqüentemente, o colocaria (o paciente) no lugar da carência, da impotência e da patologia (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p. 193). Este *ethos* terapêutico se caracteriza por uma orientação do trabalho para a potência de vida, e o espaço

⁴⁸ “Clínica enquanto experiência de desvio, do *clinamen* que faz bifurcar um percurso de vida na criação de novos territórios existenciais. O sentido da clínica, para nós, não se reduz a esse movimento do inclinar-se sobre o leito do doente, como se poderia supor a partir do sentido etimológico da palavra derivada do grego *klinikos* (‘que concerne ao leito’; de *klíne*, ‘leito, repouso’; de *klíno* ‘inclinar, dobrar’). Mais do que essa atitude de acolhimento de quem demanda tratamento, entendemos o ato clínico como a produção de um desvio (*clinamen*), na acepção que dá a essa palavra a filosofia atomista de Epicuro (1965)” (Passos & Barros, 2001 p.6).

⁴⁹ Fazemos analogia ao *fenômeno transicional* como concebido pela psicanálise *winnicottiana* (Winnicott, 1951/1953), onde os limites subjetivos entre objeto e *self* não são evidentes, mas confundem-se, levando a constituição do *si* a uma experiência paradoxal.

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

clínico se promove como meio para sua expressão. Essa operação implica na transição de um ponto de vista fixado sobre o patológico para um ponto de vista voltado para o *conatus*, em sua potência de resistir ao que o despotencializa, de sublevar-se contra o que o assujeita, e de criação de novos modos existenciais, como veremos com Despret ao longo desta escrita.

Por outro lado, não podemos perder de vista que toda relação se realiza em um determinado momento histórico e político. Não podemos incorrer no deslize de supor uma relação absolutamente isenta de quaisquer forças que cerceiem seu arranjo. A relação na clínica transdisciplinar é uma experimentação concreta e, como tal, se constitui em meio a um campo de forças cuja composição é heterogênea, histórica e mutável. Concebê-la fora destes parâmetros seria um erro e equivaleria a abstraí-la da realidade na qual se funda. Portanto, consideramos que haja a predominância de modos de subjetivar - como os “tipos fronteirços” que se avolumam no contemporâneo - e mesmo de afetos recorrentes - como os sentimentos de desterro provocados pelas frequentes *desterritorializações* -, em um determinado momento histórico. No entanto, não haveria nenhuma obviedade para o exercício dessa relação. De fato, apostamos que haja abertura suficiente para serem criados novos modos para paciente e terapeuta a habitarem. Investimos na emergência de devires que não são possibilidades dadas em um jogo previsível, mas que são modulações da potência relacional e que fogem a enquadramentos que os possam determinar.

Desta forma, tomarmos a relação paciente-terapeuta pela perspectiva do *primado da relação* se define como aposta política, pois a *clínica transdisciplinar* se projeta como plano de conjugação da potência com a expressão. Queremos afirmar, com isso, que ela é potente para operar deslocamentos subjetivos que desassossegam lugares instituídos que atravessam seu plano e que, também, se apresenta como espaço privilegiado para uma experimentação de si caracterizada pela afirmação de uma atitude crítica diante de qualquer imperativo que constanja a expressão da potência de vida.

Quando concebemos a constituição dos termos na imanência da relação, não pensamos em transformações ocorrendo em apenas um dos elementos envolvidos⁵⁰. Toda a mudança

⁵⁰ “As relações diretas ou imediatas que os corpos podem ter no espaço são sempre contatos tais como choques, pressões, atritos; ora, tudo isso tem por efeito primeiro alguma alteração em cada um deles; todo contato torna os corpos, mesmo que imperceptivelmente, *outros* diferentes daqueles que eles eram inicialmente” (Dupréel, 1955 p.34, tradução nossa).

*“Les rapports directs ou immédiats que peuvent avoir des corps dans l’espace sont toujours des contacts tels que chocs, pressions, frottements; or, tout cela a pour effet premier quelque altération de

1 - Política de escrita e a transdisciplinaridade como metodologia

ocorrida em um deles implica em uma mudança correspondente no outro e, assim, a própria relação também se transforma. No caso clínico que apresentaremos nas próximas páginas, a modulação subjetiva que ocorre no paciente ficará expressa no relato. Mas não podemos supor que ela ocorra em apenas um dos termos que se agenciam no encontro; as afecções e os afetos provocados mutuamente dão testemunho da natureza comum que eles compartilham, e as transformações ficam inferidas de ocorrerem em ambos, mesmo que não enunciadas ou não percebidas. Sendo assim, a modulação subjetiva do paciente sugere uma modulação na subjetividade do terapeuta. A deriva na expressividade de seus modos vem a ser um processo experimentado por ambos. A relação e seus termos modulam simultaneamente.

A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior (Ética II, 16, grifo nosso).

Não pretendemos ter esgotado as questões que envolvem esta concepção – o encontro paciente-terapeuta na clínica transdisciplinar, sob a perspectiva do *primado da relação* -, mas exploraremos mais o tema ao longo desta escrita. Para o momento, apenas expusemos alguns pontos deste raciocínio que estarão sendo trabalhados continuamente nesta tese.

chacun d'eux; tout contact rend les corps, fût-ce imperceptiblement, *autres* que ce qu'ils étaient au préalable”.

2 - O encontro clínico: emergência e processualidade

2.1 - O vínculo?! Uma exclamação surpreendente

“Quando olho para trás, através de todos esses anos, ainda é muito difícil definir a natureza do vínculo existente entre nós” (Khan, 1988 p.13-14).

Esta frase, a princípio, não causaria nenhuma perplexidade a quem a ouvisse ou lesse. No entanto, quem a proferiu foi um analista de tradição *winnicottiana*, e é por essa razão que essa sentença nos surpreende. Não é comum lermos uma citação de tal teor em um texto de psicologia clínica, principalmente sendo derivado da escola da qual o autor é tributário. Nossa perplexidade inicial é seguida de admiração para, finalmente, utilizá-la como uma das fontes de inspiração para iniciarmos esta seção.

Não é nossa intenção fazer uma análise pormenorizada do caso e nem pretendemos discutir, criticamente, o referencial teórico utilizado por Khan. Nosso foco se dirige para a experimentação que ele relata e o **fato clínico – o vínculo** - que ela implica, relendo-os pela perspectiva do primado da relação, com o auxílio das ferramentas que serão apresentadas ao longo deste texto. **Queremos assinalar que o vínculo, como processo, emerge pelo “relacionar-se”, enfatizando que a relação entre paciente e terapeuta cria a condição para sua emergência, não havendo a sua precedência como um *a priori* à relação.** Estaremos focando a relação clínica como plano privilegiado para a expressão de afetos e de outros fenômenos imanentes ao encontro. Nosso argumento incide também na total interdependência entre a relação, seus termos constitutivos, e o fato em questão. No binômio relação-termos (ou trinômio, termo-relação-termo) os elementos que o formam se constituem através da relação que desenvolvem. O encontro estabelece a condição para a constituição dos termos nele envolvidos e para a emergência dos processos que na relação se manifestam (**primado da relação**).

O que de imediato nos atrai no caso que apresentaremos é a exclamação feita por Khan, que utilizamos no início desta seção. Trabalharemos com o caso para pensar as questões que propomos nesta tese tendo nele um instrumento de referência. De fato, preferimos lançar mão dos relatos clínicos do autor, e de outros autores que possamos aqui

apresentar, naquilo que eles possam contribuir para os fenômenos que estamos delimitando, além de simpatizarmos com o estilo marcante de Khan.

Ao apresentarmos o caso, estaremos refletindo sobre a experiência havida entre Khan e seu paciente, e como o **vínculo** pode estar se manifestando na relação clínica, perspectivada sob o primado da relação. Utilizando a ilustração que esse caso oferece, queremos pensar um *outro nível de vínculo*⁵¹, e, para tal, tomamos a afirmativa de Khan como índice para o seu questionamento. Pois, como bem dito por Khan, a natureza do que o vinculava ao seu paciente não era nítida para ele. Mesmo ele desenvolvendo certa(s) hipótese(s) para compreender os modos existenciais de seu paciente (Khan, 1979, 1988), sua reflexão diante da natureza do que os vinculava permanece, denunciando sua hesitação em defini-lo. É esse clima, no qual a relação clínica entre eles se desenvolve, que abre o campo para lançarmos nossas reflexões.

Ao longo desta seção, e de toda esta tese, construiremos nossos argumentos, a partir da leitura que faremos do material apresentado, juntamente com nossas próprias formulações. **Propomos o vínculo pela intersubjetividade como um processo imanente à relação paciente-terapeuta, que ganha consistência no seu desenrolar, e se consolida em meio à diversidade de experiências que nela se apresentam.** Podemos, a partir deste ponto de vista, sugerir que o vínculo é efeito da relação, ao invés de, como é pensado em certas teorias clínicas, ser seu agente motivador.

Achamos importante frisar que nosso intuito não é descrever, meramente, os conceitos e teorias empregadas na clínica de Khan, nem de propor uma reinterpretação para o caso narrado. Porém, a partir da citação do autor, sugerimos que o **vínculo não estaria dado na relação paciente-terapeuta desde o seu início, mas se constituiria nela, emergindo como efeito dos processos que nela entram em jogo.**

⁵¹ Queremos afirmar como **nível** as diferentes dimensões simultâneas que consolidam o *plano da clínica*, negando qualquer relação hierárquica que possa ser associada à utilização deste termo.

2.2 - O caso Bill

O caso recebe o título de *Prisões* e é descrito por Khan em seu livro *Quando a Primavera Chegar. Despertares em Psicanálise Clínica*. Relata o autor sua experiência com um paciente chamado Bill; inglês de trinta e cinco anos, segundo de quatro filhos, bacharel em literatura, ciências sociais e direito. “[...] um homem de compleição robusta, vestido como um diplomata. Um tanto sarcástico, como também lacônico” (Khan, 1988, p.16). Assim Khan descreve o paciente que lhe chega encaminhado por um psiquiatra, com o seguinte diagnóstico: “Homossexual, queixa-se de uma antipatia teórica pela homossexualidade. Ruminativo, angustiado, obsessivo [...] Já se submeteu a um tratamento analítico, em seu país, sem piora ou melhora. Prognóstico: pobre” (ibid. p. 14).

Khan fica conhecendo seu paciente ao longo de mais de vinte anos, entremeados com suas idas e vindas para tratamento. Geralmente, a frequência e a duração dos tratamentos servem como indício de haver um vínculo mantendo o fio do trabalho, mas, mesmo assim, o questionamento de Khan se mantém. Nem a assiduidade e nem a pontualidade de Bill, que são sinalizadas como tendo “exatidão obsessiva”, teriam servido para o terapeuta dissipar suas dúvidas acerca da natureza do vínculo entre eles. Embora haja uma duração significativa na relação entre ambos, essa extensão cronológica não parece ter muita relevância para o **sentimento de vínculo**. Mesmo a análise do paciente sendo interrompida, ou de ter havido “três análises” (com durações respectivas de cinco anos a primeira, um ano a segunda e três meses a terceira), como prefere Khan, a duração do tratamento, como um todo, é longa, e, na época em que o caso é vivenciado (1953 a primeira análise, e 1980 a terceira análise) os tratamentos analíticos eram feitos, na maioria das vezes, com uma frequência de até cinco vezes por semana, e neste caso não foi diferente.

2.2.1 - Prisões: duas dimensões de uma experiência

“A solidão [...] É um meio corrosivo que age em mim lentamente, mas sem pausa, e num sentido puramente destrutivo” (Tournier, 1972 p.46).

O título do caso – *Prisões* - é de uma sutileza reveladora, pois prenuncia as duas dimensões de *prisão* que marcam a experiência de vida do paciente. Uma dimensão prisional é experimentada quando, durante a Segunda Guerra Mundial, ele cai prisioneiro no Japão. Relata o paciente a crueldade com que os japoneses tratavam os prisioneiros de guerra, impondo-lhes um regime de refeições escassas e de castigos severos com espancamentos brutais. Por si só, a experiência de cárcere já poderia ter sido intensa o suficiente para produzir um modo de subjetivar em Bill que se expressasse através de sua atitude superficial e defensiva, como o próprio paciente afirma: “[...] como sobrevivera aos anos de Prisioneiro de Guerra sem uma única injúria ou punição, **e como isso o tinha destinado a viver uma vida isolada e não participante depois da guerra [...]**” (Khan, 1988, p. 29, grifo nosso). Sem querer esvaziar a potência subjetivadora desta experiência, não podemos dar-lhe todo o crédito pelo modo como Bill se apresentava na vida, já que esta não seria a única vivência carcerária que ele teria tido.

Depois de sua estada nos campos de prisioneiros de guerra, Bill retorna para seu país e após dois anos consegue um “emprego muito bom no serviço de relações exteriores, em 1950” (ibid., p.16). Tempos depois ele abandona esse emprego para dedicar seu tempo quase que exclusivamente a seu amante. Bill tinha o hábito de seduzir rapazes bem mais novos que ele, e fazia isso como um jogo, no qual se mantinha no controle com relativa facilidade, como ele mesmo aponta: “Você gostaria de saber qual é a minha principal ocupação na vida? Seduzir garotos. Tornei-me um especialista infalível no assunto” (ibid., p.16).

Com o passar do tempo, de maneira inesperada e surpreendente, Bill torna-se pesquisador, desenvolvendo estudos em Biologia. Ele segue levando uma vida estável com suas pesquisas, até que comete um deslize “na única vez que pegou um garoto em seu país” (ibid., p.18) e é condenado à prisão por dois anos.

A segunda prisão de Bill ocorre no período entre as suas duas primeiras análises e foi uma experiência que o marcou tão ou mais profundamente quanto a primeira, pois foi forte o

suficiente para se tornar expressa em sua fisionomia. Khan percebe seu abatimento quando ele retorna para a análise (pela segunda vez): “O homem com quem me encontrei tinha visivelmente ‘murchado’ e envelhecido” (Khan, 1988, p.18).

Entretanto, a experiência de cárcere na vida de Bill não seria delimitada, exclusivamente, pelas dimensões físicas de uma penitenciária. A realidade concreta da prisão se confunde com sua experiência subjetiva. A sobrevivência de Bill, nas prisões, teria se dado, principalmente, por sua capacidade de manter-se “afastado” afetivamente dos outros cativos.

Ele salientou que só agora, depois de todos esses anos, compreendeu que tinha sobrevivido porque tinha se mantido “ausente” o tempo todo. Fazia o que lhe mandavam. Não se “juntou” com ninguém, e permaneceu como expectador do “teatro de crueldade” horrível e desumano dos campos de prisioneiros de guerra japoneses (ibid., p.30).

Bill vivia em um estado de clausura, mas sua distância afetiva parece não ter sido experimentada somente durante os períodos em que permaneceu detento. Aparentemente mantinha-se isolado afetivamente de todas as pessoas com as quais se relacionava. Ele não compartilhava afetivamente sua vida com outrem, mas apenas “existia e observava”. Diante de uma cena violenta de espancamento e estupro, que se desenrola durante uma festa havida dentro da penitenciária, Bill percebe-se “*observando*, com a mesma inércia do campo de prisioneiros de guerra” (ibid., p.38 grifo do autor).

A clausura existencial de Bill lhe serviu como defesa para suportar as agruras e dificuldades que a vida como detento lhe impôs. Seu distanciamento, sua baixa-interatividade, e o não envolvimento afetivo com qualquer outra pessoa foram suas garantias de vida. Em sua passagem como prisioneiro de guerra no Japão, ele relata que os soldados japoneses puniam com mais severidade os detentos que expressavam qualquer tipo de comoção diante do espancamento de algum companheiro de cárcere. Talvez tenha sido este conjunto de características desenvolvido por Bill, e expresso na relação com Khan, o responsável pela surpreendente reflexão do autor, pois, da mesma maneira que Bill se relacionou com os outros prisioneiros, também o fez com seus analistas, como é assinalado por Khan em diversas passagens do caso.

2.2.2 - A inteligibilidade do caso: Khan e suas referências

Masud Khan desenvolve a maior parte de seu pensamento clínico ao longo de sua parceria com Winnicott e se torna um dos maiores herdeiros da tradição *winnicottiana*. Em virtude disso, quase todos os conceitos com que ele trabalha ou são apresentados na própria concepção de Winnicott, ou são delineados em alguma variante fruto de sua experiência pessoal. Dessa maneira, adotaremos, como critério para apresentação dos conceitos, a linguagem comum ao sistema de referências concebido por Winnicott, abrindo exceção quando o conceito, ora em questão, seja utilizado de forma diferente pelo autor. Khan também lança mão de teorias utilizadas por outros autores, e nem sempre concebidas sob os mesmos ideais de inteligibilidade, conjugando-as em seu estilo peculiar de fazer clínica. Essa característica é marcante em seu perfil e lhe confere uma qualidade que julgamos transdisciplinar que, de fato, foi determinante em nossa escolha pela apresentação de um de seus casos.

Para Khan, o afastamento que seu paciente experimentava em relação às pessoas com quem se relacionava seria resultante dos processos vividos durante as fases iniciais de seu desenvolvimento. Em sua infância, Bill vivenciou “uma intimidade excessiva da *parte* de sua mãe (desculpe utilizar ‘da parte de’ e não ‘com’, mas é porque você foi mais *passivo* que ativo)” (Khan, 1988 p.29). Essa intimidade excessiva parece ter dado um rumo para o desenvolvimento emocional de Bill, cujo resultado era expresso em um modo de subjetivar no qual ele tratava o outro (qualquer outro) como se fosse “apenas um objeto para ser manipulado” (ibid., p.40).

Se, como pensado por Khan, o modo de relacionar-se de Bill tenha se desenvolvido a partir do fracasso de processos de amadurecimento emocional havidos na infância, ou não, o fato é que, de uma maneira ou de outra, permanecia a impressão de que o paciente não desenvolvia um vínculo afetivo com quem se relacionasse. Tenham sido essas relações vivenciadas em liberdade ou em cárcere. Mesmo em suas análises, marcadamente nas duas primeiras com Khan, a ausência afetiva era sensível e a “relação nunca se desenvolveu num relacionamento propriamente dito: transferencial ou interpessoal” (Khan, 1988 p.14).

As hipóteses psicodinâmicas com que Khan trabalha se baseiam nos conceitos de *false self* (ibid., p.41), conforme desenvolvido por Winnicott (1950), e de *fetichismo* (Khan, 1979

p.139-176), como definido por Freud (1927). Khan estabelece uma relação análoga entre os processos descritos no fenômeno do *fetichismo* com aqueles apresentados através do conceito de *objeto transicional* (Winnicott, 1951).

Sem questionarmos a interpretação feita por Khan, e reconhecendo a sua prerrogativa na construção de um ideal de inteligibilidade devido à experiência única que teve com seu paciente, pretendemos direcionar nossa atenção menos para os objetos aos quais os conceitos aludem e mais para a experiência apresentada no caso, assim como ela nos toca à leitura. Não é incomum propor-se abordagens diferenciais, através de releituras, para casos, ou fenômenos, de autoria alheia. De fato, essa é uma prática muito usual na história da clínica em psicologia, e do pensamento científico, a qual permite que modelos sejam revistos, teorias repensadas, e hipóteses re-concebidas. Sendo assim, nossa intenção é acercar os fatos descritos através de uma grade de referências que conjuga pontos de vista clínicos e filosóficos, possibilitando-nos, com isso, a apropriação da(s) experiência(s) que no caso é (são) narrada(s), produzindo, com essa estratégia, novas ressonâncias e novos sentidos sobre o tema. Nosso compromisso, portanto, está em capturar uma(s) experiência(s) abordando-a(s) sob a ótica de um referencial teórico polívoco, tendo como ferramenta chave a *transdisciplinaridade*.

2.2.3 - Uma nova demanda: o compartilhar de um desejo, de uma experiência, de um território, de uma vida

“A linha de fuga é uma *desterritorialização* [...] Fugir não é absolutamente renunciar às ações, nada mais ativo que uma fuga. É o contrário do imaginário. É igualmente fazer fugir, não obrigatoriamente os outros, mas fazer fugir algo, fazer fugir um sistema como se arrebenta um tubo... Fugir é traçar uma linha, linhas, toda uma cartografia”
(Deleuze & Parnet, 1998 p.49, grifo do autor).

Haviam se passado quatorze anos desde a segunda análise de Bill. Durante esse intervalo de tempo, Khan teve notícias dele apenas através da remessa de trabalhos científicos derivados de sua pesquisa que, periodicamente, o paciente lhe remetia. Fazia parte da tradição do autor, tanto clínica quanto familiar, manter contato com seus pacientes ou ao menos ter alguma informação sobre suas vidas, mesmo depois de terem terminado suas análises⁵². Através de um telegrama, Bill expressa seu desejo de fazer uma análise intensiva com Khan, durante os três meses em que estaria de férias na Inglaterra.

O que o estava motivando a recorrer a Khan, para uma terceira análise, era que nesse momento de sua vida, estava então com 62 anos, ele experimentava um impulso que até o presente não havia sentido. Em seu projeto de pesquisa ele havia admitido um rapaz, com o qual vinha trabalhando muito intimamente. Bill o conhecia bem, assim como a sua família. Ele tinha trinta e um anos, não era homossexual, estava noivo e iria se casar dentro de alguns meses. Desde que soubera do casamento do rapaz, Kris, surgira em Bill uma fantasia, “nova e diferente”, de adotá-lo e convidá-lo, “juntamente com sua mulher”, para morar com ele. Este sendo um dos motivos pelos quais ele demandava o encontro com o terapeuta (Khan, 1988 pp. 26-28).

Bill não desejava sexualmente o rapaz, conforme ele afirmava, mas sentia outro tipo de atração. Após muitos anos de reclusão e de isolamento afetivo, sentia o impulso de estar *compartilhando* algo com outrem. Embora sua formulação não tenha sido feita exatamente dessa maneira, para além de uma experiência pessoal que o paciente desejava ter, sua

⁵² “Nos últimos dois anos, vejo-o uma vez por semana. Ele *necessita* de mim para manter-se em condições de conservar em forma o seu ego. Ele, realmente, faz um bom trabalho, o que eu respeito. Aprendi também com Winnicott que, se fracassamos com nossos pacientes, não os devemos abandonar como pessoas. Isto é endossado também pela tradição em que fui criado” (Khan, 1974 p.361-362, grifo do autor).

modulação subjetiva pode ser tomada como índice de abertura, como *linha de fuga* da clausura existencial em que vivia. Seu desejo produz um poro de experimentação em seu território⁵³, até então solitário e fechado, o qual se torna túnel de escape de sua prisão particular e ao mesmo tempo *signo expressivo*, marca constitutiva de um novo território que se delineava. “O desejo é criação de mundo” (Rolnik, 1986 p.58) e nesse momento um mundo *in statu nascendi* começava a consistir na vida de Bill. *Desterritorialização* e *territorialização* se processando simultaneamente. A passagem de um território antigo para um novo é sutil, não possui fronteiras bem marcadas nem sinais pré-estabelecidos, mas acontece em função dos agenciamentos que o desejo conjuga.

A estabilidade do território existencial instaura uma atmosfera propícia para que determinada classe de experiências possa emergir. Estas experiências (de *si*) possuem caráter disruptivo e vêm a desestabilizar, desorganizar, o solo que lhe dá sustento, impulsionando a reorganização territorial em novos arranjos relacionais, em novos agenciamentos (Deleuze & Guattari, 1980b).

Entre os componentes territoriais há algo que insiste e interfere no conjunto “fugindo” do compasso vibrátil em que a organização se produz. Este componente “disrítmico” em determinado momento poderá emergir como processo disjuntor excitando todo o conjunto a modular sua organização. Este fator disrítmico-desterritorializante é imanente ao território, sem, no entanto, ser um elemento interiorizado e pronto para entrar em cena em ocasiões pré-determinadas, mas emergindo pela força dos agenciamentos, e sendo próprio da dinâmica territorial. Neste momento as linhas sedentárias que delimitam as fronteiras territoriais “afrouxam” sua trama, abrindo caminho para que a “fuga” se realize. “Esses vetores de desorganização ou de ‘desterritorialização’ são precisamente designados como *linhas de fuga*” (Zourabichvili, 2004 p. 30).

O desejo de Bill transborda sua vida pessoal e transparece em sua análise, sendo percebido argutamente por Khan que intervém, sugerindo outra maneira para seu paciente estar na relação terapêutica. A partir daí, o trabalho clínico toma outra direção e uma experimentação diferente da que até então vinha sendo travada entre ambos passa a ser vivenciada. Khan, muito habilmente, em resposta à pergunta que Bill lhe endereça – se podia deitar-se no divã para começarem o tratamento – sugere que tentem “conversar face a face”,

⁵³ “Inspirado antes na etologia do que na política, o conceito de território decerto implica o espaço, mas não consiste na delimitação objetiva de um lugar geográfico” (Zourabichvili, 2004 p.24).

uma vez que o uso do divã, por Bill, tinha se configurado como uma estratégia que o mantinha “dissociado da conversa interpessoal”. Khan narra a mudança que ele observa na atitude de Bill, na seguinte passagem:

“Deito-me e começamos?” Parei um instante para pensar com cautela, e depois disse: “Olhe, Bill, eu sei que você *conhece* todos os procedimentos para ser um paciente em análise e para usar o divã. Também estou perfeitamente atento ao fato de que, neste ponto, você quer se *dissociar* da conversa interpessoal para deitar-se no divã e falar e ouvir-me com ares zombeteiros e oraculares. Por que você não tenta conversar comigo face a face, de pessoa para pessoa? Seria aterrorizador para você, mas ambos fomos amadurecendo com a vida, e podemos arriscar”. Por algum tempo ele permaneceu solene e silencioso, e depois disse: “Mas posso ‘retirar-me’ (foi exatamente assim que ele falou) para o divã quando for preciso? Você percebe que, desta vez, estou realmente disposto a fazer análise. Disse a mim mesmo no avião: ‘Não, não vou jogar com Khan. Preciso dele e vou lhe dizer isso’”. Fez uma nova pausa, e comentou: “Você percebeu que é a primeira vez que nos referimos e chamamos um ao outro pelo nome?” Eu o corriji: “Não, em nossa correspondência nós nos tratávamos pelo nome, mas é a primeira vez que o chamo pelo nome próprio” (Khan, 1988 p.25, grifos do autor).

A intervenção feita pelo analista sugere que ele tenha apreendido pelo menos dois aspectos da demanda de Bill. O primeiro aspecto seria a “nova” disposição de seu paciente em estar buscando, ou sentindo-se capaz de vivenciar uma experiência totalmente diferente em sua vida. O segundo aspecto dessa demanda seria que a experiência que o paciente buscava, fora da situação clínica particular, poderia e deveria ser experimentada, **compartilhada**, clinicamente com Khan, para que juntos pudessem manejar com todo o material que viesse a emergir através do dispositivo analítico. Neste momento de sua vida, Bill abre-se para compartilhar seu mundo de uma maneira diferente da que até então vinha compartilhando e, concomitantemente, seu trabalho com Khan modula e passa a se organizar em um novo regime de experimentação.

Compreendemos que a relação clínica possui a qualidade de sintetizar os modos com que o paciente se relaciona em seu território, servindo de plano para sua expressão e de suporte para uma experimentação que envolva todos os aspectos que o constituem, proporcionando uma atmosfera de receptividade apropriada onde a sua subjetividade pode emergir, apontando seus rumos. Por outro lado, não podemos supor que os ensaios clínicos se efetivem em um regime de agenciamentos inteiramente diferente daquele que o paciente estabelece em seu cotidiano. Respeitando as devidas idiosincrasias que cada relação possui, e as características peculiares de que a relação clínica é revestida, **apostamos que, a exemplo do caso citado, o território existencial do paciente não é outro, embora não se reduza a, senão aquele que é compartilhado nessa experimentação. Não se trata, portanto, do compartilhar de uma experiência casual, ou de um momento específico da vida (uma questão pontual, por exemplo), mas do compartilhar de uma vida, na dimensão que um breve momento comporta de sintetizar toda uma existência, e dos modos com que se agencia nela.**

Questionamos, assim, o estatuto que o **compartilhar**, com todas as suas nuances, ocupa na experiência de vínculo, no encontro clínico.

2.2.4 - A terceira análise

Desenvolvimento emocional: uma experiência de integração

A demanda que Bill trazia, neste momento, incluía “discutir mais detalhadamente” as suas experiências prisionais, pois ele sentia, “de uma forma estranha e macabra, que esses tinham sido os períodos mais verdadeiros de sua vida” (Khan, 1988 p.27). Aclarar tais experiências, entrar em contato com a intensidade das impressões que elas deixaram e produzir um sentido para as mesmas, seria fundamental para que Bill pudesse levar a termo o seu projeto. “Somente a compreensão disso possibilitaria a ele viver recolhidamente, mas acompanhado, com Kris e sua família” (ibid., p.27).

Conseguir *viver só acompanhado* (Winnicott, 1958a) configura-se como um paradoxo. Esta seria uma condição que todo ser humano emocionalmente saudável deveria suportar: estar só na companhia de outrem. “Como acentuou Winnicott (1971⁵⁴), a essência do paradoxo é que ele tem de ser tolerado e considerado, e não resolvido precipitadamente” (Khan, 1974 p.330). Esta capacidade encontraria seu fundamento em uma fase muito primitiva da vida do ser humano, na qual o apoio da mãe serviria de suporte para a frágil existência em formação. Progressivamente, o desenvolvimento emocional vai se desdobrando e possibilitando a condição para se estar só sem a necessidade do suporte materno. Este estado seria expressão do amadurecimento emocional e do seu desenvolvimento integral.

O paradoxo de *viver só acompanhado* define, ao mesmo tempo, a condição existencial do ser humano como indivíduo e como espécie, pois implica a ideia de autonomia compartilhada, ou de co-dependência, como a constituição histórica da espécie humana demanda para ser pensada. O estabelecimento de um laço de solidariedade entre um grupo foi fundamental para a sobrevivência da espécie. É sugerido que, em virtude desse laço ter sido desenvolvido muito precocemente, ele remeta a uma experiência pré-verbal, **fundamentalmente afetiva**, pois muito antes de o homem fabricar ferramentas ou de possuir uma linguagem estruturada, ele já se juntava em grupos (Leroi-Gourhan, 1964). O agrupamento intra-específico não pode ter ocorrido por uma decisão racional, e nem ter sido ocasionado por forças aleatórias (embora fatores contingenciais devam ter influenciado o

⁵⁴ WINNICOTT, D.W. (1971a) *Playing and Reality*. Londres: Tavistock; New York: Basic Books.

processo), mas supõe-se que ele tenha ocorrido devido a uma classe de experiências afetivas que concorreram para vincularem seus membros, peculiares àquele grupo.

A capacidade para se *estar só acompanhado* é alcançada na suposição de que durante a infância tenha-se desenvolvido uma boa adaptação à realidade. A adaptação seria mediada pela mãe – *preocupação materna primária*⁵⁵ - e pelo *meio suficiente*, os quais proviriam adequadamente as necessidades de sustento da vida. Este trabalho concorreria para que um sentimento de *continuidade de si*⁵⁶ se desenvolvesse progressivamente, o qual encontraria seu fundamento, primeiramente, nas experiências corporais. Apontamos que a adaptação não é uma operação passiva que consista da simples aceitação de uma realidade dada, mas é fruto da interação dialógica entre mãe e bebê. Nesse aspecto há total concordância entre os pontos de vista de Winnicott e de Stern. O bebê interage ativamente com a mãe, influenciando suas atitudes, e a sintonia que eles estabelecem efetua-se em um plano comum onde os sentidos se tornam produto desta interação (Stern, 1985 p.170). O simples exercício da potência corporal ajudaria na tarefa de consolidação do *si/self* em desenvolvimento. Experimentar a potência do corpo concorre, nessa fase, para que, gradativamente, seja produzido um sentimento de integração de todas as suas partes.

Ressalta-se que, embora descritivamente os termos *meio* e *mãe* apareçam distintos, Winnicott não assume que, inicialmente, haja discernimento acerca do que seja qualquer um dos dois. Ambos são encarados como constituintes do universo difuso no qual a experiência de si estaria se desdobrando. Embora se deva supor que entrar em contato com um travesseiro e entrar em contato com um ser animado, neste caso a mãe, sejam experiências radicalmente diferentes mesmo para um ser que não consiga estabelecer uma distinção adequada entre os dois. De fato, para autores como Stern (1985), as relações mantidas com objetos animados e inanimados ocupariam patamares significativamente diferentes no universo existencial do bebê, e o autor de *The Interpersonal World of the Infant* sugere que a capacidade para a discriminação de ambos deva existir em um estágio do desenvolvimento infantil ainda muito precoce. Posteriormente estaremos trabalhando com certas hipóteses de Stern, no que elas contribuem para pensarmos a experiência de vínculo.

⁵⁵ Trabalharemos, ainda nesta seção, pormenorizadamente com este conceito.

⁵⁶ “Todos os processos de uma criança viva constituem um seguir sendo, uma espécie de projeto para o existencialismo”* (Winnicott, 1958 p.86, tradução nossa).

*“All the processes of a life infant constitute a *going-on-being*, a kind of blue-print for existencialism”.

Os processos de amadurecimento emocional e de integração, que foram brevemente apresentados, remetem a fases do desenvolvimento infantil muito primitivas. Estes processos, sendo bem sucedidos, proporcionam um sentimento de *continuidade existencial*, fundamental para a experiência de si em jogo. Recordamos que Winnicott defende o ponto de vista de que um estado de indiferenciação entre o *self* e o meio seria experimentado no início da vida. Os limites do *si* se confundiriam com as coisas em seu entorno, sob o ponto de vista de sua experiência psíquica. Derivam daí as proposições paradoxais, postuladas em termos de *fenômenos transicionais*, que Winnicott desenvolve para dar suporte a suas observações clínicas com crianças neste período de vida (até aproximadamente 18 meses de idade), com as quais trabalharemos ainda nesta seção.

2.3 - Estilo clínico

O autor do relato *Prisões* caracteriza pelo menos “dois estilos”, ou “funções” (Khan, 1974 p. 356-357), através dos quais se relacionava com seus pacientes. Embora invistamos em uma posição clínica cuja flexibilidade no exercício implique na transgressão do quadro convencional de sua operação, e onde afetos são compartilhados mutuamente, não podemos perder de vista que há alguém que demanda cuidados e que há alguém que se disponibiliza a cuidar. Esta sendo a dinâmica de forças fundadora deste encontro. Mas se sustentarmos uma posição por demais rígida nessa relação, estaremos limitando sua potência de operação, e a clínica poderia ficar fadada a ser um espaço de tratamentos onde a previsibilidade seria uma de suas principais qualidades, porém, ao mesmo tempo, constituindo-se como seu maior vício. Talvez esta situação de ser cuidador e ao mesmo tempo estar aberto aos devires de si que emergem neste encontro, seja mais um dos paradoxos com que a clínica transdisciplinar se depara, porém, como já dito alhures, o paradoxo não é para ser solucionado e sim para ser aceito e utilizado em sua potência desestabilizadora de identidades.

Em um primeiro estilo, o terapeuta desempenha um trabalho já bem conhecido dos clínicos psi em geral. Este momento da experimentação seria caracterizado pela escuta atenta da problemática existencial do paciente sobre a qual o terapeuta, através de intervenções (em

sua maior parte interpretativas) procuraria facilitar a produção de sentidos, pelo paciente, para suas experiências. O *insight* também seria uma das ferramentas privilegiadas neste estilo, tanto pelo analista quanto pelo paciente.

Uma segunda maneira de operar teria características distintas da primeira. Neste modo, a função do terapeuta consistiria em oferecer *holding* afetivo/psíquico para o paciente, a fim de favorecer que outro tipo de experiências possa ganhar visibilidade. Estas experiências, conforme Khan nos diz: “nem eu, nem o paciente podemos antecipar nem programar” (Khan, 1974 p.357). Teriam potência para liberar processos inesperados, reorganizadores do território existencial e capazes de produzir novas formas de experimentar o mundo. Para Khan, seu trabalho clínico seria balizado pelo equilíbrio entre estes dois estilos.

A potência de liberação de novos processos na situação clínica, como sugerida por Khan, se estenderia a ambos os agentes nela envolvidos e, conseqüentemente à relação também. Os processos que emergem na clínica teriam potência de ação sobre o paciente, sobre a relação, e sobre o terapeuta, possibilitando novas modulações no subjetivar de ambos. Contudo, o que emerge não expressa uma suposta interioridade que se exterioriza, mas é efeito do encontro de corpos cuja potência remete a um “desconhecido do corpo”, que irrompe na experimentação. Queremos sublinhar que estas experiências são próprias à particularidade do encontro, e se apresentam na experimentação não se referindo a aspectos pré-concebidos de um dos seus protagonistas, mas que se efetivam no *plano da clínica*, na imanência da relação que constituem e pela qual são constituídas.

2.4 - Compartilhar sempre sendo

Ao analisarmos o caso, não podemos dizer que a primeira **experiência de compartilhar** que o paciente estaria experimentando, ao menos em sua relação com Khan, só estaria se dando em sua terceira análise. Queremos propor que, ainda que o paciente vivesse em um estado de clausura afetiva, algo de seu mundo já estaria sendo compartilhado. Tomando como referência suas análises com Khan, podemos dizer que, mesmo não havendo um compartilhar afetivo, ou um investimento libidinal de acordo com a expectativa transferencial, como sugerido pelo autor do caso (“a relação nunca se desenvolveu num relacionamento propriamente dito: transferencial ou interpessoal” - Khan, 1988 p.14), o seu modo de subjetivar – “observador passivo” – e sua vida pessoal já estavam sendo compartilhados na experimentação clínica.

Todos os conteúdos, fantasias, sonhos, afetos, silêncio, em suma, todas as experiências vivenciadas no *plano da clínica* seriam expressões da subjetividade do paciente; manifestações de sua individualidade, que estariam sendo expressas na relação com o terapeuta, como uma maneira de estar “participando” algo de si; conseqüentemente, **compartilhando seus modos existenciais**. Através dessa perspectiva, que aborda a relação paciente-terapeuta, tomando como matéria própria do seu trabalho todas as expressões subjetivas que se manifestam no *plano da clínica*, abre-se a possibilidade para se pensar outra(s) forma(s) de vínculo consistindo nesta relação.

Todo ensaio na clínica desvela modos de subjetivar e qualquer experimentação clínica pode ser pensada como uma experiência de compartilhar. O relato do paciente, organizado ou não, não pode ser considerado como a única experiência clínica relevante. Os conteúdos enunciados pela fala não detêm o privilégio de serem o veículo exclusivo da expressão da subjetividade⁵⁷. De fato, a linguagem falada ocupa um lugar tardio no desenvolvimento humano, filo e ontogeneticamente. Parece bem provável, portanto, que em sua história o ser humano tenha recorrido a outros meios para compartilhar suas intenções, seus afetos e seus pensamentos. No caso apresentado não seria diferente, mesmo que a afetividade do paciente

⁵⁷ Stern (1985) sugere que o ser humano desenvolve perspectivas para organizar a experiência subjetiva e de compartilhar seus estados de espírito, chamadas de *sensos de si*, em um período de vida anterior à linguagem falada se tornar uma capacidade ativa. No capítulo *O Vínculo* desenvolveremos estes conceitos.

parecesse ausente de sua análise, que a transferência não se efetivasse, ou que sua narrativa revelasse pouco mais que suas aventuras de sedução e jogos sexuais, seus modos existenciais se expressavam e seu mundo, ou parte dele, podia ser compartilhado com o terapeuta.

Stern divide a dimensão clínica em dois domínios diferenciados e complementares que ele chama de “explícito” e de “implícito” (Stern, 2004 p.136). Cada um destes domínios comporta experiências distintas. O *domínio explícito* abrange conteúdos conscientes da experiência subjetiva que se relacionam com o que o “paciente fala: o passado, o futuro, sonhos, fantasias, problemas fora do consultório” (ibid., p.142). Já no *domínio implícito* ficam compreendidos os aspectos subjetivos não narrados, porém experimentados, tais como afetos, sensações, a expressividade corporal não percebida conscientemente (incluindo a micro-expressão facial⁵⁸), e determinadas nuances da experiência subjetiva. Estas nuances, componentes do universo não verbal, seriam mediadas pelos *sensos* que se organizaram nos períodos do desenvolvimento anteriores aos dezoito meses de idade, antes da linguagem e do *eu* estarem constituídos (Stern, 1985). As experiências/conhecimentos que em cada domínio são organizadas são sintetizadas desta forma:

Primeiro, entretanto, é preciso esclarecer a distinção entre o implícito e o explícito. Simplificando, o conhecimento implícito é não simbólico, não verbal, procedural e inconsciente no sentido de não ser reflexivamente consciente. O conhecimento explícito é simbólico, verbalizável, declarativo, capaz de ser narrado e reflexivamente consciente (Stern, 2004 p.136).

Romper as barreiras com que uma prática clínica eminentemente centrada sobre o conhecimento *explícito*, simbólico, e mediada pela fala é revestida, libera sua potência para a emergência de experiências que se processam em registros que comumente permanecem “ocluídos” nesse trabalho, pela ênfase que se atribui à linguagem e aos conteúdos por ela expressáveis. Estes registros, os *sensos* com seus respectivos *domínios de relação*⁵⁹, organizam-se nos períodos de vida que precedem os estágios onde a linguagem e o pensamento simbólico se manifestam, e as experiências que eles medeiam são tão relevantes, para a constituição da subjetividade, quanto àquelas enunciadas pela fala.

⁵⁸ Trataremos desse aspecto em capítulo oportuno.

⁵⁹ Stern, 1985.

Ambos os domínios – *explícito* e *implícito* - coexistem experimentalmente, não havendo primazia ou superioridade de um sobre o outro, pois que se revelam como complementares na totalização da experiência subjetiva. Com isso, o *plano da clínica* se mostra receptivo a experiências geralmente negligenciadas, ou mesmo recusadas como irrelevantes, sob determinadas perspectivas. Torna-se possível a delimitação de “novos” *atos clínicos*, ainda “desconhecidos”, já que um modo diferenciado de se habitar a relação terapeuta-paciente libera sua potência para a emergência de qualidades novas, nela e nos termos que lhe constituem. Queremos ressaltar, então, que, se numa sessão, ou mesmo durante algumas sessões, não ocorrer o que se possa julgar como “trabalho clínico” – como, por exemplo, o paciente permanecer mudo ou quase totalmente mudo durante uma ou várias sessões (Khan, 1974 p.210), ou, como no caso apresentado, a relação não se desenvolver como transferencialmente esperada – isso não signifique que modos de subjetivar não estejam sendo compartilhados e que, conseqüentemente, o trabalho clínico não esteja sendo realizado.

Para enfatizar esse argumento, relato, brevemente, a experiência com uma paciente que tive oportunidade de atender: nordestina dos seus cinquenta e dois anos de idade, viúva, mãe de duas filhas, funcionária pública aposentada, porém recontratada, que se queixava de “síndrome do pânico”, manifesta como falta de ar e “vontade de sair de onde estava”, principalmente do ônibus quando este passava por túneis, a caminho, ou não, do trabalho. Em certa sessão ela se deitou no sofá e perguntou se poderia cochilar um pouco. Disse-lhe que poderia ficar à vontade e que usufrísse o ambiente do consultório como achasse melhor. Permaneci vigilante. Poucos minutos antes de se esgotar o tempo da sessão, ela “despertou” e disse que tinha a certeza de que eu tinha permanecido acordado e velado seu sono. Os afetos que experimentei me impulsionaram a permanecer atento e sóbrio. Nesse dia não interpretei a experiência. Posteriormente, em outra sessão, eu lhe revelei que tive a nítida impressão de que ela despertaria de imediato caso eu me distraísse por qualquer motivo, e que a experiência que tivemos remetia a um “estar com” que envolvia sentimentos de confiança, parceria e cumplicidade - próximos do estado que Winnicott chama de *estar só acompanhado* -, que neste momento de sua vida estavam precisando ser compartilhados, e cuja ausência, ou reclusão, tinha influência sobre os afetos e sintomas próprios da síndrome de que ela se queixava. A paciente, que já havia se submetido a outros tratamentos psi, se mostrou surpresa com a minha interpretação, pois esperava ouvir algum comentário meu sobre aquela sessão, no sentido de apontar a “ausência de trabalho clínico” em virtude do seu cochilo inusitado.

Contudo, a experiência afetiva à qual me referi, tomando-a como base interpretativa, fez sentido para ela, pois os afetos percebidos por ambos faziam parte do *saber implícito* do que foi experimentado naquele dia por nós. Durante o tempo em que ela permaneceu em tratamento, tivemos a oportunidade de compartilhar várias outras experiências *explícitas* e *implícitas* que faziam parte de seu universo existencial.

----- / -----

A expectativa de estar se deparando com este ou com aquele estado de espírito do paciente ou de ouvir alguma confidência reveladora sobre suas atividades sexuais, por exemplo, reflete a atitude do terapeuta para estar encontrando determinado objeto nesta experimentação e pode, desta forma, além de direcionar sua percepção, comprometer sua sensibilidade a outras nuances subjetivas que circulem no *plano da clínica*. Não queremos dizer, com isso, que o olhar de Khan estivesse focado para aspectos determinados da subjetividade de seu paciente, mas que talvez, pelo referencial teórico com que trabalhava, ele não percebesse outros processos que se tornavam presentes na experimentação clínica e que, porventura, viessem a constituir um vínculo.

Embora saibamos que o compartilhar a que Khan se refere não seja o que acabamos de delinear, nota-se que ele, com muita sagacidade, consegue ter uma percepção clara dos modos de experimentar a vida de Bill. A experiência de *si* que o paciente revela é sensível para o terapeuta, mesmo ela sendo uma experiência de isolamento afetivo, ou um modo de habitar a vida “existindo e observando”. De fato, os modos de estar na vida do paciente já estavam sendo compartilhados com o terapeuta, desde sua primeira análise. Bill já se dava a conhecer, mesmo que aquilo que era **conhecível** dele tivesse um caráter “falso”, destituído de afeto, ou não ser próprio do domínio da transferência.

Com a hipótese de já haver, em curso desde o início da relação clínica, uma experiência de *compartilhar*, alimentamos a questão acerca do que seria o seu agente vinculador. Que tipo de experiência clínica poderia estar servindo de suporte para a consecutividade das sessões? O “quê” garantiria o elo entre um atendimento e outro?

2.5 - Breve digressão sobre o ritmo e sobre a percepção

2.5.1 - Emergência e consolidação de um território existencial

2.5.1.1 - *Ritornello*: ritmo que produz existência, que produz *corpo*⁶⁰

“A territorialização é o ato do ritmo tornado expressivo”
(Deleuze & Guattari, 1980b p.106).

O *ritornello* ganha seu sentido como “traçado que, ao retornar sobre si, diferencia o interior do exterior” (Zourabichvili, 2004 p.72). Ele não se reduz a uma fórmula ou mesmo forma, pois se anuncia através de toda repetição rítmica e genericamente “chama-se *ritornello* todo conjunto de matérias de expressão que traça um território e que se desenvolve em motivos territoriais, em paisagens territoriais (há *ritornellos* motrizes, gestuais, ópticos etc.)” (Deleuze & Guattari, 1980b p.115).

Falar em território significa falar daquilo que é ou que se torna familiar, pois “o valor do território é existencial: ele circunscreve, para cada um, o campo do familiar e do **vinculante**” (Zourabichvili, 2004 p. 24, grifo nosso). Um animal territorial apropria-se de elementos do meio transformando-os em matérias expressivas, em cartazes com a assinatura de um estilo particular, ou, com frequência, utiliza suas próprias excreções demarcando o território, tramando-o numa rede que conjuga o que é *si* com o que é extrínseco a *si*, estabelecendo um domínio onde seja capaz de reconhecer cada elemento territorializado como pertinente a *si*, ou, quiçá, parte de *si* mesmo. O território se faz nesse ato, pois não pré-existe, como tal, àquele que o produz.

E há algo mais familiar do que o próprio *corpo*? Com efeito, a constituição de um território é também uma questão de *corpo*, ora incorporando elementos do meio transformando-os (e transformando-*si* com eles) em algo próprio, apropriado, incorporado⁶¹;

⁶⁰ *Corpo*, como esboçado na *Introdução* desta tese e a ser devidamente definido no capítulo: *O primado da relação. Contribuições spinozistas para se pensar o vínculo*.

⁶¹ Ocorre-nos nesse momento, como exemplo, a utilização de adereços ritualísticos como peles de leopardo, de urso, ou de cocares de penas de pássaros, entre outros, que catalizam a emergência de devires animais que deslocam os *xamãs* para territórios subjetivos tão singulares quanto seus próprios devires. A incorporação de tais adereços produz efeitos em seus corpos, liberando afetos que imediatamente os conectam com modos existenciais que encontram correspondência em tais territórios.

ora projetando o *corpo*, como excreção, para o exterior, imprimindo no fora de *si* um traço de *si-corpo* (seu *corpo*). **Territorializar ganha, dessa forma, o sentido de produção de corpos.** Uma individualidade, com seu *corpo* e seu território subjetivo, emerge numa conjugação que reúne a experiência de *si* com a experiência de seu território existencial, através de um processo unívoco.

----- / -----

A existência de um ser humano, no início de sua vida, pode ser traduzida como uma experiência de integração de ritmos. Vários processos em curso concorrem para a organização existencial: a alternância entre estados de repouso e de vigília, juntamente com estados intermediários⁶², os ciclos de amamentação e seus intervalos e, fundamentalmente, a experimentação com o corpo. Uma existência que lentamente consiste “mantendo agregados” ritmos ainda heterogêneos. “Eles não constituem inicialmente mais do que um conjunto vago, um conjunto discreto que tomará consistência.” (Deleuze & Guattari, 1980b p.116).

O corpo se torna a primeira localização da referência rítmica. A experimentação corporal na relação com o mundo vai se alternando entre visões/aparições móveis, intercaladas por períodos de luminosidade/penumbra/escurecimento; a audição capta ruídos que aumentam e diminuem de intensidade ao sabor da atividade do ambiente; o olfato percebe o cheiro do leite e do seio materno, assim como percebe também uma gama variada de odores que chegam de fora em meio a outros que exalam do próprio corpo (derivados dos processos de excreção que já se põem a funcionar ritmicamente em função da amamentação). O paladar, nesta fase, prova as diferentes densidades e variações gustativas do leite da mãe, para, em um momento seguinte, provar os primeiros alimentos pastosos de acordo com a mudança de dieta.

⁶² Os estados intermediários do ciclo de repouso/vigília, assim como todos os outros estádios intercessores entre fases ou momentos determinados, comporiam uma experiência fundamental para o amadurecimento emocional do ser humano e para o desenvolvimento da sua relação com o mundo. Estes intervalos de experiência posteriormente ganharão um estatuto nobre na vida, e serão chamados, por Winnicott (1951), de *espaços transicionais*, devido à classe de fenômenos que envolvem. Este conceito será trabalhado mais adiante, nesta tese.

Isto sendo feito em uma frequência ditada pelo ritmo alimentar dos *apetites*⁶³ do corpo. As mãos, principais agentes de relação tátil com o mundo, tudo pegam. O reflexo de apreensão encontra-se instanciado como herança filogenética. As formas de *si* e do mundo, as sensações das superfícies destas, assim como suas temperaturas, vão se constituindo como os elementos de uma *continuidade existencial* em progresso (Winnicott, 1958). Isto se dando através de uma experiência rítmica de contato (os banhos e a acalentação têm uma importância vital neste processo). Soma-se a estas experimentações a função respiratória com seu momento tríplice - de inspiração, expiração e pausa -, como ilustrado por Pacheco (2006), como grande função rítmica do vivo em geral. A respiração e o ritmo cardíaco marcam o compasso da experiência de *si* que está gradativamente consistindo.

A essa gama de processos se conjuga a relação com a mãe/meio, que proporciona a base para o desenvolvimento do *self*. Seria na frequência da presença/ausência da mãe – não sendo o tempo de ausência tão longo a ponto de tornar-se angustiante, como um sentimento de *aniquilação de si*; nem tão frequente a ponto de tornar-se sufocante, experiência de invasão, excesso de intrusão com conseqüente inibição da espontaneidade - que se desenvolveria um suporte existencial (*self*) suficientemente estável e seguro para suportar os estados futuros (Winnicott, 1945, 1956, 1958). O efeito maior e mais comprometedor do cuidado materno inadequado seria a reclusão da potência ativa de exploração do mundo.

Neste momento da emergência do *si*, **o qual pode ser tomado como o momento da co-emergência de seu território**, há uma variedade de componentes heterogêneos intervindo em sua formação, alguns sendo da ordem do corpo e outros da ordem do que não é corpo. A existência, dessa maneira, consiste na conjugação dos ritmos corporais, dos ritmos de *si*, com ritmos do não *si*, da mãe-meio. Os *ritornellos*, neste processo, se apresentam como os meios de passagem entre as formas, estabelecendo a sintonia entre os corpos. Uma individualidade consistindo a partir de seus *ritornellos* existenciais. Assim, podemos deslocar o conceito de *ritornello*, do seu uso comumente associado à produção dos territórios existenciais, para introduzi-lo como agente de organização corporal, já que as noções de ritmo, de integração, e de consistência, encontram-se em sua formulação; e o corpo se insinua como sede permanente

⁶³ Usamos o termo *apetite* extraindo-o da concepção *spinozista* de *desejo*, quando deste não se tem consciência, como acompanhamos na proposição: “Além disso, entre *apetite* e *desejo* não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o *desejo* aos homens à medida que estão conscientes de seu *apetite*” (Ética III, 9, escólio).

de referência rítmica, onde processos díspares estão sendo unificados na experiência de *si* em progresso.

Entendemos que qualquer processo⁶⁴ ritmado que o indivíduo experimente, nas relações consigo mesmo ou com as coisas com que se agence, pode se converter em *ritornello*. De fato, a repetição frequente de um processo, em sua acepção mais ampla, já poderia ser considerada um *ritornello*, pois que faria parte integrante dos modos de existência de um indivíduo. Stern (1995 pp. 79-110) desenvolve uma noção que nos parece aproximada a este conceito, quando formula os *esquemas-de-estar-com-outro* (definidos na introdução desta tese), como unidades básicas de funcionamento subjetivo relacional, construídas a partir da conjugação de esquemas heterogêneos – esquemas sensório-motores, esquemas perceptivos, esquemas conceituais, sentimentos com contorno temporal, *scripts*, e envoltórios proto-narrativos⁶⁵ -, para teorizar, a partir do ponto de vista do bebê (estes esquemas aludem a experiências recursivas pré-verbais), como se constituiriam seus modos de organizar (*si*) a experiência subjetiva e intersubjetiva. Stern (ibid., pp. 85-92) representa graficamente o funcionamento destes esquemas com ilustrações rítmicas onde compasso, duração, e frequência são seus componentes fundamentais, verdadeiros *ritornellos* existenciais.

⁶⁴ Atribuímos, neste caso, à palavra *processo* um sentido bem amplo que inclui fenômenos próprios do corpo (funções rítmicas fisiológicas como, por exemplo, o ciclo respiratório, o ciclo digestivo, o ciclo repouso/vigília etc.), hábitos contraídos, simples ou complexos, esquemas relacionais, e as relações recursivas que se estabeleça com objetos animados (com a mãe, por exemplo) e inanimados que constituam o universo de referência existencial do indivíduo.

⁶⁵ “After repeated experiences of many moments of the general class of being-with-another-in-a-certain-way (e.g., being hungry and waiting to be fed), each of the basic schema formats of that class of moments-of-being-with will form – that is sensorimotor, perceptual, and conceptual schemas; feeling shapes; scripts; and the global protonarrative envelope. Together they form a network of schemas” (Stern, 1995 p.93).

2.5.1.2 - Consolidando um território, um corpo, uma individualidade: uma questão de *consistência*⁶⁶

“É uma questão de *consistência*: o ‘manter-se junto’ de elementos heterogêneos”
(Deleuze & Guattari, 1980b p. 116, grifo do autor).

A *consistência* se insinua como um conceito chave para se pensar a individuação e a consequente organização de um território existencial. “Ora, se perguntamos qual é o ‘lugar da vida’[...] vemos, sem dúvida, que ela implica um ganho de *consistência*” (Deleuze & Guattari, 1980b p.131, grifo nosso). Aproximamos a concepção de território com a de individualidade pelo conceito de *consistência*, no que ele contribui com a **noção de reunião de heterogêneos** que, em sua articulação, aumentam a capacidade de resistência do conjunto a fatores externos de desagregação. Dupréel (1955) nos convida a pensar na hipótese de que organismos complexos vieram a se desenvolver pela absorção de dois ou vários organismos menos complexos em um só. Como, por exemplo, através do estabelecimento de relações *simbióticas*, onde a afinidade entre os dois organismos e a sua união resulta proveitosa para a sobrevivência de ambos, conferindo-lhes um grau de resistência maior aos fatores ambientais do que tinham separadamente. Em biologia celular, é sugerido que a mitocôndria (organela cuja função está relacionada com a respiração celular) foi fagocitada (endossimbiose) por um ser que seria o antepassado das células humanas, desenvolvendo-se, entre ambos, uma relação de composição. Dupréel desdobra o mesmo raciocínio para a formação das sociedades,

⁶⁶ No intuito de propor uma abordagem filosófica para conceber os fenômenos do vivo, balanceada pela Biologia e pela Sociologia, Eugène Dupréel desenvolve dois conceitos, incorporados por Deleuze e Guattari (1980a, 1980b), que são a *consistência* (Dupréel, 1955) e a *consolidação* (Dupréel, 1949), com os quais iremos trabalhar.

“Em suma, uma coisa, um ser material é, na incoerência e no fervilhar de forças de toda natureza, um tipo de amontoado [pilha de pedras juntadas ao acaso, entulho] ou de engarrafamento [reunião de materiais diversos], um ponto no espaço onde se equilibram em seu encontro todos os tipos de fenômenos ou de objetos mais elementares [...] Esta capacidade dos corpos de durar por resistência e reação às influências exteriores, nós a chamaremos de *consistência*”* (Dupréel, 1955 p.20, tradução nossa, grifo do autor). Retomaremos este conceito mais à frente, articulando-o com a filosofia de Spinoza.

*“En somme une chose, un être matériel est, dans l’incohérence et le fourmillement des forces de toute nature, une sorte d’embacle ou d’embouteillage, un point dans l’espace où s’équilibrent dans leur rencontre toutes sortes de phénomènes ou d’objets plus élémentaires [...] Cette capacité du corps de durer par résistance et réaction aux influences extérieurs, nous l’appellerons sa *consistance*”.

2 - O encontro clínico, emergência e processualidade

humanas e não humanas, onde a agregação de indivíduos aumenta a resistência da sociedade às perturbações desagregadoras advindas de fora dela, como guerras e invasões, por exemplo.

Porém o conceito de consistência é estendido a reuniões de matérias heterogêneas que não implicam, necessariamente, uma relação entre organismos vivos. A genialidade de Dupréel o leva a conceber arranjos organo-técnicos, como é sugerido ao se pensar a utilização de próteses feitas de material não orgânico na substituição de partes do corpo humano lesionadas ou amputadas, e mesmo nos implantes estéticos, onde se verifica um ganho potencial no conjunto. O autor de *La Pragmatologie* considera, também, outras composições heterogêneas onde a consistência implica na agregação, permanente ou temporária, de ferramentas ao corpo, como, por exemplo, no caso dos escafandristas, ou na conjugação de veículos com seus pilotos, proporcionando capacidades novas de deslocamento e de resistência. O conceito de indivíduo em Dupréel conjuga a plasticidade do corpo biológico com a inventividade do intelecto na utilização dos recursos de que ele possa dispor para aumentar sua potência.

A unidade de um ser é igualmente reconhecida nas reconciliações de objetos em si mesmos díspares; por exemplo, o equipamento completo do soldado de infantaria ou do alpinista. Nestes exemplos as peças dos corpos coletivos devem sua unidade ao que elas serviram em um mesmo complexo de operações, mas a reunião dos elementos pode ser proveniente do simples jogo de forças naturais e da probabilidade, assim como a pedraria alinhada em amontoados ao longo de uma geleira⁶⁷ (Dupréel, 1955 p.23-24, tradução nossa).

É através dos *ritornellos* que a *consolidação*⁶⁸ de um território se opera, e que a integração de uma individualidade se produz. Pela sua frequência, os *ritornellos* introduzem

⁶⁷ “L’unité d’un être est également reconnue à des rapprochements d’objets en eux-mêmes disparates, par exemple l’équipement complet du fantassin ou de l’apiniste. Dans ces exemples les pièces de ces corps collectifs doivent leur unité à ce qu’elles serviront dans un même complexe d’operations, mais le rassemblement des éléments peut provenir du simple jeu de forces naturelles et de la probabilité, ainsi la pierraille alignée en une moraine le long d’un glacier”.

⁶⁸ A *consolidação* pode ser definida como a capacidade que um conjunto possui de manter sua coesão a partir das relações que se estabelecem entre os elementos que o constituem – **primado da relação**. Com Dupréel vemos: “A ordem das partes do objeto moldado era, a princípio, sustentada ou

2 - O encontro clínico, emergência e processualidade

um sentimento de familiaridade, um **vínculo** entre os termos que se agenciam em um território: os processos que se repetem com um indivíduo têm função *ritornelística*. O território, portanto, se constitui como o lugar onde *si* reconhece pelo que há de familiar em cada um de seus elementos, verdadeiros *referenciais subjetivos*, por mais heteróclitos que eles sejam; e a experiência de integração de *si* se efetua na conjugação de processos rítmicos variados, do corpo - provenientes de seus sistemas, de suas funções, e das partículas que o compõem – com o que não é corpo – derivados da sua relação com o ambiente.

determinada pela ordem das partes do molde, ou sua forma; a operação realizada consiste em *uma consolidação* desta ordem, inicialmente precária e inconsistente. Alguma coisa é transportada do molde para o objeto moldado, que seria a *solidez*, ou esta propriedade [seria transportada] para um certo número de termos (nesse caso, as partes do objeto), de se manterem em uma certa relação mútua, de conservar sua ordem. Nós chamaremos de *consolidação* toda operação onde se discerne um transporte deste tipo, onde uma ordem, mantida inicialmente por sua dependência em relação a uma ordem exterior, chega a se sustentar por uma capacidade interna, de tal sorte que o papel sustentador da ordem exterior se torna supérfluo, pode se abolir”* (Dupréel, 1949 p.158-159, grifos do autor, tradução nossa).

*“L’ordre des parties de l’objet moulé était d’abord soutenu ou déterminé par l’ordre des parties du moule, ou sa forme; l’opération accomplie consiste dans *une consolidation* de cet ordre, d’abord précaire et inconsistante. Quelque chose s’est transporté du moule vers l’objet moulé, c’est *la solidité*, ou cette propriété pour un certain nombre de termes (ici, les parties de l’objet) de se maintenir dans un certain rapport mutuel, de conserver leur ordre. Nous appellerons *consolidation* toute opération où l’on discerne un transport de cette sorte, où un ordre, maintenu d’abord par sa dépendance à l’égard d’un ordre extérieur, arrive à se soutenir par une capacité interne, de telle sorte que le rôle sustentateur de l’ordre extérieur, devenu superflu, peut s’abolir”.

2.5.1.3 - Território existencial: coletividade de corpos diferenciados⁶⁹

Nas seções anteriores, ao digressionarmos sobre a emergência e a constituição do território existencial, procuramos articular as concepções *winnicottianas* acerca do período inicial de vida do bebê, propondo a simultaneidade entre a constituição de seu corpo e a de seu território subjetivo. Seria através da conjugação de processos heterogêneos de repetição rítmica, com valor de *ritornellos* existenciais, que tanto o *si* quanto o seu território ganhariam *consistência*.

Encontramos na filosofia de Spinoza o fundamento para propormos que tanto uma individualidade (corpo humano individual) quanto seu território existencial podem ser pensados como uma coletividade de corpos, compartilhando certas propriedades e permanecendo reunidos sob um regime rítmico comum. Entendemos que as concepções *spinozistas* trazem a clareza necessária para a compreensão de nossas articulações. Todavia, devido a sua complexidade, é imperativo apresentá-las detalhadamente em capítulo próprio; neste momento, faremos apenas uma síntese para auxiliar na composição do nosso raciocínio.

Para o autor de *Ética*, o corpo humano é formado por indivíduos heterogêneos (corpos compostos), que a sua vez são arranjos de corpos simples, agrupados em conjuntos que mantêm relações de composição entre si, pois todos os corpos “estão em concordância quanto a certos elementos” (*Ética* II, 13). Primeiramente por serem modos do atributo extensão e, em segundo lugar, por compartilharem propriedades comuns: que são o movimento e o repouso, a velocidade e a lentidão (*Ética* II, 13, axioma 2, lemas 1 e 2). Estas seriam as propriedades básicas que todos os corpos compartilhariam. No entanto, há propriedades comuns (*noções comuns*, de acordo com a definição da *Ética* II, proposições 37 - 40, que veremos com mais detalhe no capítulo 3 desta tese) a um certo número de corpos (uma coletividade, por exemplo) e há aquelas propriedades que são comuns apenas a dois corpos, como o afeto entre duas pessoas (Deleuze, 1968 p.258). A comunidade entre corpos em um território, primeiramente, ficaria assegurada ao nível de partícula (elemento comum a todos os corpos) e, em segunda instância, ao nível de particularidade (propriedade de um indivíduo,

⁶⁹ Não estamos reduzindo o território existencial a uma comunidade de corpos somente. Nem tampouco estamos exaurindo nesse momento as contribuições da filosofia de Spinoza para este tema. O que pretendemos é exprimir a relação entre o corpo humano individual e seu território existencial, como a entendemos.

identificável ou não, em outro(s)). Ainda de acordo com Spinoza, uma vez que as afecções que um corpo experimenta implicam a sua própria natureza e a natureza do corpo afetante/afetado⁷⁰, podemos, então, dizer que a relação mantida entre os corpos territorializados (se agenciam por se afetarem reciprocamente) expressa aquilo que ao mesmo tempo é de todos os corpos agenciados (pela proposição 13 da parte II da *Ética*), propriedade comum a todos eles e, por definição, de nenhum deles em particular. E, em um segundo momento, a relação se efetivaria pelas particularidades compartilhadas entre alguns corpos somente, ou entre, apenas, dois deles.

O *si* investindo um território insere nele sua marca, possibilitando que *si* reconheça (algo de si próprio) naquilo que não é propriamente *si*. Através desta operação de reconhecimento a delimitação do território se consolida. Cada elemento agenciado no território espelha, não sem algum equívoco, pois não há identidade absoluta entre eles, o *si* nele investido. No território há reconhecimento e estranhamento simultâneos entre o *si* e as matérias agenciadas. Este fator, paradoxalmente comum e diferenciador, não é predicado individual, porque não é particular a um corpo, mas é propriedade comum a todos os corpos.

Pela unidade do atributo extensão, e pelas propriedades comuns, fica garantido o reconhecimento entre a comunidade de corpos; entretanto, é imperativo que se estabeleça o fator que promove a diferenciação entre eles, ou, de outra forma, o território existencial (e não somente ele, mas todo o plano extenso) seria uma grande massa de matéria onde não seria possível se diferenciar alguma coisa. A diferenciação/individuação se deve às **relações** que se estabelecem entre os corpos simples que constituem um indivíduo (corpo composto). Pois que cada indivíduo se caracteriza por um **arranjo singular** no qual a infinidade de partículas (corpos simples) que o compõem estão organizadas sob uma **frequência rítmica particular**⁷¹, atestando a necessidade de haver uma **sintonia** entre os **ritmos** das partículas, garantindo a coesão do conjunto. **Esta frequência rítmica que o conjunto apresenta não é propriedade de alguma força extrínseca às partículas que o integram** (embora o choque,

⁷⁰ “Com efeito, todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta” (*Ética* II, 16, demonstração).

⁷¹ “Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, **eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida**, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou **indivíduo**, que se distingue dos outros por essa união de corpos” (*Ética* II, 13 Lema 3, Axioma 2, definição, grifo nosso).

ou encontro entre elas possa ocorrer casuisticamente), **nem tampouco determinada por atributos individuais, mas sua emergente organização é derivada das ressonâncias produzidas entre os seus elementos**, de acordo com as relações que eles estabelecem entre si (**primado da relação**). De *Hollywood* extraímos uma imagem que serve como modelo ilustrativo para este raciocínio. No filme *Matrix*⁷² com frequência se repete uma cena na qual um “operador”, posicionado diante de um monitor de fósforo verde, olha atentamente decodificando o fluxo constante de linguagem binária que é reproduzido na tela. Nesse mar de informações, cujos elementos variam apenas entre 0 e 1, ele consegue identificar as formas (corpos), representantes do universo virtual, pelo **arranjo singular** que a cadeia codificada de matéria binária possui.

A biologia celular também nos auxilia com seus exemplos, explanando nosso entendimento. Entre meio celular externo e interno, não há diferença substancial. A membrana citoplasmática apenas marca a fronteira, muito permeável diga-se de passagem, entre os dois meios, mas não estabelece uma diferença radical entre eles; a qual, de fato, não há, pois os mesmos elementos que formam um meio formam o outro. O que diferencia os meios é a maneira pela qual seus elementos constituintes estão organizados. É pelas relações que os elementos estabelecem entre si que a emergência de *novas propriedades* se manifesta, e a delimitação de um conjunto (célula) se faz. Desdobrando essa lógica, chegaríamos à individuação de um organismo complexo que se diferenciaria dos outros organismos pelas relações que suas unidades vitais, as células, manteriam entre si⁷³.

Cabe ser ressaltado que a intensidade do reconhecimento de *si* nos *referenciais* de seu território é variável a cada momento e de acordo com as vicissitudes que o território e o *si* sofrem, pois os territórios e as individualidades encontram-se em constante devir e mutabilidade.

Decerto, cada encontro que um corpo realiza instaura novos modos de relação entre as partes que o compõem e com o(s) corpo(s) com o qual ele se agencia, conforme veremos com Spinoza um pouco mais adiante nesta escrita. No entanto, há algo que se conserva em uma individualidade a despeito das transformações pelas quais ela passa, já que um mínimo de

⁷² "The Matrix" - USA (título original). Warner Bros. Pictures, 1999. Direção: irmãos Wachowski.

⁷³ Os exemplos extraídos da Biologia possuem caráter ilustrativo. Não desejamos discutir se a organização de um organismo é devida às relações estabelecidas entre suas células ou determinada pela sequência de seu DNA, muito embora outras citações, nesta tese, corroborem a lógica do primado da relação aqui insinuada.

processos estáveis, já consolidados, são exigidos para a sustentabilidade da vida. De igual maneira esta lógica se reproduz na dinâmica de constituição territorial. Este mínimo de estabilidade que cada individualidade possui, e que, analogamente, cada território demanda para se manter consolidado, seria um **regime rítmico singular** pelo qual “seu conjunto finito, composto por uma infinidade de partes extensas” (Deleuze, 1978) se organiza. Se concebermos um indivíduo qualquer vivendo cerca de 80 anos, conviremos que terá havido uma transformação notável em seu corpo, e em toda sua subjetividade, ao longo da duração de sua vida. Seria um absurdo afirmarmos haver identidade entre o corpo do bebê, de meses de vida, e o do ancião, de 80 anos de idade, mesmo eles sendo o mesmo indivíduo. Contudo, no decorrer do tempo, há algo que nele permanece lhe conferindo consistência, a ponto de podermos afirmar que o ancião, de corpo enrugado e enrijecido, um dia foi um bebê, de corpo tenro e macio. O quê consiste em tal ser que mantém sua organização estável, lhe atribui resistência às contingências desestabilizadoras da vida, e lhe confere seu caráter de individualidade? Sugerimos que essa resposta se encontra em um regime de ritmos existenciais, efeito das relações mantidas entre os conjuntos de partículas que o constituem, de onde sua individualidade emerge como *nova propriedade*. Mais do que isso, desenvolveremos oportunamente a ideia de que **a experiência de compartilhar se processa em nível rítmico, estabelecendo a sintonia que afeta e vincula os termos nela envolvidos.**

Desfazer o organismo nunca foi se matar, mas abrir o corpo a conexões que supõem todo um agenciamento [...] **É necessário guardar o suficiente do organismo para que ele se reforme a cada aurora** (Deleuze & Guattari, 1980b p. 198, grifo nosso).

O encontro clínico entre paciente e terapeuta, vivenciado em/como território comum, através de uma experimentação afecto-afetiva (paciente e terapeuta, como individualidades, afetam-se reciprocamente), recapitula os passos da constituição de um território pela construção progressiva de uma atmosfera de familiaridade entre os seus agentes. O encontro clínico implica, simultaneamente, na constituição de um território comum, já que esta relação pode ser concebida como um “sistema dinâmico” (Stern, 2004 p.207), e na integração do terapeuta, como *referência subjetiva*, ao território existencial do paciente, e vice-versa. Neste agenciamento, o paciente incorpora modos do terapeuta e este, a sua vez, tem seu corpo modulado por esta relação, o que lhe permite experimentar “com” o paciente seu território, seus modos, seus afetos, e seu sofrimento⁷⁴. Stern, aludindo à experiência intersubjetiva (a qual desenvolveremos em pormenor no capítulo 5 desta tese), propõe: “Eles leem no comportamento do outro um reflexo de sua própria experiência” (Stern, 2004 p. 249). **Finalmente, como efeito da relação que se estabelece entre paciente e terapeuta, nesse território comum que constituem, uma nova propriedade emerge, ganhando contorno afetivo. Este afeto de integração, fator de consolidação territorial, insinua-se como agente gregário de corpos, de individualidades, de subjetividades, fundamentalmente um vínculo.**

⁷⁴ Nesse momento, apenas esboçamos a noção de **produção de corpos** pelo agenciamento. Mais adiante, quando aprofundarmos o conceito de *sintonia*, desenvolveremos esta noção.

2.5.2 – Percepção: ritmo que produz ação

A percepção da realidade espaço-temporal está intimamente ligada à experiência rítmica e depende de capacidades particulares de cada um. Estas capacidades encontram valores limites em cada espécie, comportando uma variação individual relativa a uma combinação de fatores hereditários e adquiridos que, de certa forma, traduzem a potência relativa do corpo de afetar e de ser afetado. Percepção e ação em um território são processos interdependentes. “Mundo-de-percepção e mundo-de-ação constituem uma unidade íntegra – o mundo-próprio do sujeito” (Uexkull, 1934 p.21). Para que as capacidades individuais expressem sua máxima potência, elas dependem de um meio⁷⁵ que estimule seu desenvolvimento, e o meio, a sua vez, sofre transformações a partir das ações dessa potência. Sendo assim, a relação percepção e meio é dependente de propriedades tanto do meio a ser percebido quanto do observador que o percebe. Estas propriedades precisam encontrar reciprocidade entre os termos que a relação conjuga; caso contrário, não há percepção possível.

Desta forma, um jogo se estabelece entre realidade e sensibilidade mediado por qualidades correlatas, efectoras, de um lado, e receptoras, do outro. Para percebermos a constante luminosidade de uma lâmpada incandescente, é necessário que a frequência dos pulsos luminosos que ela emita se dêem em um intervalo de tempo x . O mesmo vale para os outros sentidos. Cada qual sendo sensibilizado por atributos específicos dos objetos, vibrando em frequências constantes para produzir uma excitação estável equivalente às capacidades receptoras de cada conjunto de células sensoriais correspondentes. Sendo a frequência da vibração de cada objeto uma propriedade inerente a sua estrutura particular – particular de partícula e de particularidade.

Para o ser humano perceber visualmente a movimentação de um corpo, é necessário que sua frequência de vibrações seja de, no mínimo, 1/18 segundos (este tempo varia para cada espécie, cf. Uexkull, 1934). O cinema já demonstrou isso muito bem. Na exibição de um filme os quadros devem alternar-se entre exposição e ocultação. A ocultação passa

⁷⁵ A título de ilustração, a palavra “meio” em francês é grafada como *milieu*, que pode ser decomposta em *mi-lieu* = literalmente **meu lugar**, como utilizada por Canguilhem (1946, p.189). Entendemos que “este lugar que é meu” não é concebido como um lugar genérico no qual habito, mas um lugar que crio (o qual também me cria) para habitar, meu território ou meu *mundo próprio* (Uexkull, 1934).

despercebida se entre ela e a exposição do quadro mediar um intervalo de 1/18 segundos, produzindo um efeito de movimento uniforme. Caso este tempo seja superior, ocasionando um espaçamento maior entre um quadro e outro, haverá uma tremulação muito desagradável, e o movimento perderá sua continuidade. 1/18 segundos equivale ao momento temporal em que a realidade permaneceria imutável para o ser humano, e qualquer fenômeno que ocorra numa velocidade superior a essa foge a sua percepção. Esta duração dos momentos permaneceria a mesma para todos os domínios sensoriais e a sensação do passar do tempo seria percebida como um fluxo contínuo.

Dezoito vibrações do ar por segundo já não se ouvem como sons separados, mas como um som contínuo. Demonstrou-se que nós sentimos dezoito choques que nos afetem a pele num segundo, como se fosse uma pressão constante (Uexkull, 1934 p.50).

Dessa maneira, toda a ação do ser vivo em seu território será balizada por uma sintonia das frequências de suas capacidades perceptivas com as frequências das propriedades efetoras dos corpos que o circundam. Em outras palavras, a relação entre o vivo e o meio só se estabelece porque eles **compartilham - ao menos - uma propriedade em comum**, porque se afetam reciprocamente, porque as velocidades de deslocamento de suas partículas (corpos simples que os compõem) se efetuam dentro de um mesmo limiar. Todo ser vivo, e o ser humano não foge à regra, só se locomove em um ambiente que ele possa perceber.

Curioso experimento realizado com um caracol é narrado por Uexkull (1934 p.51); aqui o apresentamos muito resumidamente. Diante do pequeno animal foi colocada uma varinha e aplicada a esta uma vibração. Se as vibrações fossem de uma a três por segundo, o animal se afastava. Somente quando as vibrações ultrapassavam a frequência de quatro por segundo é que “o caracol começava a arrastar-se ao longo da varazinha” (ibid., p.52), inferindo-se que ele a percebia ou em repouso, ou como se fosse sólida.

O experimento do caracol, e esta curta digressão sobre a percepção, nos ajuda a aclarar um dos pontos de nossa fundamentação; com ele se infere a necessidade de haver sintonia entre os ritmos dos termos envolvidos no agenciamento. Todas as relações que um corpo estabelece com outros corpos se tornam efeito desta sintonia. **Apontamos, com isso, que o**

território existencial de qualquer ser vivo é dependente da sua potência para agenciar-se e que esta potência se expressa através de ritmicidade. O território, para Uexkull, está representado na expressão *Mundo Próprio*, e sua produção está diretamente relacionada com a percepção espaço-temporal de cada ser vivo.

2.6 - O meio e o amadurecimento emocional

Um de nossos objetivos na apresentação dos conceitos da psicanálise *winnicottiana*, como utilizados por Khan na interpretação do caso, é **apontar a impossibilidade de se reduzir o amadurecimento emocional a fatores ontogenéticos. Enfatizamos que sua realização é efeito de um processo relacional.** Embora o ser humano possua capacidades inatas, tais como a capacidade para a linguagem, faz-se necessário um processo relacional para que elas sejam atualizadas⁷⁶. Porém, esta atualização não se opera como numa adição aritmética cujo resultado é obtido pela simples soma de seus termos. Não podemos pensar que exista entre o inato, aqui referido, e o *amadurecimento emocional* uma relação de determinação direta, do tipo causa e efeito. O que existe é uma probabilidade de vir-a-ser, cuja realização depende de uma combinação entre capacidades prévias e estímulos adequados, mobilizados pela relação. Esta combinação é a condição para que as capacidades sejam atualizadas. Contudo, não há qualquer garantia de que elas se atualizem. Há que se ter um *meio-mãe suficiente*, como veremos com Winnicott, provendo o suporte necessário para que o amadurecimento se realize. Desta forma, o desenvolvimento emocional pleno só seria atingido através da relação e não pela deflagração oportuna de dispositivos hereditários com funcionamento independente às relações que se estabeleça e ao meio em que se viva.

Os processos que iremos apresentar nesta sequência ainda dizem respeito ao desenvolvimento emocional; no entanto, possuem uma característica que os diferencia em relação aos processos e experiências já apresentados. Se nos processos anteriores a presença

⁷⁶ “O programa genético do homem lhe confere aptidão à linguagem. Dá-lhe o poder de aprender, de compreender, de falar qualquer língua. Mas o homem deve, em uma determinada etapa de seu crescimento, encontrar-se em um **meio favorável** para que esta potencialidade se realize. Depois de uma certa idade, durante muito tempo privado de discurso, de cuidados, de afeição materna, a criança não falará” (Jacob, 1970 p.313, grifo nosso).

humana era condição para sua viabilidade, agora eles não mais dependem do contato direto com a *mãe*, ou outro humano qualquer, mas se estabelecem com todo o *meio* não humano e tudo aquilo que irá, progressivamente, compor as referências de um território subjetivo. Tentaremos usar estes conceitos em seu caráter de ponte (Deleuze & Guattari, 1992), fazendo uma articulação entre esta fase do desenvolvimento infantil, mais especificamente, e a produção de um *território existencial*, tomando o meio como território em potência de realização.

A teoria do desenvolvimento de Winnicott tem como eixo de orientação a estruturação/integração do *self*. Para ele, a formação do *self* seria a consequência da organização de processos básicos do desenvolvimento⁷⁷ (ponto de vista semelhante a este pode ser encontrado na teoria de Stern⁷⁸, sobre a concepção e a organização do *si*, a qual estaremos usando em contraponto). Estes processos teriam início nos primeiros momentos de vida, prolongar-se-iam durante a infância e seriam fundamentais para a constituição da subjetividade. A formação do *self* permitiria a organização da experiência subjetiva e a operação da realidade.

Um dos pontos chave da teoria *winnicottiana* destaca a importância que o ambiente, radicado na figura materna, teria no amadurecimento emocional. Para ele, um meio ambiente desfavorável representaria um grande obstáculo para o desenvolvimento emocional⁷⁹. O meio *bom*, ou *suficiente* (Winnicott, 1956, 1958, 1960) seria todo o meio à volta, incluindo as condições de moradia, de higiene, de conforto em geral, e, principalmente, os cuidados maternos juntamente com a mãe propriamente dita, pois ela seria o primeiro ser vivo com quem o bebê desenvolveria uma relação.

⁷⁷ “Há três processos que me parecem iniciar de imediato: 1) a integração, 2) a personalização, e 3) seguindo a estes, a apreciação do tempo e do espaço e as demais propriedades da realidade, em resumo: a compreensão”* (Winnicott, 1950 p.149, tradução nossa).

*“There are three processes which seem to me to start very early: (1) integration, (2) personalization, and (3), following these, the appreciation of time and space and other properties of reality – in short, realization”.

⁷⁸ Stern, 1985.

⁷⁹ “Tem algo que pode denominar-se meio não suficiente ou insatisfatório, algo que deforma o desenvolvimento do bebê, do mesmo modo que existe um *meio bom ou suficiente* que permite que a criança, em cada fase, alcance as apropriadas satisfações inatas assim como as angústias e conflitos”* (Winnicott, 1956 p.300, tradução nossa, grifo nosso).

*“There is such a thing as an environment that is not good enough, and which distorts infant development, just as there can be a good-enough environment, one that enables the infant to reach, at each stage, the appropriate innate satisfactions and anxieties and conflicts”.

A mãe, por sua vez, teria a função mais importante. Seu papel, no desenvolvimento emocional infantil, iniciar-se-ia nas semanas finais da gravidez quando, então, ela entraria no estado de *sensibilidade exaltada*, ou *preocupação materna primária* (Winnicott, 1956), que garantiria a sintonia necessária com o bebê no sentido de prover a este a satisfação de suas necessidades fundamentais. Este estado seria alcançado com mais facilidade pela mãe natural, mas também poderia ser desenvolvido por qualquer pessoa que estivesse com a disposição de cuidar da criança. Outra forma de qualificar o estado da mãe, neste período, seria de adjectivá-lo como *mãe dedicada*. A *mãe dedicada*, contrariamente ao que a semântica sugere, não é aquela que supre de pronto todas as demandas do bebê, mas a que lhe permite experimentar, gradativamente, estados conflituosos e até certo grau angustiantes que, na continuidade de sua experimentação, promovem suporte para sua formação, capacitando-o a lidar com as condições da realidade. Este estado de sensibilidade alterada vem a ser condição para que a mãe “sinta com” o bebê e, desta maneira, possa atender suas demandas⁸⁰. Neste momento, modos de comunicação pré-verbal tornariam possível o estabelecimento da sintonia entre os dois.

A adaptação do ser humano às exigências da vida depende do modo como a mãe, ou outro cuidador, conduza este trabalho. Com o tempo, a mãe, que teria por função apoiar a frágil existência do bebê, deixa de ser necessária, pois ele já se encontraria capacitado a suportar sua ausência.

Somente se a mãe se encontrar sensibilizada, tal como acabamos de expor, poderá colocar-se no lugar do bebê e, deste modo, satisfazer suas necessidades⁸¹ (Winnicott, 1956 p.304, tradução nossa).

Um exemplo clínico nos ajuda a ilustrar como a sintonia entre um casal permite que as demandas de um sejam sentidas pelo outro. O “sentir com” que aqui esboçaremos é efeito de um conjunto de processos que serão delineados em pormenor em capítulo oportuno, mas que

⁸⁰ Trabalharemos com este conceito articulando-o com a experiência de *intersubjetividade* em Stern, fazendo recurso ao fenômeno de *attunement*, o qual entendemos ser a chave nessa articulação.

⁸¹ “Only if a mother is sensitized in the way I am describing can she feel herself in her infant’s place, and so meet the infant’s needs”.

achamos conveniente antecipar sua apresentação pela oportunidade que a descrição dos conceitos de Winnicott oferece.

A paciente, casada há oito anos, narra a frequência com que ela e o marido antecipam as demandas um do outro, com interpelações do tipo: “Também estou com fome!”, afirmando a sua própria fome, mas também a fome do outro cônjuge. Ela relata que essa classe de “fenômenos” (ela os descreve atribuindo-os a uma percepção extrasensorial, ou mesmo a uma instância espiritual), “tirados do nada”, ocorre cotidianamente entre eles, chegando a ponto de serem antecipados momentos de “aparição” de um dos cônjuges em determinados lugares que, a princípio, tinha se recusado a ir; como certa ocasião em que ela foi à missa dominical e o marido quis ficar em casa jogando vídeo game, mas que, “repentinamente”, ela, durante a missa, experimenta a “certeza” de que o esposo estava entrando na igreja e, ao virar-se para trás, o vê adentrando o recinto.

Sem entrar na discussão da existência, ou não, de uma conexão de outra ordem (espiritual, por exemplo), propus uma interpretação para estes “fenômenos” de sintonia que ocorriam entre o casal, à luz da sensibilidade empática (como o conceito de *sensibilidade exaltada*, de Winnicott, pode ser entendido), e da sintonia de corpos e de modos⁸², que tinha sido produzida ao longo dos anos de contato intenso e frequente entre eles. Sugerir que a sintonia das suas demandas era devida à equalização das frequências de seus ritmos corporais obtida pelo estabelecimento de hábitos cotidianos comuns, o que concorria para que estados como o sono e a fome, por exemplo, ocorressem sintonicamente, sem que isso se desse em virtude de alguma percepção extrasensorial, ou devido a uma suposta capacidade telepática deles. Mesmo a súbita “aparição” do marido na igreja, com a equivalente “certeza” imediata sentida pela esposa, seria efeito da sintonia de ritmos, afetivos e corporais, que se processam com uma precisão quase “suíça” para determinados modos de ambos. Dessa forma, o que o esposo fez nada mais seria o que a esposa faria na mesma situação, de onde surgiu a sua “certeza” de que naquele momento o marido estaria chegando. É comum casais, ou mesmo pais e filhos adotivos, desenvolverem traços de expressão facial e outros aspectos corporais muito parecidos em decorrência do convívio, sem contar com estados afetivos, variações de

⁸² Esta sintonia será descrita apropriadamente no capítulo *O Vínculo*, onde trabalharemos com os conceitos de *sintonia afetiva*, de *neurônios-espelho*, da percepção não consciente de *comportamentos concretos observáveis* que concorrem para a incorporação de modos entre vivos, nesse caso, particularmente, entre humanos.

2 - O encontro clínico, emergência e processualidade

humor, gestos e atrações. Ficando óbvia, neste caso, a isenção que a influência de parentesco genético teria.

----- / -----

De acordo com os conceitos explanados, um *meio bom* ou *suficiente* constituiria, nas primeiras etapas do desenvolvimento infantil, a base para se “começar a existir, a ter experiência de si, a construir um eu pessoal, a dominar os instintos, e a se deparar com todas as dificuldades inerentes à vida⁸³” (Winnicott, 1956 p.4, tradução nossa). Já ao contrário, em um *meio não suficiente* ou *insatisfatório* que não promova uma ambiência adequada, ou seja, atendendo demandas excessivamente, ou deixando de satisfazê-las de todo, a integração e o desenvolvimento do *self* ficaria comprometida. Desta forma, o *amadurecimento emocional* fica assentado sobre uma relação onde as capacidades inatas figuram como potência em devir, efetiváveis ou não em função das condições que os agenciamentos promovem.

⁸³ “[...] begin to exist, to have experience, to build a personal ego, to ride instincts, and to meet with all the difficulties inherent in life”.

2.7 - Realidade transicional: experiência paradoxal

2.7.1 - Adaptação e espaço potencial

O termo adaptação ganha um sentido próprio na teoria *winnicottiana*, pois é deslocado de seu sentido biológico usual, aquele que atribui seu êxito a partir de capacidade(s) individual(is) inata(s), para o de sua realização através de um processo relacional entre as ditas capacidades e o ambiente. De fato, a adaptação implica que, para ser bem sucedida, a mãe e o meio *falhem* de vez em quando na sua função provedora. Estas *falhas* na provisão deverão ser suficientes para provocar um estado de tensão sem, contudo, romperem com o sentimento de continuidade existencial em progresso. A adaptação consiste em que se consiga suportar estas falhas, sem desestabilizar os processos de integração em desenvolvimento.

Outro aspecto da adaptação diz respeito às reações da mãe frente ao *gesto exploratório*, quando o bebê exercita sua potência de vida. Por meio deste exercício se entra em relação com o mundo, de duas maneiras: a primeira seria passiva ou responsiva, onde se reagiria a excitações advindas do ambiente. Em certa medida entre estas excitações externas estão incluídos os trabalhos iniciais de maternagem que compreendem a limpeza, a acalentação, o conforto e a alimentação. A segunda maneira, com que se lidaria com a realidade, seria de forma ativa, ou seja, explorando o mundo através do *gesto espontâneo* (Winnicott, 1960), tornando-se progressivamente consciente de si mesmo, criando (*si*) e conhecendo (*si*) seu território existencial. Este momento seria crucial no processo de adaptação e constituição do *si* e dependeria, necessariamente, da participação da mãe. Nesta fase, em que o *self* ainda não consiste suficientemente para organizar as relações com o ambiente, caberia à mãe desempenhar a função mediadora dando sentido ao gesto do bebê. Este sentido não seria uma interpretação arbitrária e unilateral, mas produzido em função da sua sensibilidade em relação às demandas que o bebê lhe faz. A atribuição de sentido não seria uma operação de codificação unidirecional, verticalizada, mas produzida dialogicamente, e se daria a meio caminho entre a demanda do bebê e a interpretação da mãe⁸⁴. Para Winnicott, estes seriam os primeiros passos que se experimentaria na consolidação de um *mundo próprio*.

⁸⁴ Esta perspectiva dialógica para a produção de sentidos é acompanhada por Stern: “O significado resultaria de negociações interpessoais envolvendo o que pode ser acordado como compartilhável. E tais significados mutuamente negociados (a relação entre pensamento e palavra) crescem, mudam,

Para que a adaptação se efetive, torna-se fundamental que a mãe se encontre no estado de *preocupação materna primária* (Winnicott, 1956), **em sintonia com o bebê**, a fim de “sentir com” ele suas demandas (dele). A precipitação da mãe em atender a demanda (entendemos que o bebê faz demandas “para o mundo”, independente daquelas que ele possa fazer específicas para a mãe) que é feita é entendida como *invasão*; uma ruptura da experiência de *self* em formação. Esta ruptura é caracterizada pelo avanço sobre uma área que está sendo usada pelo bebê para conhecer a si e ao mundo. A mãe, na ansiedade para atender a demanda, acabaria por inibir a espontaneidade da ação exploratória que o bebê, ao testar sua potência de vida, faz. Nem todo gesto é para ser interpretado pela mãe, assim como nem tudo o que se passa na relação clínica deveria ser interpretado pelo terapeuta. Nem sempre há uma demanda presente nas ações do bebê que deva ser atendida ou codificada através de uma atribuição de sentido. Nem sempre há uma demanda por interpretação por parte do paciente. As constantes invasões sobre esta área podem causar uma quebra da experiência de continuidade existencial em progresso. A constante interpretação pelo terapeuta pode ocluir a criatividade do paciente, inibindo o exercício de sua potência. Cabe lembrar que a estabilização da experiência de *si* (continuidade existencial) depende do ritmo produzido pelo movimento de ausência-presença da mãe. A base para o estabelecimento do *self* seria a continuidade e a consistência da experiência de “estar sendo”.

Esta *área* (espaço potencial) que inicialmente se insinua como um plano para o exercício da potência de vida do bebê, e que ao mesmo tempo permite a realização da experiência existencial com a consequente apreensão de si e da realidade extrínseca a si (não *si*), posteriormente se torna a sede de uma fenomenologia que Winnicott vem a chamar de *fenômenos transicionais*. Esta classe especial de fenômenos ocupa uma porção significativa das experiências cotidianas, e pode ser observada no bebê a partir dos seus quatro meses de idade, aproximadamente. Segundo a suposição *winnicottiana*, os fenômenos transicionais servem como ponte entre uma experiência de mundo ainda não diferenciada para uma experiência com a realidade concreta. Mas Stern (1985) sugere que a diferenciação do *si* já estaria em curso desde as primeiras semanas de vida, e, sendo assim, estes fenômenos expressariam melhor uma categoria particular de experiências, circunscritas à esfera

desenvolvem-se e são trabalhados por duas pessoas e assim fundamentalmente possuídos por nós”* (Stern, 1985 p.170, tradução nossa, grifo do autor).

*“Meaning results from interpersonal negotiations involving what can be agreed upon as shared. And such mutually negotiated meanings (the relation of thought to word) grow, change, develop and are struggled over by two people and thus ultimately owned by us”.

transicional, do que refletiriam propriamente um estado de indiferenciação do *si*. O paradoxo que os fenômenos transicionais abrigam integram-se ao repertório das experiências que o “relacionar-se” possibilita, e vêm a ser compartilhadas no encontro paciente-terapeuta.

2.7.2 - Possessão ou posse? Quem possui o quê?

Tudo diferenciado, mas tudo misturado

A experimentação neste plano límbico marca o momento no qual a criança se encontra diante de sua primeira *possessão* (Winnicott, 1951). A palavra *possessão* não é escolhida fortuitamente pelo autor de *Play and Reality*. Em seu significado está contida uma dupla ideia: a de possuir algo e a de ser possuído por algo. Em qualquer um dos dois sentidos em que se tome a palavra, a ênfase incide na coexistência de duas formas autônomas sendo experimentadas em seus aspectos individuais e comuns em um mesmo ensaio. A ambiguidade deste fenômeno ganha seu contorno desde suas primeiras manifestações. Ambiguidade de funcionamento que não é concebida através de um exercício que exija a exclusão de uma das possibilidades em jogo, do tipo “ou um ou outro”, mas que resulta em um modo de coexistir que inclui a alteridade sem destruí-la, que se compõe com ela, sendo, ao mesmo tempo, “um e outro”, “dentro e fora” e “nem um nem outro”. A gravidez, como experiência particular do corpo feminino (das fêmeas), se insinua como ícone neste sentido, pois implica a coexistência de dois seres em um mesmo corpo ao longo de uma determinada duração. Onde os limites que os diferenciam se encontram confundidos a ponto do discernimento entre eles não ser possível, pois os tecidos e humores que compõem seus corpos têm seu compartilhamento assegurado pelo cordão umbilical, cuja materialidade não pode ser compreendida como sendo a extensão corporal de um dos seres exclusivamente, já que ele é parte comum a ambos.

A ideia de *possessão* nos remete ao domínio da etologia. O ponto de partida para pensarmos o conceito de *possessão*, por essa via, reside no comportamento observado em animais territoriais (Lorenz, 1966), cuja classe delimita seus territórios de maneira muito peculiar. Muitos elementos entram em jogo na sua produção, que vão desde características específicas e/ou individuais do animal, tais como cores, odores, movimentação, cantos ou outras sonorizações, excreções, até matérias do meio que vêm a ser utilizadas como marcas

territoriais. Não existe uma determinação *a priori* do que pode ser uma “matéria expressiva”, como afirmam Deleuze e Guattari (1980b). Um excremento só se torna uma marca territorial, uma *referência*, a partir do momento em que ele se desterritorializa como excremento e ganha uma nova função. É quando ele vira um signo expressivo, quando ele se torna uma “assinatura” na relação entre animais da mesma espécie, circunscrevendo um domínio particular, constituindo um *território*.

Com os animais só cabe inferir algo acerca de seu comportamento, já que não é possível obter respostas diretas deles; em relação às crianças, Winnicott recomenda que não lhes questione se a coisa (*objeto transicional*) seria não-ela ou se seria ela, ou parte dela, pois o fenômeno da *possessão* abriga o paradoxo da coexistência da alteridade em si, indiscernível em sua experimentação. Do ponto de vista do observador haveria uma nítida distinção entre a criança e o objeto transicional, mas do ponto de vista da experiência subjetiva da criança esta diferença não existiria (Winnicott, 1951 p.6). Em contrapartida, se pudéssemos questionar um tigre, animal solitário de vasto território, a respeito de haver uma distinção entre ele e seu território, poderíamos nos surpreender com sua resposta. Será que cabe pensarmos uma separação radical entre o *si* e seu território? Habita-se o território como um fora de *si*, ou se lhe experimenta como *possessão*? Não queremos discutir as diferenças entre o funcionamento de homens e de animais, contudo as concepções etológicas nos auxiliam na construção de fórmulas para a compreensão da fenomenologia própria do humano, através do estabelecimento de analogias entre modos peculiares dos animais e modos particulares do homem.

Inspirados pela etologia, pensamos na expansão do corpo ao limite de sua percepção sensorial e de sua capacidade de movimento, características intimamente imbricadas uma na outra (Uexkull, 1934). O corpo não estaria reduzido à superfície da pele-pelo, mas se “estenderia”, ou se projetaria, à fronteira do perceptível, ao alcance de seus sensores - audição, visão, tato e olfato, principalmente - e de suas ações. Território existencial e experiência de *si* seriam indiscerníveis em seus limites: **“O limite de qualquer coisa seria o limite de sua ação e não o contorno de sua figura”**⁸⁵ (Deleuze, 1978 p.61, tradução nossa).

⁸⁵ “La limite de quelque chose, c’est la limite de son action et non pas le contour de sa figure”.

Esta pequena incursão pela etologia nos ajuda a pensar quão precocemente se inicia a *possessão* pelo *si* de seu território, “pois o território designa as relações de **propriedade** ou de **apropriação**” (Zourabichvili, 2004 p. 24, grifo nosso). Quando *si* apropria de algo do mundo (não *si*), transformando-o em uma *referência subjetiva*, imprimindo nele sua marca - neste momento pensamos nos cheiros da saliva, das excreções, e do corpo, que se misturam à coisa (qualquer coisa apropriada) de maneira inseparável dela - vemos nisso um impulso criativo de exploração-circunscrição de seu *mundo próprio* (Uexkull, 1934), onde o corpo comparece como assinatura impressa nas matérias de sua composição. De onde podemos concluir que uma das operações que produz território é a sua impregnação pelo corpo, e nessa operação o corpo também é produzido em função da reciprocidade afecto/afetiva entre ele e as matérias de sua relação. Este *gesto espontâneo*, do qual Winnicott (1960) fala e que entendemos ser fundador do território existencial, não deve ser inibido, muito pelo contrário, deve haver uma preocupação – *preocupação materna primária* – no sentido de garantir a sua realização. E na clínica, cabe ao terapeuta prover meios para que o paciente se expresse, manifestando os modos existenciais pelos quais seu território se constitui.

2.7.3 - A constituição do *si* na relação com a alteridade do não *si*

A relação íntima travada com a coisa que se possui insinua que haja uma mistura (mistura de corpos), onde não é possível discernir subjetivamente o limite do corpo e o limite da coisa não corpo. Seria uma “estranha” experiência onde aquilo que, a rigor, não é o *si* emerge lhe constituindo, tornando-se parte integrante dele, indissociavelmente unido a ele. Algo de *si* emerge no encontro com o que é extrínseco a *si*, passando a ser experimentado como sendo *si* também. Um corpo se fazendo na relação com a alteridade de outro corpo.

Esta experiência paradoxal talvez ganhe sua melhor tradução ao ser enfocada sob a ótica dos *fenômenos transicionais*. Para Winnicott (1951), a ambiguidade, característica constitutiva destes primeiros ensaios existenciais, aos poucos vai cedendo espaço, pelo desvelo da potência de individuação, a uma modulação do existir diferente da experimentada neste início de vida. Uma individualidade lentamente consistindo mediante o amadurecimento progressivo de vários processos de integração em curso; e um território existencial gradativamente se consolidando na relação que *si* desenvolve com o mundo. Contudo, a despeito da mudança de caráter na relação com a realidade, devido ao sentimento de distinção entre *eu* e *meio*, proporcionado pela maturidade de um *ego* já relativamente formado, não cessaria de haver algo de indecível entre o *si* e o *não-si* insistindo em atravessar esta experiência. Algo do “fora”, algo do coletivo, que o habitaria e o constituiria inelutavelmente. Por mais que um ser humano se individualize ele jamais deixará de ser constituído por um coletivo. Um homem advém da humanidade que é sua matriz coletiva; jamais por si só ele se constituiria como tal. Seria ingenuidade, ou talvez presunção, afirmar sua total genuinidade, negando o devido tributo à coletividade da qual provém.

Na fase adulta a experiência transicional persistiria, não mais como uma área de ensaios como aqueles experimentados na infância precoce, mas como plano privilegiado para uma experiência que Winnicott (1967) chama de *experiência cultural*. Esta seria uma classe de experiências que não pertenceria propriamente ao indivíduo. Ela faria parte de um plano coletivo de experimentação e se insinuaria como algo que não seria próprio do domínio individual, mas, ao mesmo tempo, não deixando de sê-lo. A experiência, assim como o paradoxo nela contido, jamais abandonaria o ser humano e, em sua modulação, ela se transformaria em fonte de criação e recriação (recreação, brincadeira, jogo) constante da

vivência do *si* e parte integrante de seu território existencial. A realização desta experimentação se passaria em uma área de sobreposição de experiências entre o indivíduo e o coletivo, não sendo exclusiva de nenhum dos dois, e ao mesmo tempo pertinente a ambos.

Winnicott não usa a expressão “plano da experiência coletiva” para referir-se à *experiência cultural*, mas entendemos que se alude à mesma experiência quando ela é definida como o plano de experimentação do coletivo, ou, como nas palavras do autor de *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, uma área de “**experiência intensiva compartilhada**”, assim como, para ele, o seriam outras áreas de experimentação em domínios comuns, como os da arte, da religião, e das ciências.

Esta área intermediária de **experiência**, não disputada em respeito a pertencer à realidade interna ou externa (**compartilhada**), constitui a maior parte da experiência infantil e ao longo da vida é mantida na experimentação intensiva que pertence ao domínio das artes, da religião, da vida imaginativa e dos trabalhos de criação científica⁸⁶ (Winnicott, 1951 p.233-242, tradução nossa, grifo nosso).

Queremos acrescentar que os *fenômenos transicionais* podem, em nossa leitura, ser chamados de *fenômenos de passagem*, ou *fenômenos do entre* (desde que o entre não represente um limite absoluto entre dois, ou entre muitos). Eles marcariam não somente a constituição do território primevo, mas se apresentariam em todos os momentos em que houvesse uma mudança territorial; ou seja, eles ocorreriam no momento de transição (daí a sua definição - transicional) e se situariam no plano interterritorial, na movediça fronteira entre territórios.

⁸⁶ “This intermediate area of experience, unchallenged in respect of its belonging to inner or external (shared) reality, constitutes the greater part of the infant’s experience and throughout life is retained in the intense experiencing that belongs to the arts and to religion and to imaginative living, and to creative scientific work”.

2.8 - Modulação subjetiva: permanente devir

“Eu prefiro ser essa metamorfose ambulante”
(Raul Seixas, 1973).

Não sabemos ao certo por quais meios a modulação subjetiva se processou em Bill. Apenas Khan pode observar, experimentar e acompanhar a mudança em seus modos de estar no mundo. Atribui-se à relação em seu todo o crédito pelo processamento das mudanças. As transformações subjetivas observadas no paciente não podem ser atribuídas a uma técnica específica que tenha sido empregada em determinado momento. Em Stern (2010), encontramos apoio para este pensamento.

É crucial lembrar que o elemento curativo e mais transformador na psicoterapia é a experiência do relacionamento terapêutico, não a abordagem teórica ou as manobras técnicas⁸⁷ (Stern, 2010 p.149, tradução nossa).

A psicoterapia não pode ser encarada como uma ferramenta tecnológica no sentido mais tradicional desta palavra. Seu exercício afirma-se mais como uma aposta e menos como uma técnica, cuja aplicação produziria, infalivelmente, o resultado, ou um resultado, seja esse esperado ou não; e nesse sentido a clínica se aproxima do campo da arte (Rauter, 1998 p.12). Por outro lado, mesmo que ela não seja tida como uma ciência, aos moldes naturais, negar seus efeitos equivaleria a desconsiderar um trabalho que, em nossa civilização, já perdura por mais de cem anos⁸⁸. Tendo isso como referência, podemos assumir que as duas primeiras análises que o paciente realizou com Khan operaram e concorreram para a modulação subjetiva expressa em sua atitude na terceira análise. Parece que o terapeuta aposta na efetividade do trabalho realizado anteriormente, como é visto em: “Eu estava espantado com a

⁸⁷ “It is crucial to remember that the most transforming and curative element in psychotherapy is the experience of the therapeutic relationship, not the theoretical approach or the technical maneuvers”.

⁸⁸ Os primeiros ensaios na clínica psi podem ser atribuídos a Freud - segunda metade do século XIX – tendo como emblema o célebre caso de *Ana O*, quando surge o método conhecido como *talking cure* (Bernardes, 2003). Freud seria o patriarca de uma tradição clínica da qual Khan seria tributário.

quantidade de ‘lições de casa’ que ele tinha feito consigo mesmo durante os últimos quatorze anos” (Khan, 1988 p.27). O que seriam as “lições de casa”, referidas pelo autor, outra coisa se não o efeito de uma (ou várias) intervenção(ões) feita(s) nas análises anteriores? Algo que teria ficado reverberando em Bill, cuja expressão poderia ser percebida em sua atitude presente. É de consenso clínico que o efeito de uma intervenção venha, na maioria das vezes, a ser conhecido *a posteriori*.

----- / -----

A modulação no modo de subjetivar de Bill pode ser traduzida através do seguinte trecho: “Você mesmo disse que, por toda sua vida, ‘existiu e observou’, o que é muito diferente de viver e dividir a vida com o *outro*” (Khan, 1988 p. 29, grifo do autor). Nesse momento Bill sentia um forte impulso para estar dividindo algo do seu mundo com outro, de uma maneira diferente da que até então ele vinha compartilhando. Isto estava se expressando em pelo menos duas áreas de sua vida: na pessoal, através do impulso que ele experimentava em relação a “adotar” Kris e sua família; e em sua relação terapêutica com Khan, pois, como é frisado no relato, já era “tempo de encontrarmos Bill em pessoa” (ibid., p.23). Com estas palavras, Khan insinua que até então, depois de duas análises relativamente longas (cinco anos a primeira e um ano a segunda), ele tinha conhecido certos modos de Bill, mas que agora era sensível que seu paciente se apresentava em uma atitude inteiramente diferente da qual havia estado durante esses anos de tratamento. Teria havido uma mudança significativa no modo de subjetivar de Bill. Khan o percebe e entende que havia chegado o momento para “conhecê-lo”, entrar em contato com modos⁸⁹ dele que até então tinham ficado ausentes, “reclusos⁹⁰” talvez, de sua vida particular e de sua terapia. Estes modos podem ser vistos como nuances subjetivas ainda não manifestas ou que teriam ficado “occlusas” em razão de terem sido privilegiados outros modos de organizar a experiência subjetiva.

Nosso argumento consiste em pensarmos que as modulações que ocorrem com Bill, e ganham expressão tanto em sua vida pessoal quanto na relação com seu terapeuta, seriam

⁸⁹ Empregamos a palavra no sentido *spinozista* que a mesma comporta.

⁹⁰ Fazemos uso do termo “reclusão” para compor com a temática do caso.

efeito de seu contato com Khan e das vicissitudes de seus processos de subjetivação. A clínica, por sua vez, é meio distinto para dar passagem para estes processos. De fato, é esperado que a problemática existencial do paciente esteja emergindo em sua terapia. Apostamos que seu modo de subjetivar em todas as suas facetas, desde as mais densas até as mais sutis, possa ganhar expressão, a fim de que seu sofrimento se torne hábil ao manejo clínico. Isto parece ter acontecido entre Bill e Khan. Tomamos como índice desta experiência a modulação expressa na relação. Em suas duas primeiras análises, Bill mantinha-se “dissociado da conversa interpessoal” (Khan, 1988 p.25), utilizando como recurso defensivo o próprio divã, mas para sua terceira análise, após a intervenção de Khan, essa atitude é modulada, possibilitando que uma experiência qualitativamente diferente possa estar acontecendo entre ambos.

Vejamos como o autor narra este momento:

Já que você gosta tanto de ler, posso lhe dizer onde pode ler a respeito de tudo isso. Mas não será de muita ajuda com relação a sua situação com Kris. Você tem vindo aqui há três meses. Encontrou uma razão para viver, e tornar-se uma pessoa: *Bill*. Agora tem que correr o risco de dar mais um passo, e aceitar que o outro não é apenas um objeto para ser manipulado: um *objeto-coisa*, se posso colocar desta forma. Não posso lhe dizer como fazê-lo, ou se você tem que fazer ou não. Mas você se personificou: o que era um risco assustador para você. Por que não dar outro passo?

Ele me pediu para ser mais explícito. Eu disse: “Na sua vida *predestinada*, você fazia uma exigência excessiva de amor – sem que soubesse ou reconhecesse. Agora você está prestes a viver uma **experiência de compartilhar**, a tarefa mais difícil para qualquer ser humano, um estar só acompanhado (cf. Winnicott, 1975) pelo *outro*. Agora você tem que incluir o *outro*, e sua pluralidade, que é uma família e a sociedade, em sua autonomia personificada. Posso ver que você sorri. Sei que é mais fácil falar do que fazer. Mas você foi o *senhor* do seu ser: do ser predestinado até o destino. Talvez pudesse tentar agora a humildade aterrorizadora que é a *dependência-independência compartilhada* com o *outro*.”

E assim nos separamos. (Khan, 1988 p.40-41, grifos em negrito nosso, em itálico do autor).

A apresentação sucinta do caso clínico *Prisões*, entremeada com excertos de casos particulares de nossa clínica, teve por objetivo primário destacar o **fenômeno do vínculo** (tema central de nossa tese) sob a luz das teorias que conjugamos, em uma perspectiva *transdisciplinar*. Método que propicia a construção de nossa própria inteligibilidade sobre os processos que foram assinalados durante o desenrolar do capítulo, e que continuará sendo utilizado ao longo deste trabalho. A riqueza da narrativa de Khan nos ofereceu a oportunidade de apresentar seus referenciais, em sua maioria derivados da psicanálise *winnicottiana*, objetivando-os através do ponto de vista do **primado da relação**. Não foi nossa intenção discutir a interpretação do autor para a sua experiência, mas de nos apropriarmos dos *fatos* que nela são narrados conforme os afetos que nos produziram.

Introduzimos, também, **nossa concepção de relação clínica como plano comum onde são sintetizados os modos singulares com que o paciente se agencia em seu território existencial**. Plano que favorece o compartilhar de experiências que concorrem para que o **vínculo** esteja emergindo como fator de *consolidação* dessa relação.

Como suporte filosófico de nossas proposições, esboçamos a concepção de *corpo*, de Spinoza, para desenvolvermos a ideia do território existencial como um agenciamento coletivo de corpos diferenciados, cujas relações são produto, primeiramente, das propriedades comuns compartilhadas por todos os corpos extensos, e, particularmente, pelas propriedades compartilhadas pelos corpos agenciados. É pelas ressonâncias que se estabelecem entre componentes heterogêneos que a *consistência* do conjunto aumenta, e que a experiência de *si* torna-se integrada, *emocionalmente amadurecida*. Todavia, devido à envergadura do pensamento de Spinoza, e da dimensão que sua concepção de corpo implica em nossa tese, procederemos a uma explanação detalhada de alguns dos termos desenvolvidos pelo filósofo, e, com isso, talvez possa parecer, durante a leitura do próximo capítulo, que estejamos nos distanciando de nossa temática central. Mas esse aparente desvio é devido às exigências que esta escrita requer, para que sua fundamentação possa alcançar a robustez que lhe é necessária. Pois, se nossa experiência clínica é o motor desse trabalho, sem dúvida a filosofia de Spinoza é uma das asas que lhe dão sustentação.

3 - O primado da relação: contribuições *spinozistas* para se pensar o vínculo

3.1 - Clínica e Filosofia se encontram

Ao se debruçar sobre os fenômenos que envolvem a constituição psíquica do homem, a Psicologia não pôde deixar de se ocupar com os agentes envolvidos em tal produção. Com isso, no momento de sua delimitação como campo de saber, ela agrega ao seu domínio estudos que envolvem a composição biológica do ser humano, bem como o conhecimento relativo aos seus aspectos sutis, tradição herdada da Filosofia.

Uma relação mais estreita se desenvolve entre a Psicologia e os seguimentos da Biologia que se especializam em descrever a organização do sistema nervoso e suas respectivas atribuições, a Neuroanatomia e a Neurofisiologia, na assunção de que a psiquê seria uma função neuroquímica. Mas, até hoje, a despeito de todo o avanço das pesquisas nesses campos, estas ciências, malgrado seus esforços, não conseguiram reduzir o fenômeno humano, no que diz respeito tanto às suas produções mentais (Serpa Júnior, 1998), quanto à sua organização viva, às propriedades fundamentais e funcionais de seus elementos constituintes, às células e sua “natureza” físico-química.

O fabuloso sequenciamento do DNA não se tornou o marco absoluto na compreensão dos aspectos psicológicos do homem, nem tampouco explicou como a vida se produz. Ao pequeno percentual de material genético que nos separa de outras espécies primatas, como os chimpanzés, por exemplo (“98,4% idêntico⁹¹ ao das outras duas espécies de chimpanzés, o comum e o pigmeu⁹²”), é temerário se atribuir a enorme diferença que resulta entre ambas as espécies. Essa irreduzibilidade concorre para que se cogite em processos que não estejam restritos aos atributos do código, sobressaindo aqueles que têm, como pano de fundo, o desenvolvimento do embrião. Em outras palavras, o produto final do desenvolvimento, cuja organização fundamental está contida no DNA, não depende somente da informação que o

⁹¹ No mesmo artigo o autor aponta que a pequena diferença de 1,6% no material genético já seria suficiente para explicar a singularidade humana e que só seria necessário 0,16% do DNA para justificar o desenvolvimento da linguagem. Não nos colocamos em posição crítica frente a esses dados. Os utilizamos para não parecermos demasiado parciais ao ilustrarmos nossos argumentos através de uma articulação com a biologia do desenvolvimento.

⁹² Diamond, 1995 p.55.

código carrega, mas deve ser atribuído, também, e em uma proporção tão ou mais relevante quanto àquela, às reações que se estabelecem entre as células durante o processo⁹³.

Trazer esta hipótese, nesta breve digressão, não importa numa tentativa de desviar do determinismo genético sugerindo um determinismo desenvolvimentista, como poderia parecer, mas em ilustrar a relevância que os processos relacionais ocupam no pensamento científico contemporâneo, e entre ciências, tais como a Biologia, comprometidas em elucidar as questões que envolvem o ser humano, sua formação, e seu desenvolvimento.

As ciências biológicas, encarando as relações que entram em jogo para levar o embrião ao estado final de seu desenvolvimento, afirmam a importância das reações que se estabelecem entre as células no curso do processo. O foco da questão é, então, deslocado das propriedades individuais dos agentes e dirigido para as relações que entre eles se firmam. De fato, para Wolpert (1995), a relevância da relação seria de tal teor que ele lança dúvidas sobre a previsibilidade do desenvolvimento de um ovo, mesmo se sabendo de antemão a sequência completa do código.

O ovo é computável? Isto é, dada a descrição total de um ovo fertilizado – a sequência completa de DNA e a posição de todas as proteínas e RNAs -, poderíamos prever como será o desenvolvimento do embrião? Podemos antecipar teorias gerais do desenvolvimento? E como serão essas teorias? Nosso julgamento refletirá, nesse estágio, nossa visão de desenvolvimento do embrião. Será melhor tratá-lo como um **sistema dinâmico** ou como uma máquina de estados finitos? (Wolpert, 1995 p. 77, grifo nosso).

A despeito de nosso interesse pessoal pelos temas biológicos, as relações que esta ciência mantém com a Psicologia já foram bem definidas ao longo dos anos, para que tenhamos que justificar essa aproximação. Entretanto, nossa incursão por seus domínios, que possui um caráter mais ilustrativo do que argumentativo, talvez fique melhor esclarecida ao

⁹³ “O comportamento celular durante o desenvolvimento é determinado pelo estado atual da célula e pelos sinais que provêm das células vizinhas. Estes determinam seu próximo estado. Todos esses estados podem ser melhor caracterizados pelos genes que estão ativos. Entretanto, precisamos levar em conta que devem existir interações complexas entre um estado e o próximo: por exemplo, uma nova proteína produzida pela ativação de um gene pode modificar e interagir com outras proteínas e assim gerar uma cascata de eventos, os quais, junto com a proteína inicial, podem modificar o comportamento celular que leva ao próximo estado” (Wolpert, 1995 p.78).

estabelecemos um agenciamento entre esta ciência, a Filosofia e a clínica psi. Pois, citamos a embriologia pela importância que ela atribui aos processos relacionais, inter e intracelulares, concebendo o vivo (aqui especificamente o ser humano) como um **sistema dinâmico** irreduzível, em sua determinação, às propriedades particulares de seus elementos constitutivos. Estaremos convidando a filosofia de Spinoza pela sua afinidade com esta ciência, no que tange à ênfase que ela dirige aos processos relacionais, eminentemente àqueles que se estabelecem pelo encontro de corpos, já que, nessa filosofia, o corpo humano (como definiremos neste capítulo) é compreendido como um conjunto de indivíduos (corpos compostos) **unidos pelas relações** de composição estabelecidas entre si. Convocamos ambas as disciplinas em virtude de elas compartilharem esta característica comum, sugerindo que em um **sistema dinâmico** de células ou de corpos não há a primazia dos elementos frente ao sistema que integram, e os processos que nele emergem não seriam determinados por atributos elementares, mas seriam efeitos de relações complexas que se estabelecem entre eles. É no **primado da relação** que buscamos o argumento fundamental para nossa tese, ao propormos o vínculo como propriedade que emerge a partir das relações que se desenvolvem entre paciente e terapeuta, justificando, assim, o agenciamento triplo que estamos estabelecendo.

Há muito que a Filosofia tem contribuído para a Psicologia. De fato, muito antes do surgimento dos primeiros psicólogos – meados do século XIX – a Filosofia já se ocupava com questões que envolviam a “natureza” do ser humano. Em suas tentativas de lançarem luz sobre essa natureza, os filósofos se indagaram sobre a constituição do homem, se haveria uma separação entre alma e corpo, sobre as relações que uma manteria com o outro, sobre a realidade material do mundo, sobre o tempo, sobre a transitoriedade e a duração da vida, sobre a dor e o prazer, entre tantas. Estas questões atravessaram os tempos sem que fossem exauridas, ganhando voz através de linhas filosóficas diversas, e continuando até os dias atuais a incitar o entendimento a buscar sua compreensão. Já a Psicologia ocupou-se em aclarar o funcionamento psíquico do homem, em estabelecer medidas sobre as suas capacidades cognitivas, a entender seu comportamento e interatividade social e, mais especificamente na clínica, debruçou-se sobre as questões que o homem levanta sobre si mesmo, e com o seu sofrimento diante delas. Embora Psicologia e Filosofia não compartilhem

estritamente os mesmos domínios, pode-se entender que as duas disciplinas possam se ajudar mutuamente na solução de seus problemas.

3.2 - Uma perspectiva ontológico-pragmática

Virá, impávido que nem Mohamed Ali
Virá que eu vi, apaixonadamente como Peri,
Virá que eu vi, tranquilo e infalível como Bruce Lee
Virá que eu vi, o axé do Afoxé Filhos de Gandhi
(Caetano Veloso, 1977).

Recorreremos à filosofia de Spinoza para dar suporte aos nossos argumentos. Tomaremos determinadas proposições desta filosofia, que melhor convém com esta tese, para fazermos a articulação entre ela e a clínica psi. Faremos recurso, principalmente, à leitura que Deleuze (1968, 1978, 1981, 1993) faz desta doutrina e, portanto, nossa alusão a seus princípios será atravessada por sua interpretação. No entanto, não nos furtaremos a citar o próprio Spinoza para compor nossos argumentos.

Precisamos, contudo, explicar como entendemos sua postura diante da expressão, para evitar possíveis equívocos que alguns termos, já utilizados em muitas teorias, poderiam acarretar. Se não for redundante, podemos apontar uma perspectiva ontológico-pragmática presente na filosofia de Spinoza. Localizamos esta perspectiva em sua concepção de *corpo*, na teoria das *afecções*, dos *afetos*, e das relações constitutivas dos corpos, naquilo que de cada um dos corpos (de *si*) emerge pelas relações que estabelecem. Emergência, nessa acepção, implica a imediata constituição de um corpo e de uma ideia, ressaltando a necessária ligação a uma experiência relacional. A relação é determinante dos processos que nela emergem, e seus termos se constituem simultaneamente na experimentação em curso. Desta maneira o aspecto ontológico ficaria explicitado, devido à constituição de *si*. Haveria, no entanto, a partir deste ponto de vista, a seguinte consequência: algum dos aspectos emersos poderia vir a se tornar uma característica estável de seus termos, ao menos por algum tempo, devido a alguma

relação específica que tenha se estabelecido entre eles. E mesmo a relação findada não implicaria na perda do que emergiu por ela.

Canguilhem sugeriu como que as então chamadas *constantes fisiológicas*, sobre as quais a fisiologia *bernardina* se estabelecia, são influenciadas pelo modo de vida que o ser humano de diferentes culturas possui. O autor de *O Normal e o Patológico* relata o caso de americanos que, depois de viverem alguns anos na China, tiveram a média de suas pressões sistólicas diminuída, sugerindo que a mudança no modo de vida, por um determinado período de tempo, provocou modificações “aparentemente duráveis de constantes orgânicas” (Canguilhem, 1966 p. 245). Canguilhem cogita que o uso do chá, como bebida corriqueira, poderia ter sido o agente responsável pela redução da pressão.

Entretanto, enquanto algumas características emersas na relação se manteriam, como o exemplo do chá acima ilustra, outras se extinguiriam com o seu término, como por exemplo, os afetos suscitados e o próprio vínculo. Se imaginarmos que João ama Maria, podemos afirmar que João é um homem que ama e o mesmo podendo ser afirmado, em contrapartida, de Maria. Durante o tempo que perdurar a relação entre eles, o sentimento supostamente os constituirá, não havendo a separação entre o sentimento e aquele que o sente. Mas não podemos mais afirmar que o sentimento permaneceria como característica constitutiva de qualquer um dos dois ao se dar a separação dos amantes. Ele se extinguiria com o fim do relacionamento. Toda a relação teria mudado assim como seus termos também não seriam mais os mesmos que eram durante o tempo em que a relação durou, e nem retornariam a ser o que eram antes dela, pois teriam se transformado ao longo do processo. Esperamos ter esclarecido, através dessa sucinta explanação, o pragmatismo envolvido nesta concepção, indicando que seu caráter constitutivo/emergencial comparece no ato que se realiza.

3.2.1 - Existência expressa como pensamento e extensão

3.2.1.1 - *Deus sive Natura*

Antes de irmos adiante na exposição das proposições *spinozistas*, torna-se necessário aclararmos a maneira com que Spinoza idealiza as relações entre mente e corpo. Em sua filosofia, ele não lida com pensamento e extensão como duas substâncias distintas e tampouco concebe uma entidade ou princípio criador transcendente ao mundo. Spinoza é tido como filósofo da *imanência*; para ele, Deus e Natureza seriam uma só e mesma coisa (*Deus sive Natura*). Princípio criador e criação se confundiriam em uma única substância e em um único plano de expressão. Nessa concepção, Deus conjuga os princípios de expressividade e existência; ou seja, não haveria alguma coisa, além dele mesmo, que o determinasse a existir, e sua essência, como existência, seria a expressão.

Para Spinoza há um “saber-fazer” que se combina neste ato. Deus se desdobra, simultaneamente, através das coisas extensas, através das ideias⁹⁴ e através de toda a infinidade de seus atributos⁹⁵. Compreensão e expressão constituindo uma “unidade ontológica” (Deleuze, 1968 p.95). Há um certo *pragmatismo-ontológico* envolvido no conhecimento expressivo que se repete nas formas que emergem no plano da Natureza e em todas as relações que nele se produzem. “Deus se compreende, necessariamente, como ele se explica ou se exprime⁹⁶” (ibid., p.90, tradução nossa). A constituição divina e seu conhecimento se efetivam no ato de sua expressão. Para Spinoza não haveria um plano de ideias, ou leis, pré-concebido, a ser desenvolvido ou aplicado ao mundo. Essa é uma característica marcante do seu pensamento e se opõe a concepções filosóficas que colocam Deus ou um plano divino, das ideias, por exemplo, transcendente à realidade material, organizando-a e regendo-a.

Os *atributos* se desdobram através de um encadeamento infinito e simultâneo, mantendo entre si uma relação de correspondência, compondo uma unidade, e as

⁹⁴ “O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante”. “A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa” (Ética II, 1-2).

⁹⁵ “Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (Ética I, 11).

⁹⁶ “Dieu se comprend nécessairement, comme il s’explique ou s’exprime”.

modificações da substância única são expressas em cada atributo. Haveria a mesma ordem na sua expressão⁹⁷ e, no que tange aos modos dos atributos do pensamento e da extensão, cada ideia se encadearia necessariamente em outra ideia e cada corpo encontrando a determinação de seu estado (movimento ou repouso) em outro corpo⁹⁸. Cada *atributo* é irreduzível e não poderia ser causa de qualquer alteração em outro atributo. Seria esta *identidade*, entre as ordens expressivas, que definiria a correspondência entre os modos de cada atributo⁹⁹. Embora não se possa tomar como sinônimos estritos a ordem e a correspondência, pois eles são princípios distintos, porém intimamente ligados na expressão, há “uma única e mesma ordem no pensamento e na extensão, uma única e mesma ordem dos corpos e dos espíritos” (Deleuze, 1981 p.74); e para qualquer modificação nos modos de um atributo haveria a correspondente modificação no outro, pois que eles expressam uma modificação da substância única. Chega-se, assim, a uma primeira formulação da expressão em Spinoza: “há uma *identidade de ordem* ou *correspondência* entre modos de atributos diferentes¹⁰⁰” (Deleuze, 1968 p. 94, tradução nossa, grifo do autor).

⁹⁷ “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (Ética II,7).

⁹⁸ “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)” (Ética III, 2).

⁹⁹ “[...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma coisa, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (Ética II, 7, escólio).

¹⁰⁰ “[...] il y a une *identité d’ordre* ou *correspondance* entre modes d’attributs différents”.

3.2.1.2 - A unidade mente-corpo: unidade ontológica ou paralelismo psico-físico¹⁰¹?

Jaquet (2004 p. 7-22) vai apontar quão inadequado seria pensar as relações entre mente e corpo, em Spinoza, sob o viés do paralelismo e sugere “por um fim” ao uso deste termo¹⁰², em referência a sua filosofia. A autora de *L’Unité du Corps et de l’Esprit. Affects, Actions et Passions chez Spinoza* assinala que Deleuze (1968) já empregava o termo com “desconfiança¹⁰³”, pois não via a sua aplicabilidade, sem muitas ressalvas, à compreensão da expressão em Spinoza, uma vez que a independência entre séries, que a ideia de paralelismo sugere, compromete a noção de unidade ontológica presente no *spinozismo*. Já que o ser humano não é um ser duplo, mas deve ser pensado como uma unidade existencial e expressiva. Com efeito, a ideia de paralelismo insinua uma relação mantida entre dois termos, ou entre “duas coisas” distintas, e se aplica com perfeição ao sistema de Leibniz pelo qual “a alma com suas funções é uma coisa distinta da matéria¹⁰⁴” (Leibniz *apud* Jaquet, 2004 p.11, tradução nossa). Mas não é isso que Spinoza vai propor ao referir-se à relação mente-corpo. Para ele não seriam “duas coisas” se relacionando, mas “**uma só e mesma coisa**, a qual é concebida ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão” (Ética II, 7, escólio, grifo nosso). É pela unidade ontológica formada pelos dois modos de atributos que fica excluída toda relação de causalidade real entre eles, já que só *uma* coisa pode determinar uma modificação em *outra* coisa, mas, para tal, a existência de *duas* coisas é condição necessária.

¹⁰¹ Atribui-se a Leibniz o emprego da palavra *paralelismo* a fim de designar a relação entre alma e corpo, como termos independentes um ao outro, porém inseparáveis (Deleuze, 1968 p.95; 1981 p.74).

¹⁰² “Pour en finir avec le parallélisme” (Jaquet, 2004 p.9).

¹⁰³ “Mas se desconfiará da palavra ‘paralelismo’, que não é de Spinoza. É Leibniz que a cria, é o que parece, e que a emprega para seu próprio uso, para fim de designar esta correspondência entre séries autônomas ou independentes”* (Deleuze, 1968 p.95, tradução nossa).

*“Mais on se méfiera du mot ‘parallélisme’, qui n’est pas de Spinoza. C’est, Leibniz qui le crée, semble-t-il, et qui l’emploie pour son propre compte, afin de designer cette correspondance entre séries autonomes ou indépendantes”.

¹⁰⁴ “L’âme avec ses fonctions est quelque chose de distinct de la matière”.

3 - O primado da relação: contribuições *spinozistas* para se pensar o vínculo

Com efeito, o corpo e o espírito¹⁰⁵ **não** estão sobrepostos no homem como duas paralelas, mas designam **uma única e mesma coisa** expressa de duas maneiras¹⁰⁶ [...] (Jaquet, 2004, p.11, tradução nossa, grifo nosso).

Para Spinoza, extensão e pensamento são duas expressões de uma mesma e única substância. Cada um dos dois *atributos*, por sua vez, se desdobraria em infinitos *modos*, produzindo a variedade de formas finitas encontradas no mundo. Entre os dois atributos não haveria uma relação de eminência ou de determinação, mas uma relação de correspondência, já que: “Toda coisa é corpo e espírito simultaneamente, coisa e ideia” (Deleuze, 1981 p.73). A mente não seria superior qualitativamente em relação ao corpo e ambos seriam expressões simultâneas¹⁰⁷ da potência divina através de modulações finitas no ser humano, pois o corpo é um modo definido da extensão e a mente é um modo definido do pensamento. Não seria, em contrapartida, o caso de se propor a primazia do corpo sobre a mente, invertendo uma suposta ordem de determinação entre os atributos. Spinoza opera conceitualmente, promovendo a liberação da potência desconhecida do corpo, desatrelando seu funcionamento para além de mecanicismos, da causalidade imposta pela ideia da sua subordinação ao princípio mental. Dessa maneira, estabelece-se uma compreensão diferenciada para os fenômenos que nele se sucedem, pois, afinal: “O que pode um corpo?” A implicação recíproca entre mente e corpo

¹⁰⁵ A palavra francesa “esprit”, conforme os dicionários consultados (Michaelis, 1998), e de acordo com a revisora das nossas traduções de francês, é traduzida por “espírito”. No entanto, temos que deixar claro que no contexto em que a usamos ela expressa estritamente a **mente**, modo do atributo pensamento, como concebido na filosofia de Spinoza; **não** ganhando, em hipótese alguma, qualquer conotação de entidade transcendente ao corpo, mística ou espiritualista que a ela possa ser atribuído. Como acompanhamos com Jaquet:

“O espírito (mente) não é nem uma substância, nem uma faculdade, nem um substrato de pensamentos; ele não é outra coisa se não a ideia do corpo [...] O espírito, por consequência, não é mais que uma maneira de pensar o corpo e de se fazer uma ideia. Ele não é nem uma faculdade que pré-exista às ideias nem um receptáculo que as contenha. Ele é, simplesmente, a atividade de concepção das ideias e se forma as formando”* (Jaquet, 2001 p.163-164).

*“L’esprit (*mens*) n’est ni une substance, ni une faculté, ni un substrat des pensées, il n’est rien d’autre que l’idée du corps [...] L’esprit, par conséquent, n’est qu’une manière de penser le corps e de s’en faire une idée. Il n’est ni une faculté qui préexiste aux idées ni un réceptacle qui les contient. Il est tout simplement l’activité de conception des idées et se forme en les formant”.

¹⁰⁶ “En effet, le corps et l’esprit ne sont pas superposés en l’homme comme des parallèles, mais désignent une seule et même chose exprimée de deux manières [...]”

¹⁰⁷ “[...] a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro. Assim, também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (Ética II, 7, escólio).

propicia a expressão de sua potência desconhecida “que nos faz descobrir no corpo algo que vai além do que conhecemos, e, em consequência, no espírito, algo mais do que temos consciência” (Deleuze, 1981 p.77).

Introduzindo as noções de *igualdade* (*aequalitas*) e de *identidade* de ordem (*idem est*), entre os atributos (Jaquet, 2004 p.11) – potência de pensar igual à potência de agir, e a ordem de conexão das ideias sendo a mesma que a ordem e a conexão dos corpos - é eliminada a suposição da subordinação do corpo à mente e, conseqüentemente, excluída a possibilidade de uma ideia, como coisa distinta do corpo, determinar seus estados. Todavia, a concepção de *igualdade* entre os atributos coloca suas potências em equidade de condição, e tanto os desobriga de manter uma relação estrita e pontual, quanto os deixa “livres” para sua plena expressão através de seus modos. A igualdade entre os atributos não pode ser entendida como “a expressão de uma limitação recíproca” (Jaquet, 2004, p.17) e, já que não haveria a determinação de um pelo outro, conseqüentemente, também, não haveria o cerceamento de um sobre o outro. A relação que se opera entre seus modos é de correspondência e não de restrita equivalência linear. Torna-se um erro, portanto, buscar uma expressão “estritamente idêntica” para um dado evento, na mente e no corpo. Compreende-se, assim, que há acontecimentos que ganham maior expressividade num ou no outro registro e, “se eles seguem em par, eles não se exprimem necessariamente em paridade¹⁰⁸” (ibid., p.14, tradução nossa). O que ocorre no corpo também ocorre na mente, porém não exatamente de maneira pontual. Um ato corporal simples, como o gesto de “ok”, por exemplo, pode ganhar uma complexa correspondência no pensamento e, inversamente, uma ideia simples, como a de nadar, pode corresponder a uma intrincada expressividade do corpo.

Spinoza nos convida a pensar como os “equivocos” entre o que se fala (expressão do corpo¹⁰⁹) e o que se pensa, comumente tomados como um “erro” do corpo na expressão de uma ideia, podem melhor representar a diferença e a irredutibilidade entre os dois atributos do que evidenciar propriamente um “erro em sua relação”.

¹⁰⁸ “Or, s’ils vont de pair, ils ne s’expriment pas nécessairement à parité”.

¹⁰⁹ “Pois a essência das palavras e das imagens é constituída exclusivamente de movimentos corporais, os quais não envolvem, de nenhuma maneira, o conceito do pensamento” (Ética II, 49 escólio).

3 - O primado da relação: contribuições *spinozistas* para se pensar o vínculo

Em realidade, o corpo não se engana, ele exprime em um registro diferente a mesma coisa que o espírito. Em outros termos, se tivesse um erro corporal, ele não faria mais que significar materialmente na extensão a verdade do espírito. A inversão das palavras em relação às ideias resulta como efeito de um movimento corporal que manifesta fisicamente a emoção, a surpresa ou a confusão diante do voo de uma ave pesada ou de sua fuga para o vizinho¹¹⁰. Ela corresponde bem a um estado de espírito e constituiria com ele uma unidade, de sorte que a divergência de expressão não contradiz a unidade psicofísica, mas a revela em toda sua amplitude e complexidade¹¹¹ (Jaquet, 2004 p.13, tradução nossa).

Com isso, a alteridade e a irredutibilidade entre os modos dos atributos ficam mantidas, pois: “Uma ideia expressa as propriedades de seu objeto sem ter, entretanto, as mesmas propriedades que ele¹¹²” (ibid., 2004 p.9, tradução nossa).

No entanto, o *plano da clínica* insiste em apresentar fenômenos que escapam aos limites das teorias que o envolvem. Com isso, precisamos manter-nos vigilantes para os *atos* que nele emergem, buscando um ponto de vista mais apto para o seu entendimento. As proposições de Spinoza muito enriquecem a clínica. Suas teses sobre o corpo, sobre a mente, sobre as afecções, e sobre os afetos, nos possibilitam desenvolver ferramentas conceituais

¹¹⁰ “E, efetivamente, sem dúvida, a maior parte dos erros consiste apenas em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas. Pois quando se diz que as retas que vão do centro do círculo à sua circunferência não são iguais é, certamente, porque se está compreendendo por círculo, ao menos nesse momento, algo diferente daquilo que é compreendido pelos matemáticos. Igualmente, quando os homens erram, ao fazer um cálculo, é porque têm na mente números que não são os que estão no papel. Por isso, se considerarmos apenas a mente dos homens, pode-se dizer que, sem dúvida, eles não erram; se parecem, entretanto, errar, é porque julgamos que eles têm na mente exatamente os mesmos números que estão no papel. Se não fosse essa última circunstância, não acharíamos que eles erram, exatamente como não julguei que estivesse errado alguém que ouvi, recentemente, gritar que o seu pátio tinha levantado voo em direção à galinha do vizinho, pois sua mente me parecia suficientemente clara. E é daí que nasce a maioria das controvérsias, mais especificamente, ou porque os homens não explicam corretamente sua mente ou porque interpretam mal a mente alheia. Com efeito, quando mais se contradizem, eles estão, na verdade, pensando na mesma coisa ou em coisas diversas e, assim, o que julgam ser, no outro, erros e absurdos, realmente não o são” (Ética II, 47, escólio).

¹¹¹ “En réalité, le corps ne se trompe pas, il exprime dans un registre différent la même chose que l’esprit. En d’autres termes, si erreur corporelle il y avait, elle ne ferait que signifier matériellement dans l’étendue la vérité de l’esprit. L’inversion des mots par rapport aux idées résulte en effet d’un mouvement corporel qui manifeste physiquement l’émotion, la surprise ou le désarroi devant l’envol d’un volatile lourd ou sa fuite chez le voisin. Elle correspond bien à un état d’esprit et ne fait qu’un avec lui, de sorte que la divergence d’expression ne contredit pas l’unité psychophysique, mais la révèle dans toute son ampleur et sa complexité”.

¹¹² “Une idée exprime les propriétés de son objet, sans avoir pour autant les mêmes propriétés que lui”.

para pensar as queixas que nos chegam através do encontro com nossos pacientes, ajudando-nos a desviar de assertivas viciadas e de especulações¹¹³ que, muitas vezes, parecem becos sem saída. Essa é uma das maiores, talvez mesmo a maior, qualidades que a perspectiva transdisciplinar pode oferecer, pois é devido às *ressonâncias* estabelecidas entre Disciplinas heterogêneas que novos modos de se abordar os fenômenos da realidade são possíveis. Estaremos sugerindo, ao longo deste texto, como determinados conceitos filosóficos podem se tornar operadores clínicos. Porém, o oposto também é verdadeiro, pois a Filosofia encontra inspiração na realidade para desenvolver suas teses. Quanto do pensamento filosófico contemporâneo não foi enriquecido pelas experiências que se dão na clínica, desde os tempos de Freud? Não se trata de abolir as fronteiras entre os dois domínios de saber, como pode ser pensado, pois cada um se orienta para questões próprias que definem seus campos de investigação, mas de explorar as vilosidades de seus limites, estando atento para as composições que podem ser produzidas em seu encontro.

No que tange às relações entre mente e corpo, entendemos que a partir do que foi exposto ficam afastadas as dificuldades que a ideia contida em um paralelismo restrito e pontual traz para se pensar determinados *atos clínicos*. Ao se afirmar a identidade e a igualdade entre os atributos do pensamento e da extensão, expressas na unidade ontológica formada por mente-corpo, e liberando sua potência do constrangimento que uma relação de determinação entre eles produziria, não nos parece mais necessário explicar fenômenos que ganhem mais expressividade num registro que no outro, pois a liberdade de expressão que os atributos possuem assegura sua livre manifestação. Com isso, não é mais cabível se discutir, nesta tese, a determinação de estados corporais a partir de ideias, de fantasias, ou de outras manifestações do espírito, ou o contrário, a determinação de estados mentais pelo corpo, como uma psicossomática implicaria, já que mente e corpo não são duas coisas distintas, mas **uma só e mesma coisa** se expressando simultaneamente. Entendemos que o que prejudica esta abordagem na clínica, ou mesmo a obnubila, possa ser um equívoco de avaliação para o

¹¹³ Em nosso grupo de orientação foi relatado, pela psicóloga e também doutoranda Catarina Resende, o caso de uma paciente que desenvolveu um processo pré-cancerígeno cuja origem ela acreditava estar ligada a sua orientação sexual. Não inviabilizamos o discurso da paciente, mas levantamos a hipótese de sua doença encontrar a causalidade em relações que seu corpo desenvolveu com outros corpos, como no contato com material radiativo, por exemplo, sem que ela tenha sabido. Não discutiremos qual seria a melhor direção clínica a ser tomada nesse caso, pois queremos evidenciar que, com a concepção de corpo, de Spinoza, há a possibilidade de compreender os processos subjetivos por outra ótica, e, com isso, produzir novos sentidos para eles.

fato em questão, ao se tentar explicá-lo supondo uma causalidade determinista como forma de relação entre corpo e mente expressa através de um paralelismo pontual.

Para Spinoza, existe uma unidade do real, que faz com que qualquer acontecimento no plano do espírito seja simultaneamente um acontecimento no plano do corpo. Seria absurdo imaginar uma “psicossomática espinosana”, porque, na verdade, não existe causalidade do corpo sobre o espírito, nem inversamente: há causalidades nos corpos *e* nos espíritos que podem ser pensadas em conjunto (Bove, 2010 p.29, grifo do autor).

Todavia, não queremos insinuar que a teoria de Spinoza seja a hipótese definitiva para se explicar os fatos clínicos e principalmente as questões que envolvem as relações entre mente e corpo, colocando um ponto final sobre este assunto. Entendemos que o ser humano expressa esta relação através de modos difíceis de serem reduzidos a uma única fórmula, haja vista a diversidade de teorias que o enfocam, mas que o ponto de vista aqui defendido potencializa a ação clínica e traz abertura para pensarmos seus fenômenos. Esta sendo a única afirmativa segura que podemos fazer até este ponto. Com isso, cogitamos encontrar fatos na experimentação clínica que possam ser abordados sob a ótica *spinozista*, ou seja, através da compreensão de uma expressão simultânea para o mental e para o corpóreo, que conserve a livre relação entre os dois registros, mantendo afastada a ideia de determinação de um sobre o outro. De qualquer forma, **para apreender os diferentes modos de subjetivar que se apresentam na clínica, adotamos uma posição de flexibilidade e de abertura para articular conceitos e teorias distintas sob a perspectiva da transdisciplinaridade**, como temos delineado ao longo desta escrita. Não podemos, como clínicos, manter nossos olhos fixos em modelos exclusivos-excludentes¹¹⁴ para abordar as relações que corpo e mente desenvolvem. Preferimos manter certo grau de abertura em nossa prática, a fim de perceber as sutis modulações que desta relação advêm.

¹¹⁴ Um desses modos seria o defendido pelos setores mais *hard* da neurociência que propõem que a mente, com sua diversidade de manifestações, seria não mais que uma simples expressão do sistema nervoso central, afirmando que as relações entre mente e corpo podem ser reduzidas a processos físico-químicos. Sobre este ponto incide a crítica de Serpa Júnior (1998 p.291).

3.2.2 - Conhecer pelo corpo

O corpo, nessa filosofia, constitui-se como o objeto da mente¹¹⁵, e todas as coisas que acontecem com ele, todas as afecções produzidas pelo encontro com os outros corpos, são percebidas por ela¹¹⁶. Para Spinoza, a mente só conhece a si mesma através da percepção das ideias que envolvem as afecções do corpo¹¹⁷. O corpo torna-se o meio para o conhecimento de si e da realidade exterior, pelo que dele advém nos encontros. Seria por intermédio das afecções que o conhecimento dos corpos externos, embora relativo, seria alcançado. Spinoza não apenas eleva o corpo ao mesmo status do espírito, mas também lhe atribui uma função que, tradicionalmente, era privilégio da alma: conhecer a si mesmo e o mundo a sua volta. Seria através das relações que o corpo travaria com outros corpos que o conhecimento sobre sua potência seria realizado, pois o encontro desvela algo da natureza de ambos os corpos, e a ideia que a mente tem do corpo seria proveniente das suas afecções.

A mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado (Ética II, 19).

Para Spinoza, seria pela casuística dos encontros que haveria a possibilidade de emergir a potência desconhecida do corpo. O conhecimento de si deixaria de ser propriedade

¹¹⁵ “O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (Ética II, 13).

¹¹⁶ “Tudo aquilo que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a ideia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da ideia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente” (Ética II, 12).

¹¹⁷ “A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (Ética II, 23).

exclusiva da razão. Não seria refletindo sobre si mesmo que o homem lograria se conhecer, mas, através desta filosofia, a via do corpo torna-se um instrumento legítimo e até mesmo privilegiado para este conhecimento ser mediado.

No momento vemos bem que desde que nascemos somos condenados ao acaso dos encontros, então não estamos indo bem. O que isso implica? Implica já uma reação furiosa contra Descartes, já que Spinoza afirmará taxativamente, no livro II, que nós não podemos conhecer a nós mesmos, e não podemos conhecer os corpos exteriores senão pelas afecções que os corpos exteriores produzem sobre o nosso. Para aqueles que se recordam um pouco de Descartes, esta é a proposição anti-cartesiana de base, por que exclui toda a apreensão da coisa pensante por ela mesma, a saber, ela exclui toda a possibilidade do cogito. Eu não conheço mais do que as misturas dos corpos e não conheço a mim mesmo senão pela ação dos outros corpos sobre o meu, e pelas misturas¹¹⁸ (Deleuze, 1978 p.10, tradução nossa.).

¹¹⁸ “Pour le moment on voit bien que depuis que nous naissons nous sommes condamnés au hasard des rencontres, alors ça ne va pas fort. Ça implique quoi ? Ça implique déjà une **réaction forcenée contre Descartes** puisque Spinoza affirmera très fort, dans le livre II, que nous ne pouvons nous connaître nous-mêmes, et nous ne pouvons connaître les corps extérieurs que par les affections que les corps extérieurs produisent sur le nôtre. Pour ceux qui se rappellent un peu Descartes, c’est la proposition anti-cartésienne de base puisque cela exclut toute appréhension de la chose pensante par elle-même, à savoir cela exclut toute possibilité du cogito. Je ne connais jamais que les mélanges des corps et je ne me connais moi-même que par l’action des autres corps sur moi, et par les mélanges”.

3.2.2.1 - O que pode um corpo?

3.2.2.1.1 - O corpo¹¹⁹

É com a máxima *spinozista* que iniciamos esta seção do trabalho. Na *Ética*, lemos:

O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode um corpo, isto é, a experiência a ninguém ensinou, até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer. Pois ninguém conseguiu, até agora, conhecer tão precisamente a estrutura do corpo [...] (*Ética* III, 2, escólio).

Spinoza, através desta proposição, assinala para um desconhecido do corpo. Rompe com os limites de uma visão descritiva baseada na funcionalidade orgânica, predominante em sua época¹²⁰. O filósofo afirma que “até agora” ninguém conseguiu conhecer a *estrutura* de um corpo. Ainda que esta declaração tenha sido feita há mais de 350 anos, o fato é que mesmo na atualidade, com todos os recursos de pesquisa de que se dispõe, o corpo continua surpreendentemente rompendo com limites prescritos e assombrando com suas façanhas. O mundo dos esportes diariamente nos fornece dados que corroboram o dito do filósofo, afirmando que da *estrutura* do corpo há algo ainda a ser conhecido. “Sempre há limites, mas eu diria que não conheço os meus. Tudo é possível¹²¹” (Usain Bolt, ao quebrar o recorde mundial dos 200m rasos, na Alemanha, em 2009).

¹¹⁹ O *corpo* que nesta seção vamos descrever é o **corpo humano**. Que, como corpo extenso, possui características gerais como todos os corpos extensos, como veremos, mas que, como corpo humano, possui propriedades específicas, como sua composição múltipla e pela unidade ontológica que forma com o modo do atributo pensamento, a mente, caracterizando-se como *individualidade*, como definimos no início deste trabalho.

¹²⁰ “No século XVI, cada corpo deste mundo, cada planta, cada animal são sempre descritos como uma combinação específica de matéria e de forma. A matéria sempre se compõe dos quatro mesmos elementos. Portanto, só a forma caracteriza um corpo” (Jacob, 1970 p.26).

¹²¹ <http://www.estadao.com.br/noticias/esportes,bolt-pulveriza-recorde-dos-200-metros-e-e-ouro-em-berlim,422029,0.htm>.

Mas a que estrutura se referia Spinoza? Sabemos que ele não aludia à estrutura comumente conhecida do corpo, sua constituição orgânico/fisiológica, pois seu ponto de vista vai romper com esta maneira de descrever e de experimentar a relação com o corpo. Por *estrutura*, o filósofo se refere às relações que um corpo pode manter com suas diversas partes constitutivas¹²² e com os corpos externos a si, como se acompanha na leitura de Deleuze:

De forma que Spinoza pode considerar como equivalentes duas questões fundamentais: Qual é a estrutura (fabrica) de um corpo? O que é que pode um corpo? A estrutura de um corpo é a composição de sua relação. O que pode um corpo está na natureza e nos limites de seu poder de ser afetado¹²³ (Deleuze, 1968 p.198, tradução nossa.).

Spinoza apontava para a estrutura relacional que um corpo tem a capacidade de desenvolver. Dizemos *desenvolver*, pois esta estrutura seria cambiável e fundada na potência de afetar e de ser afetado que um corpo possui. Estrutura que não seria estática ou estaria circunscrita aos limites de funções padronizados para uma espécie, mas que seria concebida como potência, expressando-se como devir e constituindo a *singularidade* de um corpo.

Sua definição de corpo é feita simultaneamente de duas maneiras, como remarca Deleuze (1981, p.128-129), uma *cinética* e a outra *dinâmica*. Ambas definem a particularidade de um corpo. A primeira maneira de defini-lo – *cinética* – se refere à composição múltipla do corpo e às relações de repouso e de movimento, de acelerações e de reduções de velocidades que suas partículas manteriam entre si. Essas relações configuram um modo singular. A segunda maneira – *dinâmica* – se baseia na potência que o corpo possui de afetar e de ser afetado por outros corpos, e, também, define sua configuração particular, sua *singularidade*. Dessa maneira, descrever um corpo não implicaria mais em detalhá-lo anátomo-fisiologicamente, como era o método comumente empregado no século XVI e, de

¹²² Spinoza concebe o corpo humano como sendo composto por uma multiplicidade de indivíduos: “O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (Ética II, 13, postulado 1).

¹²³ “Si bien que Spinoza peut considérer comme équivalentes deux questions fondamentales: *Quelle est la structure (fabrica) d’un corps ? Qu’est-ce que peut un corps ?* La structure d’un corps, c’est la composition de son rapport. Ce que peut un corps, c’est la nature et les limites de son pouvoir d’être affecté”.

certa forma, hegemônico até os dias de hoje, mas cartografar seus movimentos e afetos, conceber sua “carta etológica” (Deleuze, 1978 p.12).

Se tomarmos um corpo por qualquer uma das duas maneiras de concebê-lo, encontraremos que sua descrição não estaria mais atrelada a uma forma ou função, mas sim às relações que esse corpo manteria e aos afetos que ele mobilizaria. Tanto a forma quanto as funções desenvolvidas nesse e por esse corpo serão dependentes das relações de velocidades, acelerações e reduções, repouso e movimento que ele manterá entre suas partes constitutivas, e com os corpos com os quais ele entrar em relação.

A forma global, a forma específica, as funções orgânicas dependerão das relações de velocidade e de lentidão. Até mesmo o desenvolvimento de uma forma¹²⁴, o fluxo do desenvolvimento de uma forma depende dessas relações, e não do inverso. O importante é conceber a vida, cada individualidade de vida, não como uma forma, ou um desenvolvimento de forma, mas como uma relação complexa entre velocidades diferenciais, entre abrandamento e aceleração de partículas (Deleuze, 1981 p.128).

Definir um corpo pela estrutura relacional que ele desenvolve implica em se pensar em conjuntos de seres não mais agrupados por uma característica morfológica ou funcional que lhes é atribuída. Como seria o caso de se pensar o conjunto dos mamíferos que engloba seres alados, tais como o morcego; seres aquáticos; como a baleia e o golfinho; roedores como os ratos, os castores, e os coelhos; e animais tão exóticos quanto o ornitorrinco, por exemplo. Um cavalo de corrida pode estar mais próximo de uma motocicleta, pela velocidade comum a ambos os corpos, do que de um cavalo que puxa carroça. Um homem obeso e de vida

¹²⁴ É através deste pensamento que fazemos a articulação com a biologia do desenvolvimento. Quando utilizamos aquela Ciência para ilustrar este texto, foi por entender que a lógica do **primado da relação** aparece quando se observa o desenvolvimento do vivo. Quando, ao pensar-se a probabilidade de um ovo – mesmo sabendo-se a sequência completa de seu DNA -, se tornar um animal semelhante àquele do qual ele se originou, Wolpert não ousa afirmar esta exata consequência. Pois, dada a complexidade das relações envolvidas no processo de desenvolvimento, não seria possível prever seu fim último a partir dos atributos individuais das partes envolvidas, mas o resultado (a forma e a função atingíveis) estaria condicionado às relações que elas estabeleceriam umas com as outras durante o processo.

3 - O primado da relação: contribuições *spinozistas* para se pensar o vínculo

sedentária estaria muito distante de um triatleta, apesar de ambos serem seres humanos¹²⁵, e uma pantera negra estaria mais próxima de Michael Jordan¹²⁶, pela agilidade e leveza de seus movimentos, do que de um gato doméstico castrado e cevado. Ao se dizer que as aves são bípedes emplumados, se está organizando dentro de uma mesma categoria genérica uma grande variedade de animais. Isso implica em justapor uma gaivota e uma galinha doméstica lado a lado, por exemplo. Contudo, ao se voltar para os afetos que ambas as aves mobilizam, aos modos possíveis de relações que elas podem manter com outros corpos, convir-se-á que a gaivota - por sua maestria em voar - estaria mais próxima de uma asa delta - por sua capacidade de voo e planeio - do que estaria de uma ave que cisca e não voa, como a galinha; e esta, por sua vez, estaria mais próxima de um animal que passa o dia ciscando no lixo, como, por exemplo, um porco, do que de qualquer outra ave ou corpo que voe. Embora as duas aves possuam ao menos um traço corporal de afinidade, como as asas, e estejam agrupadas em uma mesma espécie, as capacidades de afetar e de serem afetadas de ambas configuram singularidades muito diferentes. Pensar um corpo pela sua estrutura abre a possibilidade de agenciá-lo em outros modos de relação. Promove liberação dos seus limites até então atrelados a um determinado método de compreendê-los e de descrevê-los.

Portanto, gênero humano, espécie humana ou mesmo raça, Spinoza dirá que isso não tem nenhuma importância, enquanto vocês não fizerem a lista dos afetos de que qualquer um é capaz, no sentido mais forte da palavra capaz, incluindo as doenças. É evidente que cavalo de corrida e cavalo de trabalho são a mesma espécie, são duas variedades da mesma espécie; no entanto, os afetos são muito diferentes, as doenças são absolutamente diferentes, a capacidade de ser afetado é completamente diferente e, sob este ponto de vista, se pode dizer que um cavalo de trabalho está mais próximo de um boi do que de um cavalo de corrida. Portanto, uma

¹²⁵ “Como consequência, quando comparamos os homens entre si, nós os distinguimos unicamente pela diferença dos afetos, chamando uns de intrépidos, outros de tímidos e outros ainda, enfim, por outro nome” (Ética III, 51, escólio).

¹²⁶ Jogador de basquete norte-americano (17/2/1963). Atleta fenomenal com uma combinação única de graça, velocidade, força, habilidade de improviso e um inderrotável desejo competitivo. Liderou o time do Chicago Bulls ao duplo tri-campeonato em 1991-1992-1993 e 1996-1997-1998. Em 1998 é escolhido pela quinta vez o melhor jogador da NBA.

Fontes consultadas: <http://www.algosobre.com.br/biografias/michael-jordan.html> e http://www.nba.com/history/players/jordan_summary.html.

carta etológica dos afetos é muito diferente de uma determinação genérica e específica dos animais¹²⁷ (Deleuze, 1978 p.11-12, tradução nossa).

3.2.2.1.2 - Afecção e afeto como experiência

Ao conceber o corpo humano, a partir de sua potência de afetar e de ser afetado, Spinoza vai estabelecer uma distinção entre *afecções* (*affectio*) e *afetos* (*affectum*). O termo *afecção* é empregado para designar o efeito que um corpo produz sobre o outro. Por exemplo: o contato com os raios do Sol esquentam meu corpo. Com isso afirmo que o Sol é quente; contudo, essa afirmação é apenas relativa à ação do Sol sobre meu corpo, ao efeito que seu corpo produz sobre o meu. Este efeito indicaria um estado do corpo afetado, mas, também, a natureza do corpo afetante, e as ideias que daí derivam envolvem a natureza de ambos os corpos¹²⁸. O efeito anunciaria uma relação de reciprocidade entre os corpos, definindo um aspecto comum entre eles e expressando uma mistura, ou um limite de indiscernibilidade, como gostamos de pensar. A *afecção* remete à qualidade sensorial da experiência. Por ela se pode conhecer com o “quê” se está relacionando, se o corpo é mole, duro, quente, frio etc. Ela refere à experiência imediata. Com Deleuze, vemos o seguinte:

O que é uma afecção do vosso corpo? Não o sol, mas a ação do sol ou o efeito do sol sobre você. Em outras palavras, um efeito, ou a ação que um

¹²⁷ “Donc, genre humain, espèce humaine ou même race, Spinoza dira que ça n’a aucune importance tant que vous n’aurez pas fait la liste des affects dont quelqu’un est capable, au sens le plus fort du mot capable, y compris les maladies dont il est capable. C’est évident que cheval de course et cheval de labour c’est la même espèce, ce sont deux variétés de la même espèce, pourtant les affects sont très différents, les maladies sont absolument différentes, la capacité d’être affecté est complètement différente et, de ce point de vue là, il faut dire que un cheval de labour est plus proche d’un bœuf que d’un cheval de course. Donc, une carte éthologique des affects, c’est très différent d’une détermination générique et spécifique des animaux”.

¹²⁸ “Com efeito, todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Portanto, a ideia de cada uma dessas maneiras envolverá necessariamente a natureza de ambos os corpos. Assim, a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado por um corpo exterior envolve a natureza do corpo humano e a do corpo exterior. C.Q.D.” (Ética II, 16, demonstração).

corpo produz sobre um outro, se diz que Spinoza, em razão de sua física, não acreditava em uma ação à distância – a ação implica sempre um contato – é uma mistura de corpos. A *affectio* é uma mistura de dois corpos, um corpo que é dito agir sobre o outro, e o outro receber a impressão do primeiro. *Toda mistura de corpos será nomeada afecção*¹²⁹ (Deleuze, 1978 p.9, tradução nossa, grifos do autor).

Deve se assinalar que para toda vivência corporal uma ideia ocorreria por correspondência, pois tudo o que se passa no corpo é percebido pela mente, já que ele é seu objeto, e, sendo assim, toda vez que se falar em experiência coextensivamente se estará falando em pensamento ou ideia a ela correlata. Além das afecções, uma outra categoria de experiências ocorreria, o que Spinoza define como *afeto*:

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções.

Explicação: Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão (Ética III, definição 3).

A partir desta definição, de imediato entende-se que haja uma relação entre afecção¹³⁰ e afeto. Spinoza distingue dois tipos de afetos que o corpo humano pode experimentar¹³¹:

¹²⁹ “Qu’est-ce qui est une affection de votre corps ? Pas la soleil, mais l’action du soleil ou l’effet du soleil sur vous. En d’autres termes, un effet, ou l’action qu’un corps produit sur un autre, une fois dit que Spinoza, pour des raisons de sa physique à lui, ne croit pas à une action à distance – l’action implique toujours un contact – eh bien c’est un mélange des corps. L’*affectio* c’est un mélange de deux corps, un corps qui est dit agir sur l’autre, et l’autre recueillir la trace du premier. **Tout mélange des corps sera nommé affection**”.

¹³⁰ Jaquet (2004 p.86-87) aponta que as afecções seguem um regime de expressão que varia de três maneiras. Então, haveria afecções que teriam o privilégio de expressão no corpo, conforme vemos com Spinoza: “Quanto ao restante, deixei de lado as afecções exteriores que se observam em afetos como o tremor, a palidez, o soluço, o riso etc., porque se referem exclusivamente ao corpo, sem qualquer relação com a mente” (Ética III, LIX, escólio).

Como também há afecções que se expressam fundamentalmente na mente, tendo pouca ou quase nenhuma representatividade no corpo: “Esta afecção da mente, ou essa imaginação de uma coisa singular que, sozinha, ocupa a mente, chama-se admiração” (Ética III, LII, escólio).

Em sua análise final a afecção seria: “Com efeito, por afecção da essência humana compreendemos qualquer estado dessa essência, quer seja inato ou adquirido, quer seja concebido apenas pelo atributo

aqueles que seriam *paixões*, podendo ser alegres ou tristes, e aqueles que seriam *ações*, necessariamente alegres. Os primeiros derivariam do contato imediato entre corpos, pois o termo *paixão* é empregado pelo autor da *Ética* ao se referir ao ato de padecer, sofrer uma ação causada por um corpo extrínseco, enquanto que os segundos não estariam condicionados ao contato presencial com qualquer corpo. Um afeto ativo pode ser a expressão das modificações das subrelações características de uma individualidade (Deleuze, 1981 p.57), o que alteraria sua experiência afetiva; e/ou pode derivar de ideias como as *noções comuns* que, como veremos, seriam as primeiras ideias adequadas a partir das quais pode se encadear uma sequência de ações. A ação seria o exercício do *conatus* expressando-se, simultaneamente, na mente e no corpo.

Devidamente falando, esta descrição nominal dos afetos pouco esclarece sobre o que de fato eles seriam, ou o que significariam, em termos de experiência de *si*. Mas em sua definição está contido um signo que ajuda na sua compreensão. *Afeto* seria uma classe de experiências que **expandiria ou contrairia, estimularia ou refrearia a potência de existir**¹³². Dessa forma, o *afeto* pode ser apreendido como sendo uma experiência de variação, uma vivência dinâmica. Pode-se, à guisa de tornar mais claro o seu entendimento, definir *afeto* como um “estado de espírito” (estado de ânimo, cf. Spinoza), recorrendo ao sentido que esta expressão ganha no senso comum. Na leitura que Deleuze faz de Spinoza, ele define *afeto* da seguinte maneira:

do pensamento ou apenas pelo da extensão, quer, enfim, esteja referido, ao mesmo tempo, a ambos os atributos” (Ética III, definição dos afetos, definição 1, explicação).

¹³¹ “Tratarei, assim, da natureza e da virtude dos afetos, bem como da potência da mente sobre eles, por meio do mesmo método pelo qual tratei, nas partes anteriores, de Deus e da mente. E considerarei as **ações e os apetites humanos** exatamente como se fossem uma questão de linhas, de superfícies ou de corpos” (Ética III, prefácio, grifo nosso).

¹³² Há outros afetos, entretanto, que apenas estimulam ou refreiam a potência de existir, sem expandi-la ou contraí-la, diretamente (Ética III, definição 3; III, 11). Para maiores detalhes nesse ponto remetemos a Jaquet, 2004, onde o assunto é aprofundado. É preciso notar que se tem traduzido a variação da *potência de agir* em termos de “aumento/diminuição”, “estímulo/refreio”, todavia preferimos adotar as expressões expansão/contração ao invés de aumento/diminuição, por entendermos que não há acréscimo **quantitativo** à potência, verificável ou mensurável objetivamente, como o termo aumento sugere haver, mas que há um ganho **qualitativo** em relação à compreensão da realidade, como a análise dos *gêneros do conhecimento* vai sugerir.

Afeto, variação contínua da força de existir ou da potência de agir¹³³
(Deleuze, 1978 p.6, tradução nossa).

A partir da leitura de Deleuze, o *afeto* fica referido a uma experiência como variação contínua que seria vivenciada através da diversidade dos encontros cotidianos, porém não estando atrelada unicamente às afecções do corpo, já que a variação afetiva sofre influência também das ideias. Como existem, basicamente, três tipos de afetos – desejo, alegria e tristeza¹³⁴ - a vivência na transição da força de existir seria balizada entre seus limites. Da tristeza à alegria e vice-versa haveria uma modulação constante na potência de agir. O exemplo comumente apresentado, tanto por Deleuze (1978 p.7), quanto por Spinoza (Ética III), sugere como que o *conatus* pode variar, sentido como expansão-contração, a partir da alegria ou da tristeza que se experimentaria ao encontrar com duas pessoas diferentes – Pedro e Paulo - em momentos distintos do dia. O *afeto* que o autor experimentaria em relação a Pedro seria de “desagrado” – o que é considerado como uma variante da tristeza, entendendo por tristeza todo e qualquer afeto que **contraia** a potência de existir. Esse encontro afetaria seu estado de espírito, deprimindo-o; em seguida o encontro se daria com Paulo, com quem ele experimentaria “agrado”, conseqüentemente **expandindo** sua potência de existir. Esta modulação vivenciada como continuidade, como “linha melódica” é o *afeto* (Deleuze, 1978). O *afeto* assinala, portanto, a maneira com que os corpos se relacionam, o “como” se experimenta essa relação e qual a intensidade dessa experiência. Ele indica uma transição do estado de ânimo, tendo a tristeza em um extremo e a alegria no outro, e, ainda, o grau intensivo experimentado. Das lágrimas à gargalhada e do sorriso ao pranto há uma modulação intensiva do sentir. O fio condutor nessa passagem é o *afeto*.

O afeto, por sua definição, fica compreendido como uma experiência que envolve simultaneamente o corpo e a mente, ou seja, uma variação da força de existir se expressando

¹³³ “L’*affect*, variation continue de la force d’exister ou de la puissance d’agir”.

¹³⁴ “Além disso, chamo o afeto da alegria, quando está referido simultaneamente à mente e ao corpo, de excitação ou contentamento; o da tristeza, em troca, chamo de dor ou melancolia. Deve-se observar, entretanto, que a excitação e a dor estão referidos ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes; o contentamento e a melancolia, por outro lado, quando todas as suas partes são igualmente afetadas. Quanto ao desejo, expliquei-o no esc. da prop. 9. Afora esses três, não reconheço nenhum outro afeto primário” (Ética III, 11, escólio).

3 - O primado da relação: contribuições *spinozistas* para se pensar o vínculo

concomitantemente nos dois modos, pois ele é *ao mesmo tempo a afecção e a ideia* dessa afecção. Em outras palavras, o afeto não pode ser considerado uma expressão exclusiva nem do corpo e nem da mente, mas uma experiência comum aos dois registros. “O afeto exprime a simultaneidade, a contemporaneidade daquilo que se passa no espírito e no corpo¹³⁵” (Jaquet, 2004 p.21, tradução nossa).

Na leitura que Jaquet faz das relações mente-corpo, em Spinoza, não haveria a necessidade da afecção se expressar em ambos os registros pontualmente, mas cada um deles expressaria seus modos livremente. Chega-se, então, a uma fórmula final para os afetos, que segue essa mesma coerência, e onde encontraríamos três “discursos possíveis”:

Dizer que o afeto é, ao mesmo tempo, uma afecção do corpo e uma ideia desta afecção, é, portanto, convidar a pensá-lo como uma realidade onde os estados corporais e intelectuais são apreendidos simultaneamente, ou separadamente, entendendo-se que eles têm, sempre, um correlato e que para todo afeto do corpo corresponde uma ideia, e, para todo afeto do espírito, uma determinação do corpo. Assim como a afecção, o afeto pode dar lugar a três tipos de discursos: psicofísico, psíquico, físico, conforme ele esteja relacionado ao mesmo tempo ao espírito e ao corpo, ao espírito somente, ou somente ao corpo¹³⁶ (Jaquet, 2004 p.118-119, tradução nossa).

Como delineado, as afecções possuem a propriedade de afetar o corpo expandindo ou contraindo, estimulando ou retraindo sua potência de agir¹³⁷. Toda a vez em que há encontro de corpos, o que implica em ocorrerem afecções recíprocas entre eles, uma variação no “estado de espírito” poderia ocorrer, exprimindo a expansão ou a contração, o estímulo ou o refreio da *potência de existir*, definida dentro de um espectro que varia entre a alegria e a

¹³⁵ “L’*affect* exprime la simultanéité, la contemporanéité de ce qui se passe dans l’esprit et dans de corps”.

¹³⁶ “Dire que l’*affect* est en même temps une affection du corps et une idée de cette affection, c’est donc inviter à le penser comme une réalité où les états corporels et intellectuels sont saisis soit simultanément, soit séparément, étant entendu qu’ils ont toujours un corrélat et qu’à tout *affect* du corps correspond une idée, et qu’à tout *affect* de l’esprit, une détermination du corps. Tout comme l’*affection*, l’*affect* peut donner lieu à trois types de discours: psychophysique, psychique, physique, selon qu’il est rapporté à la fois à l’esprit et au corps, à l’esprit seul, ou au corps seul”.

¹³⁷ “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (Ética III, postulado 1).

tristeza. Mas acontece, também, que toda vez que se tem uma ideia isso implique, mesmo que minimamente, em uma conseqüente alteração no estado de ânimo, igualmente circunscrita pela alegria e pela tristeza, de acordo com a transição para mais ou para menos da força existencial. Deleuze (1978, p.7-8) sugere que ideia e afeto variem continuamente, porém em regimes diferentes. As ideias se encadeariam umas às outras em uma seqüência infinita, e os afetos modulariam “melodicamente” em uma variação constante da força de existir, porém sendo irreduzíveis um ao outro.

Então, seja a partir de uma afecção (aquelas que expandem ou contraem a força de existir), seja a partir de uma ideia, verifica-se uma modulação na força existencial, a qual é identificada como afeto. O afeto, portanto, é algo que se dá a conhecer através de uma experimentação que envolve o mental e o corporal; ele se insinua concomitantemente no corpo – modo do atributo extensão – e na mente – modo do atributo pensamento.

Assim, quando estudamos os afetos, estudamos simultaneamente o ponto de vista do corpo e o ponto de vista do espírito (Bove, 2010 p.29).

3.2.2.1.3 - Afecção e afeto como *modos do pensamento*

Há uma diferença fundamental entre ideia de afecção e afeto. Para Spinoza, as ideias que são formadas a partir do contato entre os corpos são ideias das afecções. Elas representam as impressões que os corpos causam uns sobre os outros; são chamadas de ideias *inadequadas* e exprimem apenas um conhecimento relativo aos efeitos imediatos produzidos pelo contato entre os corpos, nada esclarecendo sobre suas naturezas adequadamente e nem sobre as relações que se estabelecem entre eles¹³⁸. Quando dizemos que Paulo é simpático, a ideia que formamos dele é circunscrita à determinada qualidade que nos afetou (ideia da afecção), não exprimindo adequadamente a natureza complexa de Paulo (conforme *Ética II*, 13, onde a natureza do corpo humano é definida), e assim procede-se para todas as ideias que formamos provenientes das afecções. Estas ideias são imagens¹³⁹ que formamos a partir da percepção dos corpos, “pelo movimento que os nervos recebem dos objetos representados¹⁴⁰”, de acordo com cada sentido. A sua vez, os afetos são experimentados em conjunto com as ideias dos objetos a que se atribui a sua causa¹⁴¹. Dessa forma, diz-se que se ama Paulo por se atribuir a ele a variação de seu estado de espírito e odeia-se Pedro pela mesma maneira.

¹³⁸ “Com efeito, a ideia de uma afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano, ou seja, não exprime adequadamente sua natureza [...]” (*Ética II*, 29, demonstração).

¹³⁹ “Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina” (*Ética II*, 17, escólio).

¹⁴⁰ “Se por exemplo, o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos contribui para uma boa disposição do corpo, os objetos que causaram tal movimento são chamados de belos, sendo chamados de feios aqueles que provocam o movimento contrário. Aqueles que provocam o sentido por meio do nariz são chamados de perfumados ou, então, de malcheirosos; por meio da língua, de doces e saborosos ou, então, de amargos e insípidos; por meio do tato, de duros e ásperos ou, então, de moles e macios. E, finalmente, daqueles que provocam os ouvidos diz-se que eles produzem barulho ou, então, som ou harmonia [...] Tudo isso mostra suficientemente que cada um julga as coisas de acordo com a disposição do seu cérebro, ou melhor, toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas” (*Ética I*, apêndice).

¹⁴¹ “Os modos do pensar tais como o amor, o desejo ou qualquer outro que se designa pelo nome de afeto de ânimo, não podem existir se não existir, no mesmo indivíduo, a ideia da coisa amada, desejada, etc.” (*Ética II*, axioma 3).

Deleuze (1978) estabelece uma distinção entre ideia da afecção e afeto, da seguinte forma: as ideias que derivam das afecções representam alguma coisa da realidade e são chamadas de “ideias representativas”. Quando se forma uma ideia, a partir de uma afecção do corpo, ela seria representativa do objeto extrínseco pelo qual o corpo foi afetado. Já o afeto não se enquadra nesta definição. Para ele, *afeto* é um modo do pensamento “não representativo”. Pode-se imaginar um objeto de amor, concebê-lo em sua forma detalhada e até mesmo suspirar por ele, mas para o amor em si mesmo não há um objeto que possa ser representado por uma imagem. Assim, chega-se a outra maneira de definir *afeto*: “porque se chamará afeto a todo modo do pensamento que não representa nada¹⁴²” (Deleuze, 1978 p.6, tradução nossa).

A ideia da afecção, enquanto ideia, pode se tornar objeto de representação de outra ideia, isto sucedendo infinitamente. Mas isso não acontece com o afeto. Ele é, portanto, um “modo do pensar” (Ética II, axioma 3) que não pode se tornar objeto de representação, pois não se encontra uma coisa na natureza a qual se possa chamar de alegria, de tristeza, ou de amor, e de igual maneira não se consegue formar uma ideia clara do que seja o amor, a tristeza, ou a alegria, mas apenas se pode nomear um estado de espírito, associando-o à ideia de um objeto.

Embora o afeto seja definido como um modo do pensamento não representativo, isso não significa afirmá-lo como sendo apenas um modo do atributo pensamento. Como um modo do pensar, sua expressão está associada às ideias dos objetos a que se relacionam. Mas o afeto não é uma manifestação exclusiva do atributo pensamento. Spinoza considera que um afeto expressa, simultaneamente, a expansão ou a contração da potência de agir, no corpo, e de pensar, no espírito. Soma-se a isso que, ao mesmo tempo em que dele não se consegue formar uma ideia clara ou encontrá-lo como objeto material (como se encontra um objeto cadeira representado pela ideia de cadeira, um objeto árvore, representado pela ideia de árvore etc.), ele se expressa na mente e no corpo simultaneamente. Ele se configura, desta maneira, como uma experiência de integração por excelência, pois toda modificação em um modo encontrará sua correspondência no outro e terá como efeito, quase que invariavelmente, uma transição no *conatus*, traduzida como afeto.

¹⁴² “[...] parce que on appellerait affect tout mode de pensée qui ne représente rien”.

3 - O primado da relação: contribuições *spinozistas* para se pensar o vínculo

A referência ao corpo ou ao espírito funciona como um critério de diferenciação e como um princípio de identificação. A unidade de denominação dá lugar a uma variedade de designações conforme o ângulo de análise física ou mental¹⁴³ (Jaquet, 2004 p.130, tradução nossa).

Talvez a diferença entre ideia de afecção e afeto possa ser melhor entendida através da seguinte ilustração: Ao se comer uma maçã, o que se poderia, imediatamente, dizer desta experiência? Primeiramente poder-se-ia falar algo sobre o corpo com o qual se manteve contato e afirmar que a maçã é vermelha, doce e suculenta. Esta afirmação representaria um conhecimento relativo aos efeitos provocados pelo encontro dos corpos, da maçã com o corpo de quem a come. A(s) ideia(s) que derivaria(m) desse contato envolveria(m) a natureza de ambos os corpos, mas principalmente a do corpo de quem comeu a maçã, exprimindo a sua afetabilidade em relação a ela. No entanto, esta ideia não esclareceria adequadamente nem a natureza da maçã, nem mesmo a natureza do corpo daquele que a comeu. As qualidades da cor vermelha, do sabor doce e suculento da maçã, e a(s) ideia(s) que daí decorre(m), pouco ou nada explica(m) sobre a natureza da maçã, sobre suas relações constitutivas, e muito menos sobre as relações que se estabeleceram entre ela e o corpo de quem a comeu. O conhecimento primeiramente obtido desta afecção fica circunscrito aos efeitos que um corpo (a maçã) produziu sobre o outro corpo, pelas percepções visuais e gustativas produzidas pelo encontro da maçã com a visão e com o paladar daquele que a comeu. Nada esclarecendo sobre as relações de conveniência ou de inconveniência que se estabeleceram entre os corpos; do encontro de corpos, só se recolhe os efeitos. As ideias que daí derivam indicam a mistura dos corpos, mas não a explicam e nem explicam os corpos.

Eu posso apenas dizer que isso não convém, mas em virtude de qual constituição dos dois corpos, do corpo afetante e do corpo afetado, do corpo que age e do corpo que é submetido? Neste nível eu não sei nada. Como disse Spinoza, estas são consequências separadas das suas premissas ou, se

¹⁴³ “La référence au corps ou à l’esprit joue comme un critère de différenciation et comme un principe d’identification. L’unité de dénomination fait place à une variété d’appellations selon l’angle d’analyse physique ou mental”.

3 - O primado da relação: contribuições *spinozistas* para se pensar o vínculo

vocês preferem, é um conhecimento dos efeitos independentemente do conhecimento das causas¹⁴⁴ (Deleuze, 1978, p.9, tradução nossa).

Em segundo lugar, da experiência com a maçã é possível se dizer *como* se foi afetado. Qual o afeto que se experimentou nesse encontro e qual a intensidade do mesmo. *Como* esta vivência alterou seu estado de ânimo. Este estado perduraria até haver outro encontro ou até que outra ideia se encadeasse à ideia do objeto a ele associado – nesse caso, a maçã -, alterando-o novamente. Esta vivência *com* e *na transição* do estado de ânimo seria uma experiência de *si*. Seria a experimentação de um estado afetivo traduzido como **expansão** (alegria) ou **contração** (tristeza) da sua força de existir.

Quando esta variação está condicionada à afecção provocada pelo encontro com um corpo externo, sendo neste caso uma *paixão*¹⁴⁵, conseqüentemente a ideia a ela referida também o estará. Caso esta transição expanda a potência de existir, ela será chamada de alegria; caso ela contraia, será chamada de tristeza. No entanto, ambos serão considerados afetos *passivos*, já que estão encadeados à afecção provocada por um corpo externo. Entretanto, um afeto também pode decorrer a partir “das outras essências e da essência de Deus (terceiro gênero do conhecimento)” (Deleuze, 1981 p.7), ou derivar de uma ideia adequada. Nesse caso, o afeto que daí deriva não mais depende do contato com algum corpo exterior, e a ideia não indica mais uma mistura de corpos. Quando o afeto que se refere a esta ideia expande a potência de existir, ele é chamado de alegria *ativa* ou *beatitude* (Deleuze, 1981 p.58). A imagem que nos ocorre para ilustrar essa passagem é a de Einstein exultante exclamando *heureka*, ao conceber a fórmula da *relatividade*. Nessa ilustração, atribuímos a variação afetiva que ele experimenta ao conceito que ele formula (ideia adequada¹⁴⁶).

¹⁴⁴ “Je peux juste dire que ça ne convient pas, mais en vertu de quelle constitution des deux corps, et du corps affectant et du corps affecté, et du corps qui agit et du corps qui subit, à ce niveau là je n’en sais rien. Comme dit Spinoza, ce sont des conséquences séparées de leurs prémices ou, si vous préférez, c’est une connaissance des effets indépendamment de la connaissance des causes”.

¹⁴⁵ “Tais afetos são *paixões*, visto que não somos a sua causa adequada” (Deleuze, 1981 p.57).

¹⁴⁶ “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (Ética II, definição 3).

Todas as vezes em que um afeto derivar de uma afecção, ele estará condicionado pela presença de um corpo externo. Embora o afeto possa ser produzido a partir de uma recordação¹⁴⁷, prescindindo da presença, em ato, de um corpo afetante.

3.2.3 - As noções comuns: saber comum

“A tudo posso, mas nem tudo me convém”
(São Paulo).

As ideias das afecções não exprimem adequadamente a natureza dos corpos envolvidos no encontro. Esta seria uma classe de ideias que expressaria o efeito que um corpo exerceria sobre outro. Do contato da maçã com os olhos e com a boca perceber-se-ia sua forma, sua cor e o seu sabor, mas, de imediato, nada poderia se afirmar para além disso. Embora estas ideias não expliquem o que determina os corpos ao movimento ou ao repouso, e muito menos as relações que os constituem, elas sinalizam que entre eles haveria, pelo menos, uma característica comum mediando a reciprocidade do contato. Por intermédio dessa característica, comum à natureza de ambos os corpos, se estabelece harmonia entre os atributos do corpo afetante e as capacidades do corpo afetado. Entre os agentes efetores de um lado e os agentes receptores do outro se instala uma sintonia de frequências que promove a conexão entre os corpos. Entre eles se desenvolve uma relação mediada por sensibilidades, assegurando uma experiência de comunidade.

Outra classe de ideias seria chamada de *noções comuns*. Esta categoria é composta por deduções, ou inferências, de propriedades comuns entre os corpos, e representam o conhecimento *adequado* das relações de composição e de decomposição que se estabelece entre eles. Elas são ideias que encontram seu fundamento na potência do intelecto,

¹⁴⁷ “Com efeito, cada vez que nos recordamos de uma coisa, ainda que ela não exista em ato, nós a consideramos, entretanto, como presente, e o corpo é afetado da mesma maneira” (Ética III, 47, escólio).

procedendo da sua atividade¹⁴⁸. A formulação de uma noção comum marca o momento em que se ultrapassa o conhecimento que a experiência sensorial produz, fundado sobre o efeito direto dos encontros de corpos, para a compreensão das relações envolvidas nesse encontro. Graças à dedução de propriedades comuns entre os corpos, é possível se passar do mundo dos efeitos para o mundo das causas, o invisível se tornando inteligível.

Para Spinoza uma ideia, nesse sentido, é um conceito que a mente forma a partir da sua potência¹⁴⁹, o que a diferencia das ideias das afecções que, como visto, seriam as imagens formadas a partir dos encontros dos corpos. A ideia que se forma a partir do encontro com um corpo triangular nada informa sobre as propriedades da figura geométrica triângulo. Não está dado em uma coisa triangular que a soma dos seus ângulos equivalha a 180 graus; é necessário que se formule suas propriedades. Estas propriedades são inferências que se fazem a partir da potência de pensar do intelecto e são, dessa maneira, ideias/conceitos produzidas exclusivamente pelo pensamento, não envolvendo, “de nenhuma maneira, o conceito de extensão” (Ética II, 49 escólio) e não procedendo de “movimentos corporais” (ibid.), como o são as imagens. “Conceber uma coisa, é ter uma ideia adequada; imaginá-la, é ter uma ideia inadequada¹⁵⁰” (Jaquet, 2001, p.163, tradução nossa). A ideia/conceito encontra sua proveniência exclusivamente no encadeamento de ideias no atributo pensamento (Ética II,7 “A ordem e a conexão das ideias ...”), e são chamadas de *ideias adequadas*, por exprimirem adequadamente a natureza dos corpos.

Spinoza, ao pensar a constituição dos corpos postula certas propriedades que seriam comuns a todos. Pela sua natureza material, todos os corpos teriam em comum serem modos do atributo *extensão*, e seria a partir dele que as primeiras *noções comuns* seriam inferidas.

¹⁴⁸ “[...] a Alma, em tanto que Deus constitui sua essência, produz, por sua própria força, ideias. A **ideia adequada** exprime, assim, uma potência de pensar idêntica em nós e em Deus; ela exprime também uma maneira de pensar (ou um modo de produção de ideias) que é igualmente idêntico nela e em Deus”* (Bove, 1996 p.127-128, tradução nossa, grifo nosso).

* “[...] l’Ame, en tant que Dieu constitue son essence, produit, selon sa propre force, des idées. L’idée adéquate exprime ainsi une puissance de penser identique en nous e en Dieu; elle exprime aussi une manière de penser (un mode de production des idées) qui est également identique en elle e ten Dieu”.

¹⁴⁹ “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante”. “*Explicação*. Digo *conceito* e não *percepção*, porque a palavra *percepção* parece indicar que a mente é passiva relativamente ao objeto, enquanto *conceito* parece exprimir uma ação da mente” (Ética II, definição 3, grifos do autor).

¹⁵⁰ “Concevoir une chose, c’est en avoir une idée adéquate; l’imaginer, c’est en avoir une idée inadéquate”.

Assim, um princípio comum para todos os corpos é primeiramente proposto sob um ponto de vista mais geral: todos os corpos teriam em comum a extensão com suas propriedades intrínsecas - o movimento ou o repouso e suas velocidades, acelerações e reduções¹⁵¹ -, na medida em que todos os corpos, basicamente, formam uma “comunidade de composição” em suas relações no plano da Natureza. A Natureza, ou Deus (*Deus sive Natura*), é concebida como plano único de relações, onde todos os corpos seriam modulações (modos) do atributo extensão.

As *noções comuns* mais gerais seriam ideias concebidas do que está presente em todos os corpos. Em um segundo momento, uma *noção comum* afirmaria uma propriedade compartilhada por vários corpos, e, finalmente, uma *noção comum* seria a ideia de uma propriedade compartilhada por apenas dois corpos compreendendo, nestes dois últimos casos, as ideias “menos universais” (Deleuze, 1968 p.258).

No entanto, supor um traço de afinidade entre vários corpos, ou ao menos entre dois, não seria a mesma coisa que colocá-los sob uma classificação de espécie, agrupando-os em uma sigla abstrata. Nesta doutrina, a forma ou as funções dos corpos não seriam justificativas para agrupá-los sob um conceito genérico, enquanto se puder pensar um conceito como sendo uma abstração racional para uma dada categoria de eventos, ou de objetos, cujas variações seriam subsumidas à ideia geral que o conceito simboliza. O estatuto das *noções comuns* encontra-se nas relações “encarnadas nos seres vivos, entre os termos variáveis e concretos entre os quais se estabelecem” (Deleuze, 1981 p.101).

As *noções comuns* são definidas por Spinoza como ideias adequadas – claras e distintas -, ou seja, aquelas que são geradas na mente pelo exercício de sua potência, não sendo mais determinadas pela experiência da afecção. Segue-se na *Ética*:

Segue-se disso que existem certas ideias ou **noções comuns** a todos os homens. Com efeito, todos os corpos estão em concordância quanto a certos

¹⁵¹ “Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso”. (Ética II, 13, axioma 1).

“Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente”. (ibid., axioma 2).

“Todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos”. (ibid., lema 2).

“Com efeito, todos os corpos estão em concordância por envolverem o conceito de um só e mesmo atributo e, além disso, por poderem mover-se ora lentamente, ora rapidamente e, de maneira mais geral, por poderem ora se mover, ora estar em repouso” (ibid., demonstração do lema 2).

elementos, os quais devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distintamente (Ética II, 38, corolário, grifo nosso).

Outrossim, as *noções comuns* não seriam somente ideias de traços de afinidade entre os corpos; isso as deixaria muito próximas de serem, simplesmente, ideias das afecções ou dos efeitos que os corpos produziram uns sobre os outros. Mas, a partir destes efeitos, elas podem ser inferidas, pois, acima de tudo, as noções comuns são ideias que exprimem as relações de composição ou de decomposição que os corpos são capazes de desenvolverem entre si (Deleuze, 1968 p.258-269).

Ao retomarmos o exemplo da maçã, podemos conceber o seguinte: em se comendo uma maçã, por se estar com fome, qual (is) ideia(s) se pode ter?

- Primeiramente uma(s) ideia(s) formada(s) a partir do contato da maçã com os olhos, com as mãos e com a boca, indicando o(s) efeito(s) que a maçã, como corpo, exerceria sobre estas partes - ideia(s) da(s) afecção(ções). Este contato é possibilitado pela relação de sensibilidade que se estabelece entre as partes afetadas do corpo de quem come a maçã, e envolveria a natureza de ambos os corpos.
- Em segundo lugar, um afeto, presumivelmente de alegria, de saciedade pela ingestão da maçã, seria experimentado como variação do aumento da potência de existir, e diretamente associado à ideia do corpo-maçã. O afeto, neste caso, sendo uma *paixão*, estando associado à afecção produzida pelo contato com outro corpo extrínseco ao seu, a maçã: “O afeto, que se diz *pathema* [paixão] do ânimo, é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, de seu corpo ou de uma parte dele” (Ética III, definição geral dos afetos).
- E, finalmente, uma ideia-noção seria inferida a partir da relação de composição que se estabeleceu entre a maçã e o corpo de quem a comeu. Ao se experimentar a saciedade produzida pela ingestão da maçã, formar-se-ia uma noção que afirmaria que entre o seu corpo e o da maçã existiria, ao menos, um elemento comum que conviria com uma de suas sub-relações ou com sua relação característica, expandindo seu *conatus*. Mesmo que não se possa, de imediato, nomear o elemento comum, isso não impede que ele seja afirmado. Segue-se daí um trabalho em teorizá-lo, nomeando-o, definindo suas propriedades e até mesmo sua composição. Assim, se alcançaria compreender

que a **causa**¹⁵² da sua saciedade (afeto que sinaliza a variação da sua potência de existir) seria devida às relações que se estabeleceram entre seu corpo e a maçã, e não pelas afecções.

Ao se formular uma noção comum, afirmando-se a conveniência ou a inconveniência do encontro com este ou com aquele corpo, ficam compreendidas as **causas** da variação da potência de existir, produzida pelas relações que se estabelecem entre os corpos. A partir do contato com a maçã, um conhecimento de primeiro gênero se expressa através das ideias das afecções; na sequência uma noção comum é formulada, como conhecimento das relações, das causas, ou conhecimento de segundo gênero. Esta compreensão não estaria mais limitada aos efeitos imediatos do contato entre os corpos, mas refere-se às composições ou decomposições que o “relacionar-se” produz. Assim, ao conhecimento proveniente das afecções é acrescido o conhecimento que as noções produzem, expandindo sua compreensão da realidade.

De tudo o que foi anteriormente dito conclui-se claramente que percebemos muitas coisas e formamos noções universais: 1. A partir de coisas singulares, que os sentidos representam mutiladas, confusamente, e sem a ordem própria do intelecto. Por isso, passei a chamar essas percepções de conhecimento originado da experiência errática. 2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas. Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. 3. **Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas. A este modo me referirei como razão e conhecimento do segundo gênero.** Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas (Ética II, 40, escólio 2).

¹⁵² “[...] a noção é elevada à compreensão da causa, a saber, se a mistura tem tal ou qual efeito, é em virtude da natureza da relação dos dois corpos considerados e da maneira que a relação de um dos corpos se compõe com a relação do outro corpo”* (Deleuze, 1978 p.13, tradução nossa).

*“[...] **la notion s’est élevée à la compréhension de la cause**, à savoir, si le mélange a tel ou tel effet, c’est en vertu de la nature du rapport des deux corps considérés et de la manière dont le rapport de l’un des corps se compose avec le rapport de l’autre corps”.

No entanto, compreendemos que não haveria uma relação escalar entre os *gêneros do conhecimento*. O autor da *Ética* em nenhum momento afirma haver a superioridade de um gênero sobre o outro, mas que haveria graus de potência que os distinguiriam, tornando, assim, um conhecimento mais potente que o outro, em virtude de sua menor ou maior abrangência. De fato, a palavra gênero possui usualmente um caráter discriminativo, como quando se pensa na variação sexual entre o masculino e o feminino (gêneros de uma mesma espécie). Consideramos que sua discriminação em categorias não remete a uma relação hierárquica entre eles, mas apenas heurística. A diferença entre os gêneros não implica um conhecimento melhor da realidade, mais acurado, e sim maior, mais amplo. O ganho que cada conhecimento acrescenta não é de nível, mas se traduz em termos de grau de abertura, em ganho de amplitude, trazendo uma maior apreensão da realidade, e não uma apreensão mais precisa dela. Não alcançar a *essência* das coisas, como o conhecimento do *terceiro gênero* proporcionaria, não importaria em conhecê-las erroneamente, mas em conhecê-las parcialmente. Uma vez que o plano da Natureza é multidimensional, composto por infinitos atributos que se expressam através de infinitos modos, não podemos supor que a sua apreensão se opere através de um conhecimento traduzível como ganhos em uma escala ascendente, mas que seja compreendido como grau de expansão propagável em todas as dimensões do plano. Os gêneros do conhecimento nada mais seriam do que vias diferenciadas de apreensão da realidade, onde cada gênero sintetiza uma parcela específica do conhecimento que envolve a experiência da totalidade manifesta que, em última instância, Spinoza chama de Deus.

3.2.4 - Conhecer-*si* é constituir-*si* pelo primado da relação

Efetivamente, os três processos que delineamos – afecção, afeto e noção comum – ao se desvelarem na relação entre os corpos nos levam a apontar duas proposições defendidas pela filosofia de Spinoza. A primeira delas seria a de que há um desconhecido do corpo que emerge e que frustra as tentativas de enquadrá-lo (o corpo) nos limites descritivos de sua forma ou de suas funções. Malgrado os ensaios das Ciências, que têm no “corpo” seu objeto de estudo, de lhe atribuírem padrões de referência, sua potência permanece indeterminada e surpreende a todo o momento. A segunda proposição seria a de que o corpo é um instrumento de conhecimento da realidade tão legítimo quanto a alma o era em toda a Idade Clássica. De fato, nos parece que para Spinoza haveria a antecedência do conhecimento mediado pelo corpo àquele que seria possibilitado pelo intelecto, pois a mente tem como seu objeto o corpo, como remarcado na parte II da *Ética*. Embora o filósofo proponha haver duas outras vias para o conhecimento, seria através das afecções de seu objeto que a mente conheceria os outros corpos e a si mesma (*Ética* II, 12, 23). Além disso, toda e qualquer relação que o corpo mantiver com corpos externos será percebida pela mente¹⁵³, derivando daí uma sequência de ideias que teriam nas afecções a marca de sua proveniência.

Da enunciação dessas duas proposições se depreende uma terceira que seria a de que o conhecimento de *si* é possibilitado pela relação com o que é extrínseco a *si*, pois o encontro carrega a potência de fazer emergir algo ainda desconhecido dos corpos. O que se logra conhecer de *si*, dessa forma, é devido ao contato com outros corpos, pois que esse contato implica em afecções, afetos, e perceptos recíprocos, sendo que a constituição múltipla de cada corpo assegura a indeterminação do que deles pode advir a cada novo encontro que realizem. Pelas afecções se conhece o efeito, a impressão que os corpos produzem uns sobre os outros. Por meio deste contato, a potência de existir pode variar como expansão ou contração e, por fim, a dedução sobre a conveniência ou inconveniência do encontro se torna possível através da formulação de uma *noção comum*.

¹⁵³ “A ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior.”
“*Corolário* 1. Disso se segue, em primeiro lugar, que a mente humana percebe, juntamente com a natureza de seu corpo, a natureza de muitos outros corpos” (*Ética* II, 16).

Spinoza define o ser humano, em última instância, como um grau de potência. Fundamentalmente ele seria formado por uma infinidade de partes¹⁵⁴ que convergem em um arranjo relacional singular, que se expressa por um poder de afetar e de ser afetado, e pelas relações que estabelece com outros corpos. Deleuze (1978 p.75) caracteriza, desta forma, uma *individualidade*, concebendo-a em três dimensões. Uma primeira dimensão seria a da sua composição heterogênea, formada por conjuntos de partes extensas. Destas partes, também chamadas de indivíduos por Spinoza, “alguns são fluidos, outros moles, e outros, enfim, duros” (Ética II, 13, postulado 2), e possuem como propriedades fundamentais o movimento e o repouso, as acelerações e as reduções de velocidades. O que define a segunda dimensão da individualidade é que estes conjuntos de partes extensas se organizam segundo uma **relação cinemática** característica que conserva uma proporção definida, e a ruptura dessa proporcionalidade implicaria na dissolução do indivíduo (Ética II, 13 lemas 4, 5, 6 e 7 e definições). Concebemos que esta relação cinética proporcional caracteriza um **ritmo** constituído pelas frequências com que as partículas se movem, ou mesmo vibram¹⁵⁵, sendo esta **ritmicidade** o fator que promove a sintonia e a coesão do conjunto¹⁵⁶. A terceira dimensão de uma individualidade, seria a das relações mantidas entre seus conjuntos de

¹⁵⁴ “Após ter enunciado as leis que regem os corpos mais simples, Spinoza passa, num segundo tempo, para os compostos, dentre os quais ele situará o corpo humano, e examina a formação de indivíduos. O indivíduo é um ser físico constituído por uma união de corpos reunidos para formar apenas um. Ele designa qualquer corpo composto cujas partes estejam ligadas entre elas. Assim, os corpos mais simples não são indivíduos, ainda que entrem na sua constituição. O corpo humano, ao contrário, é um indivíduo em virtude de sua natureza complexa. Para Spinoza, a individualidade não repousa sobre a presença de uma alma que dá forma e unidade à matéria, mas implica em uma união de corpos segundo uma lei de composição. Os corpos compostos são indivíduos distintos dos outros em virtude de sua unidade” (Peixoto Jr, 2009).

¹⁵⁵ O conceito de ressonância musical nos auxilia a compreender esta ideia. De forma simplificada, sua concepção pode ser entendida quando ao tanger-se a corda de um violão, por exemplo, em um determinado acorde, produz-se a vibração (ressonância) na corda adjacente pela propagação da vibração sonora. Pode-se afirmar, neste sentido, que ambas as cordas possuem uma característica comum que as faz ressoar em uníssono em determinado acorde. Esta propriedade comum pode ser estendida a todos os conjuntos que compõem uma individualidade, tendo como efeito uma vibração rítmica comum para todo o conjunto.

¹⁵⁶ “Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma **proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos**” (Ética II,13, axioma 2, definição, grifo nosso).

partículas extensas com outros corpos, e que exprimem nada mais que um grau de potência, ou seja, um determinado poder de afetar e de ser afetado.

Entendemos que um regime de ritmos se insinua na teoria dos corpos segundo Spinoza. Ritmos que, basicamente, determinam e constituem uma individualidade, os modos de relação que ela desenvolve, e os afetos que mobiliza. É através da permanência deste regime, compreendido como uma relação cinética de proporção definida entre múltiplas partículas (corpos simples) que, a despeito de seu corpo variar na forma ao longo do tempo, torna-se possível afirmar que este indivíduo, atualmente um ancião de 80 anos de idade, um dia foi um bebê¹⁵⁷.

Resumidamente, uma individualidade é caracterizada como grau de potência, definida pela variedade de relações que realiza, e pela sua capacidade de afetar e de ser afetada. Este conceito se opõe a qualquer tipo de formação que seja estática, que encerre em si um modo determinado de funcionamento. As relações que constituem uma individualidade são sempre mutáveis, devido à complexidade de sua constituição. A cada encontro uma nova expressão da sua potência pode emergir, trazendo à tona modos ainda desconhecidos de se estar no mundo.

Embora esteja acentuado na primeira dimensão da individualidade que ela é formada por uma infinidade de partes extensas agrupadas em conjuntos, não se pode entender que seria pelas funções físico-químicas destas partículas que sua unidade se afirmaria, pois ela seria determinada não pela sua qualidade extensa, mas pelo seu regime de afetos. Recordamos que um corpo comporta duas definições, uma *cinética* e outra *dinâmica*, que o caracterizam pelos afetos que ele pode mobilizar, descrevendo-o, desta maneira, por sua potência de afetar e de ser afetado e não pela sua forma ou função. Outrossim, sob o ponto de vista das noções comuns - que têm como princípio geral que todos os corpos compartilham ao menos uma característica comum, a qual seria a extensão – fica estipulado que todos os corpos possuem em comum mais ou menos a mesma composição material, pois, afinal, é o mesmo atributo

¹⁵⁷ Ética II, 13 lema 5. Acrescentamos o comentário de Jaquet (2004 p.180): “O lema V explica assim que um indivíduo possa crescer, passar da infância à idade adulta e permanecer portanto o mesmo malgrado as mudanças radicais. **Isso que constitui a individualidade; isto é uma estrutura idêntica de movimento e de repouso**”* (tradução nossa, grifo nosso).

*“Le lemme V explique ainsi qu’un individu puisse grandir, passer de l’enfance à l’âge adulte et rester pourtant le même malgré des changements radicaux. Ce qui constitue l’individualité; c’est une structure identique de mouvement et de repos”.

que os constitui. Assim, é possível se assumir que toda individualidade é composta por elementos comuns, diferenciando-se umas das outras não pela sua constituição extensa, mas pelas relações que seus componentes mantêm entre si, pelos afetos que daí decorrem e por sua organização rítmica singular.

Conhecer a *si*, portanto, implica em conhecer o que de *si* emerge na relação com o que é extrínseco a *si*. Uma classe de conhecimento que advém do contato com outros corpos, devido a sua composição complexa e à capacidade que possuem de afetarem-se reciprocamente. Cada encontro promove novas afecções que, por sua vez, provocam novas organizações nas relações entre as partes constitutivas de cada corpo envolvido no encontro. Este seria um tipo de conhecimento que surgiria em virtude do que há de comum entre os corpos, e a(s) propriedade(s) comum(s) a ambos é (são) deduzida(s) pelo intelecto através de uma ideia-noção comum. Ideia que exprime uma característica comum de, pelo menos, dois corpos, ou, por definição, um aspecto que não é de nenhum dos corpos em particular, mas do coletivo que formam. Como o impulso vital que anima todas as células de um corpo e ao mesmo tempo o corpo em seu todo, não sendo propriedade exclusiva de uma única célula, tampouco sendo efeito da organização do conjunto, mas se revelando como vitalidade que é comum ao todo e às suas partes.

Mas não pensamos que o que emerge no encontro de corpos seria da ordem de uma interioridade, algum conteúdo previamente introjetado que estivesse latente à espera de ser despertado. Não é disso que se trata, não falamos de um oculto a ser descoberto, mas, sim, de uma potência a se expressar. Afecção e afeto emergem como novas experiências. Devido à complexidade constitucional de cada corpo, torna-se impossível estabelecer, previamente, que afecções que podem surgir a cada novo encontro, que tipo de afetos decorrerão, quais as relações que irão se desenvolver entre as inúmeras partes que constituem os corpos, e, em última instância, se estas relações expandirão ou contrairão seus respectivos *conatus*. Cada encontro carrega a marca da imprevisibilidade; sua riqueza e potência se caracterizam pela dimensão do inesperado que dele pode advir. Este saber é concreto e encontra seu fundamento em uma experiência corpórea. Não é abstrato, como uma operação lógico-matemática. Ele se traduz como um saber-fazer. Há indissociabilidade irreduzível entre sua concepção e sua realização. “Tentar experimentar a capacidade, e ao mesmo tempo construí-la, ao mesmo

tempo em que se experimenta, isto é muito concreto. Ora não se tem um saber prévio¹⁵⁸” (Deleuze, 1978 p.55, tradução nossa). Quando se aprende a caminhar ou a fazer qualquer outra atividade corporal, como a dança, por exemplo, este aprendizado se torna inseparável da execução dos movimentos. Há, ainda, a subsequente apreensão das composições das complexas relações do corpo que anda e dos movimentos de quem dança. Tudo isso fazendo parte do binômio saber-fazer, ou, dito de outra forma, **o conhecimento de si implica, imediatamente, na constituição de si** através de uma reorganização das relações que suas diversas partes constitutivas estabelecem entre si mesmas e com o que é extrínseco a *si*: um conhecimento comum de corpos e das relações que eles mantêm.

Seria na experimentação da sua potência que uma individualidade se constituiria. Em decorrência disso, podemos afirmar que há igualdade entre o que nos tornamos e o que conhecemos de nós mesmos. O que de *si* se conhece, nessa emergência, é o que constitui sua singularidade. A constituição e o conhecimento de *si* formam um binômio de termos inseparáveis. Contudo, não há uma forma pré-definida a emergir no encontro. Na definição de individualidade, pensada a partir de Spinoza, não haveria possibilidades dadas a se manifestar; afinal, há um desconhecido do corpo por vir. Tampouco o que emerge pelo encontro perdura em caráter definitivo. A individualidade é processualidade que se re-faz a cada encontro. Repetindo o “*cogito*” *deleuziano*: "sinto que me torno outro, logo eu era, logo era eu!" (Deleuze *apud* Zourabichvili, 2004 p.45).

Assim a filosofia de Spinoza sai do plano puramente especulativo que, em geral, os sistemas de pensamento ocupam, para projetar-se como um exercício ético, se tornando um modo de gerir a vida baseado na compreensão das relações que se produzem pelos encontros de corpos (causalidade da transição da potência de existir). Aclarando os afetos que de tais relações derivam e a sua influência na variação do *conatus*. Sua filosofia se torna um exercício de vida, uma Ética da vida.

¹⁵⁸ “Essayer d’expérimenter la capacité, et en même temps la construire, en même temps qu’on l’expérimente, c’est très concret. Or on n’a pas de savoir préalable”.

4 - Os signos na clínica: a dupla expressão de uma experiência

“Estranha prevenção essa que valoriza cegamente a profundidade à custa da superfície e que faz com que superficial signifique não de vasta dimensão, mas, sim, de pouca profundidade, enquanto profundo significa, pelo contrário, de grande profundidade e não de fraca superfície. E, no entanto, um sentimento como o amor mede-se bem melhor – caso possa ser medido – pela importância da sua superfície do que pelo seu grau de profundidade” (Tournier, 1972 p.60).

Uma das maiores contribuições que a filosofia de Spinoza tem a oferecer para a clínica psi, segundo nossa perspectiva, está em sua hipótese diferenciada sobre as relações mente-corpo. Com ela, a ruptura com o ponto de vista moderno que supunha a substância mental determinando o corpo ao movimento, e à sua diversidade de expressões, pode ser cogitada, excluindo toda a possibilidade de se pensar uma psicossomática (Bove, 2010 p. 29). Nessa doutrina, o corpo é remanejado da condição de substância subordinada ao pensamento e disposto em relação de igualdade (*aequalita es*). O corpo deixa de ser, meramente, a superfície da conversão sintomática para se tornar sede de uma ordem de causalidades independente da influência mental. Com isso, outra lógica para se abordar as relações mente-corpo pode ser introduzida no pensamento clínico. O corpo ganha autonomia sobre os processos que nele se operam, escapando da determinação psíquica que se supunha incidir sobre ele.

Nessa filosofia, o corpo não é pensado como a “morada” da alma e o veículo do engano sensorial, mas é proposto como um meio legítimo de conhecimento, cuja potência ganha visibilidade na forma por ele expressa. O corpo não é encarado, apenas, como um receptáculo orgânico animado por funções fisiológicas. Ele não é concebido como sendo determinado por reações físico-químicas estabelecidas em seus sistemas vitais, mas é movido pela força das afecções e dos afetos. Ele não é reduzido a um arranjo de tecidos e de órgãos com propriedades específicas, mas se revela como uma organização heterogênea de partes extensas agrupadas em conjuntos sob um regime rítmico comum e com potência desconhecida. Além disso, o modelo dinâmico que Spinoza propõe para o corpo vem romper com concepções que o enfocavam como unidade estática, formal e psíquica, uma vez que as noções de movimento, de transformação e de constituição são intrínsecas à sua teoria do *corpo*. Acrescenta-se que sua noção de afeto - entendido como experiência na transição da

potência de existir entre estados intensivamente diferenciados – consolida a ideia de “ser sempre sendo” pela qual uma individualidade é concebida.

Mas é preciso que possamos realizar as proposições *spinozistas* na clínica. De fato, ao convocarmos o auxílio da Filosofia, não pensamos que sua intercessão seja apenas através de conceitos que tangenciem o *plano da clínica*, mas que se incorporem na sua experimentação. Não compreendemos o plano conceitual se sobrepondo ao plano experimental, como um sobre-plano distinto. Se assim o fosse, cairíamos em uma concepção paralelística, um plano de conceitos – pensamento – e um plano de experimentação – extensão -, que se relacionariam por determinação do primeiro sobre o segundo. Concebemos na clínica transdisciplinar, assim como Spinoza concebe na filosofia, um plano comum onde ambos os atributos – os únicos que conhecemos – expressam-se simultaneamente. Nesse plano não haveria dualidades em oposição, mas diferenciação por modulação da expressividade da substância; tampouco haveria relações hierárquicas entre os atributos, pois a mente não é superior ao corpo e nem o corpo é superior à mente: há coextensividade em suas expressões. Mente e corpo formam uma unidade ontológica expressa no corpo humano; e os atributos da substância única constituem uma unidade no plano da Natureza (Bove, 2010 p. 29).

O texto da *Ética* sugere muito mais do que uma compreensão sistemática de Deus, da Natureza, do ser humano e das relações que eles mantêm entre si. O que Spinoza propõe não se limita à esfera do pensamento, pois sua filosofia tão bem se expressa na mente quanto no corpo. O empreendimento ético se define por uma atitude, balizada por **parâmetros afetivos** que oscilam entre a alegria e a tristeza. Esta atitude pode ser frente a uma experiência específica ou pode se constituir como um modo de estar perante a vida.

No entanto, falar em atitude não implica no estabelecimento, *a priori*, de valores que venham a determinar uma conduta específica. Se assim o fosse estaríamos subvertendo o caráter fundamental da ética, que a define em oposição à lei moral, criando um estatuto prévio que pautaria o procedimento individual. É assunção básica do livro de Spinoza que “tendemos para as coisas não porque elas são boas em si, mas porque elas são boas para si¹⁵⁹”. Com isso esclarece-se que a ação individual é motivada melhor pelas relações de conveniência que se estabelece com as coisas do que por qualquer imperativo extrínseco a tais relações, pois é o

¹⁵⁹ “Torna-se assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (Ética III, 9, escólio).

afeto, como expressão legítima do *conatus*, que determina a intenção e o desenvolvimento da ação (Bove, 1996 p.69).

Todavia, compreendemos que este *ethos* equivale a um “estado de atenção”, uma “expectativa sem espera” (ibid., p.135) em relação à variação da potência de vida que oscila, expandindo-se ou contraindo-se, em virtude das relações que se estabeleça pela casuística dos encontros. Insistimos, contudo, que os vetores que balizam esta atitude são de ordem afetiva¹⁶⁰, e a Razão¹⁶¹ serve para, através do exercício da sua potência (potência de pensar, pois a mente é coisa pensante) primeiramente, esclarecer a dimensão e a intensidade das composições e decomposições advindas dos encontros para, em seguida, estabelecer suas causas, através das noções. A razão analítica¹⁶², nesse caso, não orientaria determinantemente a experimentação, através de um juízo primário a ela, mas a julgaria em função dos seus efeitos sobre a potência de vida. O primado, nesse contexto, é de ordem afecto-afetiva e não de ordem racional.

Com efeito, demonstramos anteriormente que não desejamos uma coisa por *judgá-la* boa, mas, ao contrário, dizemos que é boa porque a desejamos. E, conseqüentemente, dizemos que é má a coisa que abominamos. Por isso, cada um **julga ou avalia, de acordo com o seu afeto**, o que é bom ou mau, o que é melhor ou pior e, finalmente, o que é ótimo ou péssimo (Ética III, 39, escólio, grifo nosso).

Uma “escolha” baseada em critérios racionais caracterizaria melhor o exercício de uma possibilidade do que a expressão de uma potência e, nossa proposta clínica, amparada na filosofia de Spinoza, tem como objetivo favorecer a liberação da potência expressiva, valorizando a experiência afetiva. O empreendimento ético se torna um instrumento para a

¹⁶⁰ “Deve-se observar, entretanto, que ao ordenar nossos pensamentos e imaginações, devemos levar sempre em consideração aquilo que cada coisa tem de bom, para que sejamos, assim, sempre determinados a agir segundo o afeto da alegria” (Ética V, 10, escólio).

¹⁶¹ Optamos por grafar Razão com maiúscula porque nesse caso ela é entendida como sinônima de *conatus* que, como estratégia existencial, encadeia as afecções do corpo segundo uma ordem própria que aumenta ou estimula sua potência de vida.

¹⁶² A razão que estamos tratando aqui pode ser compreendida como pensamento racional, propriedade do sujeito pensante. Bove (1996) também faz uso das duas maneiras de grafar o termo para estabelecer a distinção da Razão, como descrita acima.

produção da vida, ou de um modo específico de vida baseado numa verdadeira *estratégia do conatus*, e que propicia ao homem assenhorear-se da compreensão das causas das relações que compõem, ou que decompõem, sua potência de existir. Como Bove reforça: “Tanto a Alegria quanto a Tristeza são, portanto, os primeiros dados estratégicos que orientam o dinamismo do *conatus*”¹⁶³ (Bove, 1996 p.34, tradução nossa).

Os conceitos apresentados em forma de proposições não são, unicamente, abstrações racionais, mas supõem uma experiência concreta provendo sustento à sua formulação intelectual. Os atributos do pensamento e da extensão absorvidos na unidade ontológica mente-corpo se revelam, portanto, como duas qualidades inseparáveis de uma mesma substância, compondo uma experiência unitária de saber-fazer. O que confere a esta filosofia a propriedade de ser mais que um sistema especulativo sobre a realidade, ou um ponto de vista “subjetivo” sobre a “objetividade” material do mundo. Sua concepção da Natureza, através da expressão simultânea de infinitos atributos, lhe confere o estatuto de ser a compreensão da experiência e a própria experiência, ao mesmo tempo¹⁶⁴.

Ao tomarmos os elementos *spinozistas* – afecção e afeto – temos em vista a sua referência em nuances expressas na experimentação clínica. O plano da clínica, neste sentido, propicia um território favorável para que as subjetividades se manifestem em toda sua diversidade e, atravessados pelo pensamento de Spinoza, visibilizamos nestas manifestações os princípios propostos por sua filosofia. Vemo-los incorporando-se em ambos os protagonistas da relação, tecendo uma experiência comum na duração deste encontro. Não é o caso de buscarmos objetos previamente delimitados por uma hipótese racional, na concretude

¹⁶³ “La Joie comme la Tristesse sont donc les premières donnés stratégiques qui orientent le dynamisme du *conatus*”.

¹⁶⁴ “Deus não se exprime nos atributos como essência formal, sem ser expresso em uma ideia como essência objetiva. É por isso que, desde a definição de atributo, Spinoza se referia a um entendimento capaz de perceber. Não que o atributo seja ‘atribuído’ para o entendimento: a palavra ‘perceber’ indica suficientemente que o entendimento não apreende nada que não esteja na natureza. Mas os atributos não exprimem a essência da substância, sem se relacionar, necessariamente, a um entendimento que os compreenda objetivamente, o que quer dizer que se percebe o que eles exprimem”* (Deleuze, 1968, p.89, tradução nossa).

*“Dieu ne s’exprime pas dans les attributs comme essence formelle, sans être exprimée dans une idée comme essence objective. C’est pourquoi, dès la définition de l’attribut, Spinoza se réfère à un entendement capable de percevoir. Non pas que l’attribut soit ‘attribué’ par l’entendement: le mot ‘percevoir’ indique suffisamment que l’entendement ne saisit rien qui ne soit dans la nature. Mais les attributs n’expriment pas l’essence de la substance sans se rapporter nécessairement à un entendement qui les comprend objectivement, c’est-à-dire qui perçoit ce qu’ils expriment”.

real. Recordamos que este ponto já foi discutido nesta tese. Afecção e afeto não são formulações objetivas verificáveis experimentalmente, mas são *signos expressivos*, não remetem nem a objetos nem a conceitos, mas formam uma categoria particular de signos que expressa intensidades, objetivações passageiras, notações de estados transitórios, momentos capturados de um devir em permanente modulação. Como na película de um filme, cujos negativos expressam apenas um fragmento da totalidade que o filme representa, com a diferença de que no devir não há um *script* definido antecipadamente, pois ele seria um filme produzido na hora.

Os signos não têm objetos como referente direto. São estados de corpos (afecções) e variações de potência (afetos) que remetem uns aos outros. Os signos remetem aos signos. Têm como referente mesclas confusas de corpos e variações obscuras de potência, seguindo uma ordem que é a do acaso ou do encontro fortuito entre os corpos (Deleuze, 1993 p.158).

Assim, os signos da filosofia de Spinoza remetem a estados de corpos e a intensidades afetivas. Eles exprimem uma experiência de si que atravessa o plano da relação dos corpos, e tais expressões, da potência de existir, são indetermináveis previamente ao momento de sua manifestação. O *plano da clínica*, entremeado com este pensamento, é concebido em uma dimensão múltipla onde as subjetividades expressam-se na riqueza de suas potências. Ele pode ser considerado como um plano composto de platôs, aos moldes da noção *sterniana* dos sentidos de si¹⁶⁵, onde não haveria dominâncias ou hierarquias entre os platôs que nele se encontram. Ele se promove como “zona de experimentação” onde há atravessamentos, composições, interseções, e outras articulações imanentes à potência criativa do plano. A clínica transdisciplinar, sob esta concepção, é promotora de passagens para processos de subjetivação.

¹⁶⁵ Estaremos trabalhando com a concepção de Daniel Stern no capítulo *O Vínculo*.

4.1 - Clínica e sensibilidade

Já que nos apropriamos dos elementos da filosofia de Spinoza, precisamos definir de que maneira eles se manifestam na clínica. Qual experiência eles medeiam? Que tipo de traço eles deixam? O que eles informam?

Assim como Khan descreveu dois *estilos* de trabalhar com seus pacientes, compreendemos, também, que há dois momentos distintos em nosso trabalho clínico. Um momento delineado pela disposição em proporcionar ao paciente um ambiente de acolhimento tal, que possa dar passagem a um tipo de experiência que se expressa como intensidade afecto-afetiva (que “toca” o corpo). Ele não seria definido por um trabalho intelectual ativo traduzido como concentração, pois distorceria a ideia que estamos trazendo. Neste estado nossa atenção não é atraída, unicamente, pelos conteúdos verbais que o paciente apresenta, mas ela é sensibilizada pela expressividade do paciente e pela nossa própria. O trabalho é intensamente mediado por outras perspectivas de organização da experiência¹⁶⁶. Procuramos manter a “permeabilidade” para experimentações afecto-afetivas que possam emergir nesta hora e que capturem nossa atenção. A nosso ver, é neste momento que o trabalho clínico se encontra mais fortemente atravessado pelos *signos* que incorporamos da filosofia de Spinoza. Queremos pensar tais signos como Guattari faz ao tomar determinados *atos clínicos*, comumente enfocados como objetos de interpretação, cartografando seus movimentos e acompanhando suas direções:

Os lapsos, os atos falhos, os sintomas são como pássaros que batem com o bico na janela. **Não se trata de interpretá-los.** Trata-se antes de detectar sua trajetória para ver se podem servir de indicadores de novos universos de referência suscetíveis de adquirirem uma consistência suficiente para revirar uma situação (Guattari *apud* Deleuze, 1993 p.75, grifo nosso).

Os signos, na leitura *deleuziana*, são as afecções e os afetos. Eles não remetem a objetos e expressam “estados de corpos (afecções) e variações de potência (afetos)” (Deleuze,

¹⁶⁶ Estamos nos referindo às experiências moduladas pelos *sensos de si* (Stern, 1985).

1993 p.158). Eles vêm a ser, portanto, experiências sensíveis e, como tais, requerem uma atitude adequada do terapeuta para sua apreensão. Chamamos-lhes de *signos expressivos* (afecções) e *intensivos* (afetos), pois denotam estados de *si* marcados por modulações da sensibilidade acompanhadas por ideias que lhes correspondem. Eles possuem a qualidade de impressionar o terapeuta, convocando-o a compartilhar a experiência que está tomando corpo na situação clínica. Convocar, aqui empregado, tem qualidade pleonástica, já que estes signos, uma vez percebidos, indicam que o terapeuta convocado já está, pois percepção e convocação, neste caso, são sinônimas, mesmo não havendo uma intervenção direta por parte do terapeuta no mesmo momento em que ele é convocado.

Deliberadamente utilizamos o verbo *tomar* para aludir a esta experiência, pois ela carrega a marca da imprevisibilidade, chega de súbito, se *apossa*, tanto em relação ao momento em que surge, quanto em relação à direção que o trabalho clínico segue a partir de sua emergência¹⁶⁷. Não há como antecipá-la ou programá-la, muito menos caberia ao terapeuta estabelecer uma regra para lidar com ela. Qualquer esforço neste sentido interromperia sua manifestação, inibindo sua espontaneidade. Restar-lhe-ia, apenas, estar atento – como o pescador desprezioso - para capturar as nuances mais sutis desta experiência e, em momento oportuno, esforçar-se por traduzi-la, quando possível, através de uma interpretação.

Bateson (1972) sugere que o desenvolvimento da linguagem dividiu-se em duas formas de expressão: a para-linguagem, acompanhada da cinestesia, e a linguagem verbal. Ambas as formas evoluíram cumprindo funções diferentes e tanto uma quanto a outra se mostram inadequadas para expressar conteúdos informativos impróprios ao seu domínio. Enquanto a linguagem verbal é apropriada para reduzir imagens a símbolos codificados que traduzem o mais precisamente possível uma ideia, “parece que o discurso da comunicação não verbal é precisamente ocupado com questões **relacionais** – amor, raiva, respeito, medo,

¹⁶⁷ Stern, desenvolvendo uma linha de pensamento clínico sobre a qual nos inspiramos, chama estes momentos de *momentos agora* e os define da seguinte maneira: “é um momento presente que aflora subitamente numa sessão como uma propriedade emergente do processo de seguir adiante. É um momento afetivamente carregado porque põe em questão a natureza do relacionamento paciente-terapeuta [...] O nível de ansiedade no paciente e no terapeuta aumenta. Eles são ambos puxados com força para o presente. O terapeuta sente que uma resposta técnica de rotina não vai ser suficiente, o que aumenta sua ansiedade. Uma crise que precisa de solução foi criada. A solução pode vir na forma de um momento de encontro ou de uma interpretação” (Stern, 2004 p.273). O *momento presente* é a unidade de processo da experiência subjetiva e o descreveremos adequadamente no capítulo *O Vínculo*.

dependência etc.¹⁶⁸” (Bateson, 1972 p.296, tradução nossa, grifo nosso). O autor de *Steps to an Ecology of Mind* aponta que numa declaração de amor as palavras seriam menos convincentes, e, portanto, dever-se-ia se dar menos ouvidos a elas do que a outros signos mediadores desta informação.

Quando o rapaz diz para a moça, “eu te amo”, ele está usando palavras para informar o que seria mais convincentemente informado pela sua entonação de voz e gesticulação; e a moça, se tiver algum juízo, prestará mais atenção para aqueles sinais que acompanham as palavras do que para as próprias palavras¹⁶⁹ (Bateson, 1972 p.296, tradução nossa).

Pensamos que se há signos heterogêneos sendo veiculados por linguagens distintas, a sua apreensão também é suposta de ocorrer através de meios diferenciados. Não se podem captar sinais de televisão através de uma antena de rádio FM. Cada aparelho funciona em uma frequência e com uma capacidade determinada para a transmissão e a recepção de sinais próprios. Quando muito, o rádio poderia captar apenas o som da transmissão dirigida para a tv, sofrendo, evidentemente, uma perda considerável do conteúdo da mensagem. Usamos esta metáfora para apontar que o terapeuta precisa estar imbuído de uma atitude adequada para que, neste momento, possa apreender a experiência que *toma* (seu) corpo. Se suas “antenas” não estiverem ajustadas às frequências apropriadas, a percepção dos signos virá a ser parcial, turva, ou mesmo nula. Como se pode acompanhar com Stern: “Este tipo de sensibilidade requer sensibilização às **formas de vitalidade** para desembaraçá-las do resto do fluxo verbal e das emoções evocadas¹⁷⁰” (Stern, 2010 p. 127, tradução nossa, grifo nosso). Stern (1985, 1995, 2004, 2010) sugere que o material afetivo (não verbal) seria a contra-parte necessária de toda experiência, embora comumente não lhe seja atribuído o mesmo status na clínica, ele

¹⁶⁸ “It seems that the discourse of nonverbal communication is precisely concerned with matters of relationship—love, hate, respect, fear, dependency, etc”.

¹⁶⁹ “When boy says to girl, ‘I love you’, he is using words to convey that which is more convincingly conveyed by his tone of voice and his movements; and the girl, if she has any sense, will pay more attention to those accompanying signs than to the words”.

¹⁷⁰ “This kind of sensitivity requires sensibilization to vitality forms to disembed them from the rest of the verbal flow and the emotions elicited”. A expressão *formas de vitalidade* é uma variante do conceito *afetos de vitalidade* e sua respectiva apresentação é feita no capítulo *O Vínculo*.

confere o sentimento de integração ao conjunto da experiência, criando uma perspectiva para organizar o enredo de uma vida, através da sua narrativa.

Estes signos (afeções e afetos) são “formas expressivas” e, como tais, exprimem efeitos passados ou atuais do encontro de corpos. Recordamos que as afeções vêm a ser a impressão causada por um corpo sobre outro. Nesse âmbito, a afeção seria uma experiência de mistura de corpos, de estados confusos (fundidos um com o outro), já que a natureza de ambos os corpos é comum. Deleuze os chama de “signos escalares, uma vez que expressam nosso estado em um momento do tempo” (Deleuze, 1993 p.156). Ao emergirem na experimentação clínica, no encontro atual de corpos, expressam um estado vivenciado pelo paciente que repercute em seu modo de subjetivar. Eles são signos *indicativos* (ibid., p.157), ou *expressivos*, como preferimos, pois indicam, além da própria natureza do corpo afetado, aquilo que foi retido do contato com outro corpo; qual das suas características que o afetou (a simpatia de uma pessoa, sua beleza, sua inteligência etc), em tal ou qual encontro. Muitas vezes estes signos passam despercebidos em uma sessão, devido, talvez, à atenção excessiva dispensada ao recurso verbal. Por isso, entendemos que o terapeuta deva estar investido com uma atitude adequada para a percepção destes estados. Assim como Winnicott sugeriu que a *mãe suficiente* precisa estar no estado de *preocupação materna primária* para afinar-se com o bebê, a fim de atender suas necessidades, e Stern (1985, 1995) indicou que para a mãe e o bebê estabelecerem uma via de comunicação ao ponto dela “sentir com” ele, apreender seus estados subjetivos através da *intersubjetividade*, ela deva estar em *sintonia afetiva*; entendemos que para a apreensão desta experiência é necessário que o terapeuta esteja sintonizado com seu paciente.

Outra classe de signos intensivos que toma parte na experimentação clínica são os afetos. Sua manifestação exprime uma variação da potência de existir para maior ou para menor. Desta forma, são denominados *signos vetoriais* (Deleuze, 1993 p.157), expressando a transição do estado de espírito ao longo da duração, no sentido de uma expansão ou de uma contração da sua força existencial. Encontram-se, fundamentalmente, balizados pela alegria e pela tristeza, expressando suas modulações.

São passagens, devires, ascensões e quedas, variações contínuas da potência que vão de um estado a outro: lhes chamamos de *afetos*, falando com propriedade, e não mais afeções. São signos de crescimento e de

decrécimo, signos *vetoriais* (do tipo alegria-tristeza), e não já escalares como as afecções, sensações ou percepções (ibid., p.157, grifo do autor).

Cabe acrescentar que há signos que apresentam uma característica ambígua, ou seja, que ao mesmo tempo aumentam e diminuem a potência de existir. Spinoza se refere a este estado de espírito como *flutuação de ânimo*¹⁷¹. Pode-se compreender a ambiguidade de um signo pela complexidade constitutiva de um corpo. A cada encontro seus conjuntos de partes extensas sofrem efeitos variados no contato com outros corpos, pois: “O corpo humano compõe-se de muitos indivíduos (de natureza diferente), cada um dos quais é também altamente composto” (Ética II, 13, postulado 1). A composição múltipla do corpo humano determina, assim, a diversidade das afecções e dos afetos que ele pode experimentar em um mesmo encontro com outro corpo composto, sendo possível, até mesmo, que os afetos suscitados sejam opostos.

¹⁷¹ “O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de **flutuação de ânimo** e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação; a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si, a não ser por uma questão de grau” (Ética III, 17, escólio, grifo nosso).

4.2 - Análise e interpretação: a retomada da autonomia da Razão

Empreendimento do sujeito ético

O segundo momento da experimentação clínica é marcado fortemente por outra classe de processos. Nele, o principal trabalho junto ao paciente seria o de, progressivamente, ir compreendendo **o quê** o afeta e **como** ele é afetado em seus agenciamentos. Quais encontros produzem alegria e quais produzem tristeza, predominantemente. Quais são as relações que expandem sua potência de existir e quais são aquelas que a contraem, quais as que a estimulam e quais as que a refreiam. Quais são as causas de sua alegria, da sua composição com outros corpos, e quais seriam as causas de sua tristeza e das relações de decomposição que ele mantém.

Este é um processo analítico que, sendo bem sucedido, coloca o paciente de posse da compreensão das causas do que expande ou do que contrai sua potência de vida. Através deste esclarecimento, ele se torna ciente dos “envenenamentos” causados pelos maus encontros, que deprimem ou que constroem sua força existencial, e, também, das relações que a estimulam ou a expandem. Não se trata, como pode ser erroneamente pensado, de buscar uma verdade sobre si, que supostamente estaria imersa nos meandros da sua alma¹⁷², mas de diligentemente, pela potência analítica do intelecto, esclarecer as conveniências e inconveniências deste ou daquele encontro, tendo como referência aquilo que é bom ou que é mau para si mesmo. Este exercício analítico implica na criação de uma ética existencial pautada sobre a variação da potência de vida, o que Bove (1996) vai chamar de constituição do *sujeito ético*.

¹⁷² “O *conatus* é, portanto, uma Memória fundamental que não se recorda entretanto de nada, se não dela mesma (ela não tem que propriamente falar de um objeto) pois que é ação por si, em si e para si; ela é o processo de causalidade por si, sem que esta ação que indica entretanto um ‘mínimo’ de ‘reflexividade’ não reintroduza, de nenhuma maneira, no *conatus* os mitos da interioridade ou de uma finalidade interna que Spinoza rejeita; porque ela em si é aqui também o fora absoluto de si, e o para si, a abertura a uma comunicação interna infinita com tudo o que não é si”* (Bove, 1996 p.135, tradução nossa).

*”Le *conatus* est donc une Mémoire fondamentale qui ne se souvient pourtant de rien, sinon d’elle-même (elle n’a pas à proprement parler d’objet) mais qui est action par soi, en soi et pour soi; elle est le processus même de la causalité par soi, sans que cette action qui indique pourtant un ‘minimum de ‘réflexivité’ ne réintroduise en aucune façon dans le *conatus* les mythes de l’intériorité ou d’une finalité interne que Spinoza rejette; car l’en soi est ici aussi le dehors absolu de soi, et le pour soi, l’ouverture à une communication interne infinie avec tout ce qui n’est pas soi”.

Nesta hora procuramos analisar os conteúdos que o paciente nos apresenta, não somente seu relato verbal, mas também toda a experiência com a expressividade afecto-afetiva que compartilhamos. É neste momento que o conceito *spinozista* de *noção comum* torna-se uma ferramenta a serviço do trabalho clínico. Recordamos que a Razão tem como atividade característica a geração de ideias. Entende-se que nem sempre ela opera através de um raciocínio lógico-dedutivo, ou lógico-indutivo, por isso se acrescenta a *insight* como meio pelo qual a compreensão dos processos subjetivos também é realizada. De qualquer maneira, através da inferência ou da intuição, a compreensão de tais processos pode ser aclarada pela ação do intelecto.

Para Deleuze, “a formação da noção comum marca o momento onde nós entramos na *posse formal* de nossa potência de agir¹⁷³” (Deleuze, 1968 p.259, tradução nossa), pois formular uma noção corresponderia à atividade da Razão compreendida como exercício da sua potência. A *noção comum* seria, por definição, uma *ideia adequada* que se formaria, pois não derivaria de uma ideia confusa que se teria a partir da mistura dos corpos (ideia da afecção), e expressaria o esforço da Razão em realizar a compreensão das propriedades compartilhadas pelos corpos, repercutindo na potência de vida, necessariamente, como afeto ativo, alegre.

Entrar na posse da sua potência de ação – potência de pensar do espírito e potência de agir do corpo - equivale a encontrar uma saída para o aprisionamento a que se está fadado a viver quando se leva uma vida sob o impulso das paixões (paixão como afeto passivo, determinado pelo encontro com um corpo extrínseco. As paixões podem ser alegres ou tristes, quando, no caso das primeiras, expandirem o *conatus*, ou, no caso das segundas, o deprimirem), determinado pelo acaso dos encontros, em regime afetivo de heteronomia (Bove, 1996). Exercendo a potência de seu intelecto se desperta do estado “sonambúlico” em que se vive. Nesse aspecto fica realçada a força política que este exercício clínico possui, pois sair do domínio das paixões, pela ação, corresponde a traçar uma *trajetória* através e para além das forças que constroem sua existência. Um empreendimento ético de afirmação da sua **autonomia de vida**, onde uma existência se constitui, um corpo se forma, e uma subjetividade modula.

[...] seria este o projeto humano por excelência. Mas ninguém “se esforça em conservar seu ser em via de um fim qualquer” (Ética IV, 52 escólio); o **sujeito ético** é, portanto, uma expectativa sem esperança, uma intenção sem fim, uma perfeição sem modelo, ou seja, a tensão mesma da existência singular em sua afirmação absoluta e produtiva que é **potência de ser e não**

¹⁷³ “La formation de la notion commune marque le moment ou nous entrons en *possession formelle* de notre puissance d’agir”.

falta de ser, *cupiditas* e não *desiderium*¹⁷⁴ (Bove, 1996 p.143, tradução nossa, grifo nosso).

Porém, não se trata de fazermos apologia ao pensamento racional. Também devemos afastar qualquer tendência que exista no sentido de estabelecer entre Razão e afeto uma diferença qualitativa traduzível em termos de superioridade entre um e outro. Caso assim os tratássemos, equivocariamos nossos argumentos até aqui defendidos, pois, segundo os princípios da filosofia de Spinoza, ideia e afeto andam em par. Para todo afeto há uma ideia que lhe corresponde e para toda ideia há uma variação, mesmo que mínima no estado afetivo. Entendemos que a diferença existente entre Razão e afeto é de ordem expressiva, já que ambos são manifestações simultâneas de uma mesma substância que se desdobra e que se dá a conhecer, não havendo distinção substancial entre elas.

Neste ponto de vista, as afecções e os afetos, como qualidades peculiares da experiência, guardam a prerrogativa de anteciparem as conclusões que dela possam se formar (dizemos conclusões, como exercício da racionalidade, não ideias, pois que, para toda afecção e para todo afeto, simultaneamente, segue-se, na ordem do pensamento, uma ideia correspondente) no sentido de afirmarem, antes mesmo de se formar algum juízo sobre a experiência, a expansão ou a contração da força de existir¹⁷⁵ que ela provoca. A Razão serviria para o esclarecimento das causas daquilo que compõe ou que decompõe a potência de vida do paciente, nas relações em que ele se engaja. Mas é pelo movimento dos afetos, não por princípios ideais, que acompanhamos seu caminhar. O corpo, pela sua expressão afetiva, serve como guia e modelo para a vida. É um “conhece-te a ti mesmo corporal” (Jaquet, 2001 p.329) que buscamos nesse exercício clínico.

Outrossim, não podemos recorrer à razão para buscar nela a direção a ser seguida no trabalho clínico, pois assim nos arriscaríamos a cair no domínio do idealismo¹⁷⁶. Demônio que

¹⁷⁴ “[...] c’est le projet humain par excellence. Mais personne ‘ne fait effort pour conserver son être en vue d’une fin quelconque’ (Ética IV, 52, esc); le sujet éthique es donc une attente sans espoir, une intention sans fin, une perfection sans modèle, c’est-à-dire la tension même de l’existence singulière en son affirmation absolue et productive, qui est puissance d’être et non manque d’être, *cupiditas* et non *desiderium*”.

¹⁷⁵ Ética III, 39, escólio.

¹⁷⁶ Estamos utilizando este termo na acepção que ele comporta como conjunto de ideias extrínsecas e primárias à experiência, que norteariam as atitudes individuais ou mesmo coletivas, sem propormos uma discussão entre discursos filosóficos distintos.

buscamos conjurar da clínica. Pois, enquanto ele “insufla” o paciente a encontrar no mundo real seus modelos idealizados, provocando um possível eclipse sobre sua sensibilidade, ele (o paciente) pode vir a se descolar de sua corporalidade e, com isso, a percepção de como os encontros o afetam acabaria sendo turvada. Não há, desta forma, acordo possível entre a concretude real e a abstração ideal¹⁷⁷. O mundo ideal não é tangível pela realidade. As coisas do mundo nada mais seriam que pálidos reflexos de supostos ideais perfeitos e poderiam, no máximo, esboçar seu tênue espectro. Buscar o ideal no mundo das formas se afigura como empreendimento fadado ao falhanço, já que ideais estéticos, morais, ou mesmo amorosos, não são passíveis de serem encontrados na “imperfeição” dos corpos, pois a diferença entre ideia abstrata e coisa (experiência) não é redutível e nem mesmo superável, permanecendo entre uma e outra um fosso intransponível a impedir sua união. O pensamento não pode ser elevado ao extremo da idealidade, a ponto de se tornar um imperativo, de tal porte, que exija esforço hercúleo do corpo para ser realizado.

Pelo lado do terapeuta, a tentação “demoníaca” seria representada por uma atitude pétrea de manter-se fiel a um arcabouço teórico rígido e inapto para dar conta dos fatos que a relação clínica apresenta, em cada sessão e com cada novo paciente. “Se o terapeuta acha que sabe, está tratando uma teoria e não uma pessoa” (Stern, 2004 p.182). Sob esta “maléfica influência”, ele corre o risco de acabar “forçando” sua percepção às hipóteses pré-concebidas de seu pensamento, em detrimento da sua sensibilidade afecto-afetiva e, com isso, seria capaz de encontrar objetos onde passam devires. Por mais habilidosas que sejam as mãos do escultor, elas jamais conseguirão transferir à matéria, nem mesmo com o auxílio de seu brado¹⁷⁸, a suposta perfeição de seus ideais.

Em nossa perspectiva, não abordamos as manifestações da mente e as do corpo como processos apartados um do outro. Se assim procedêssemos, incorreríamos no erro de cindir a experiência, promovendo um divórcio entre o sensível e o inteligível de difícil ou mesmo de impossível reconciliação. Entendemos que ambos os modos constituem a dupla expressão de um mesmo fato clínico. Ambos são expressões de uma mesma substância e de uma mesma

¹⁷⁷ Entendemos que essa cisão é condição de sofrimento e, como tal, se transforma em matéria de trabalho clínico.

¹⁷⁸ Parafraseamos a lendária expressão de Michelângelo (1475-1564) que ao terminar uma de suas obras – Moisés - se admirou da “perfeição” em que a mesma se encontrava e exclamou: “Parla”!

experiência. Como visto com Jaquet, não há exigência de haver uma correspondência pontual entre os dois registros, pois ambos expressam, sem um constringer o outro, a força de existir em sua plena potência. A diferença entre as duas expressões é apenas *descritiva*, derivada do enfoque que se dá à experiência, ora sob a influência do atributo extensão, ora sob a influência do atributo pensamento, que a concepção taoísta do princípio universal do *yin-yang* nos ajuda a exemplificar. Qualquer manifestação na natureza seria, em sua unidade, composta em graus maiores ou menores por essas duas qualidades. Podendo, então, qualquer coisa ser descrita a partir da maior ou menor pregnância do *yin* ou do *yang*. Assim, uma coisa, ao ser enfocada por suas qualidades *yin*, seria descrita como mais densa, mais pesada, com mais materialidade, e mais lenta, por exemplo, ou mais sutil, mais leve, com menos materialidade, e mais rápida, caso fosse perspectivada pelo aspecto *yang*. Qualquer uma das duas descrições seria compatível e corresponderia ao enfoque dado de acordo com o ponto de vista privilegiado.

A referência ao corpo ou ao espírito funciona como um critério de diferenciação e como um princípio de identificação. A unidade de denominação dá lugar a uma variedade de designações, conforme o ângulo de análise física ou mental¹⁷⁹ (Jaquet, 2004 p.130).

Assim como na filosofia de Spinoza onde extensão e pensamento, com suas respectivas expressões no corpo e na mente, revelam duas séries complementares e simultâneas de um mesmo fenômeno; de maneira análoga, a experimentação na clínica transdisciplinar não comporta uma abordagem que discrimine estes dois modos de descrever a experiência, privilegiando um ou outro. Para o *spinozismo* há simultaneidade da expressão no pensamento e na extensão, e na clínica a experiência tange o corpo e o espírito ao mesmo tempo. Razão e sensibilidade são complementares neste enfoque. Os fenômenos mentais ocupam um patamar de igualdade em relação às expressões corporais, e a atenção do terapeuta deveria se dirigir de igual maneira às expressões em ambos os registros – mental e corporal – definindo-se como uma via aberta à compreensão de sentidos.

¹⁷⁹ “La référence au corps ou à l’esprit joue comme un critère de différenciation et comme un principe d’identification. L’unité de dénomination fait place à une variété d’appellations selon l’angle d’analyse physique ou mental”.

----- / -----

Mas estes momentos não são estanques um do outro, não existe uma fronteira rígida que os separa, tampouco eles são estágios a serem atingidos ou etapas consecutivas a serem percorridas durante o processo em que se verificam. Não há nenhuma diferença qualitativa entre um e outro que possa ser afirmada como uma diferenciação hierárquica. Eles são dois aspectos de uma mesma experimentação e encontram-se englobados na experiência do compartilhar que a clínica transdisciplinar promove.

A ordem de experimentação dos dois momentos é casuística. Não há nada que condicione ou que determine o que surgirá no encontro. O que os diferencia, além da nuance que existe entre afecção, afeto e ideia, seria o tipo de conhecimento que é correlato a cada expressão. Uma afecção indica a mistura de corpos, e as ideias que daí decorrem são, em consequência, ideias confusas e inadequadas, pois estão condicionadas pelo encontro dos corpos. Este tipo de conhecimento é definido por Spinoza como *conhecimento do primeiro gênero* e seria limitado aos efeitos que um corpo produziria sobre o outro no encontro. Recordando o exemplo da maçã, em que a ideia da afecção limita-se às percepções visuais e gustativas que a forma e o sabor da fruta produzem ao entrar em contato com os sensores do corpo de quem a come. A ideia “maçã é vermelha” e a ideia “maçã é succulenta” não traduzem adequadamente a natureza da maçã, nem, tampouco, geram a compreensão de como ela sacia, mas apenas representam as impressões imediatas produzidas no contato entre o corpo e a fruta. “O primeiro gênero do conhecimento é, portanto, o conhecimento dos efeitos do encontro, ou efeitos da ação e interação das partes extrínsecas [dos corpos] umas sobre as outras¹⁸⁰” (Deleuze, 1978 p.77, tradução nossa). Ele é produzido a partir da experimentação sensorial. Tal seria o tipo de conhecimento produzido, sobretudo, no momento clínico onde a

¹⁸⁰ “Le premier genre de connaissance c'est donc la connaissance des effets de rencontre, ou des effets d'action et d'interaction des parties extrinsèques les unes sur les autres”.

experiência sensível com as afecções estaria em voga. Neste momento há algo percebido, sentido, porém ainda não necessariamente compreendido.

Mas quando entramos no domínio das noções comuns, não podemos mais falar em um conhecimento que advém da mistura de corpos. Estas ideias, por definição, são claras, distintas, e adequadas, e derivam do exercício da potência do intelecto. A formulação da noção comum expressa o exercício da Razão em inferir as causas da variação da potência de existir em decorrência das relações produzidas pelo encontro de corpos. Sendo um conhecimento não mais dos efeitos do contato de um corpo sobre o outro, mas se elevando à compreensão das causas das relações de conveniência ou de inconveniência que se estabelecem a partir dos encontros. “É o conhecimento das relações que me compõe e das relações que compõem as outras coisas¹⁸¹” (Deleuze, 1978 p.78, tradução nossa) e seria chamado de “*Razão ou segundo gênero do conhecimento*” (Ética II, 40, escólio).

A ideia adequada se eleva como a expressão do exercício da potência do *conatus*, como Razão. Afirmando, neste exercício, sua autonomia como coisa pensante, agindo e se libertando da sujeição afetiva provocada pela acidentalidade dos encontros com os corpos externos. Toda ação, neste sentido, expande a potência de existir, já que toda ideia adequada é adequada também em Deus (Ética II, 34, 38), encontrando sua correspondência no corpo, pois que toda ação no espírito também é ação no corpo (uma vez que mente e corpo formam uma unidade ontológica). O empreendimento do *sujeito ético* configura-se, portanto, como o exercício da sua potência de existir, expressa na mente e no corpo, caracterizada como autonomia, tendo como efeito a modulação do regime afetivo que transiciona da subordinação às paixões para a causalidade de si pelas ações (*causa sui* = causa adequada dos seus próprios atos)¹⁸².

¹⁸¹ “C'est la connaissance des rapports qui me composent et des rapports qui composent les autres choses”.

¹⁸² Bove, 1996 p.135.

4.3 - Da singularidade de um corpo à unidade de um território: uma questão de consistência

Queremos, então, aproximar a concepção de corpo de Spinoza com o conceito de território existencial de Deleuze e Guattari. Reconhecemos que há uma linha comum atravessando as proposições *spinozistas* e a formulação *guattari-deleuziana*. Assumindo que a ordem presente na organização de uma individualidade, e as leis que regem as relações entre corpos, é reproduzida em equivalência na constituição do território subjetivo. Quando supomos que um território *in statu nascendi* consiste a partir da ressonância de processos díspares repetidos *ritornelisticamente*, não pensamos que esta dinâmica evolua sob um regime inteiramente diferente do regime de organização de uma individualidade que acabamos de delinear. O território se constitui quando matérias inespecíficas atingem a qualidade de marcas territoriais, quando se tornam signos expressivos representando uma relação de posse ou de apropriação. Assim, um conjunto de folhas secas ao ser apropriado e manipulado por um pássaro, e a aparente desorganização do quarto de um adolescente com objetos espalhados “aleatoriamente”, se transformam nas *referências subjetivas* de um território. É na conciliação de matérias heteróclitas que a delimitação de um território se efetiva; e, *mutatis mutandi*, uma individualidade é formada por uma infinidade de corpos heterogêneos agregados em conjuntos que mantêm uma relação cinética proporcional entre si. Há um regime de ritmos presente na consolidação de ambas as entidades, seja através dos *ritornellos*, na primeira, seja através da relação proporcional entre movimentos, repousos, acelerações e reduções de velocidades, na segunda.

Pelo conceito de *consistência* estabelecemos a ponte entre os dois princípios. Sua concepção nos leva a pensar a subjetividade se expressando em duas esferas: a corporal, envolvida nas dimensões físicas de um corpo, e a territorial, onde ela se expande para além dos limites da corporalidade, expressando sua potência afecto-afetiva. Para Dupréel (1955) a *consistência* implica na capacidade que os seres, animados ou inanimados, possuem para resistir às forças externas de desagregação. Nessa definição, fica implícito que resistência e consistência de um ser são propriedades intrínsecas e inseparáveis uma da outra. De onde podemos extrair que um corpo (ser material) constitui-se como um conjunto que concilia “todos os tipos de fenômenos ou de objetos” (Dupréel, 1955), e que sua resistência é equivalente a sua potência de agregação, ou a sua força de coesão.

Podemos, inicialmente, aproximar a concepção de *ser*, de Dupréel, com a primeira dimensão da individualidade, que é definida como conjunto de partículas heterogêneas. Lembramos que a individualidade possui três dimensões e essa seria apenas sua primeira. Como grau de potência ela expressa um determinado poder de afetar e de ser afetada, o que seria uma de suas características essenciais. Na esfera afetiva cabe-se definir um corpo não mais por sua forma ou por suas funções orgânicas, mas pelos afetos que ele mobiliza. Assim, o corpo ganha uma dimensão “extra-corpórea” que se estende ao limite de sua potência para se relacionar afecto-afetivamente com outros corpos, a qual podemos chamar de seu “plano relacional”. Desta maneira, a referência de um corpo passa a incluir suas características relacionais conjugando os afetos que mobiliza e os objetos que ele incorpora. Ao se imaginar um homem que usa a bicicleta como meio de transporte diário, quando da sua descrição incluir-se-á o agenciamento homem-bicicleta como sua característica marcante, na medida em que se for afetado por ele. Não há como separar seus corpos – homem e bicicleta – pois o(s) afeto(s) que provocam é (são) intrínseco(s) ao agenciamento que os conjuga. Esta dimensão da individualidade encontra ressonância no desdobramento do conceito de *consistência*, pois Dupréel considera os seres na “conciliação” de fenômenos e de objetos e “inseparavelmente do conjunto de suas vicissitudes, em seu cotidiano histórico¹⁸³” (Dupréel, 1955 p.19, tradução nossa), onde encontram a sua unidade.

A **unidade de um ser** é igualmente reconhecida nas reconciliações de objetos em si mesmos díspares; por exemplo, o equipamento completo do soldado de infantaria ou do alpinista. Nestes exemplos as peças dos corpos coletivos devem sua unidade ao que elas servirão em um mesmo complexo de operações, mas a reunião dos elementos pode ser proveniente do simples jogo de forças naturais e da probabilidade, assim como a pedraria alinhada em amontoados ao longo de uma geleira¹⁸⁴ (Dupréel, 1955 p.23-24, tradução nossa, grifo nosso).

O conceito de *consistência* nos ajuda a estabelecer uma relação entre as proposições de Spinoza acerca dos corpos, seus afetos, e seus modos de relação, e a teoria dos territórios

¹⁸³ “[...] *inséparablement de l’ensemble de leurs vicissitudes, dans leur quotidienne histoire*”.

¹⁸⁴ “L’unité d’un être est également reconnue à dès rapprochements d’objets en eux-mêmes disparates, par exemple l’équipement complet du fantassin ou de l’apiniste. Dans ces exemples les pièces de ces corps collectifs doivent leur unité à ce qu’elles serviront dans un même complexe d’operations, mais le rassemblement des éléments peut provenir du simple jeu de forces naturelles et de la probabilité, ainsi la pierraille alignée en une moraine le long d’un glacier”.

subjetivos de Deleuze e Guattari. De fato, queremos sugerir que, sob a luz desse conceito, vemos na concepção de corpo, do autor da *Ética*, uma síntese da compreensão de território subjetivo. Entendemos que a definição de corpo, a proposição do território existencial, e a teoria da consistência compartilham, em sua concepção, uma noção comum. Pois cada uma delas, na referência do fenômeno que concebem, supõe sua emergência a partir da relação que se estabelece entre corpos/matérias e seres heterogêneos. Os afetos que uma união de corpos mobiliza ou que seu agenciamento promove só se tornam expressivos como efeito da relação que os combina em uma unidade operacional¹⁸⁵.

A conjugação dessas ideias nos ajuda a afirmar o **vínculo** entre paciente e terapeuta **sob o primado da relação**, tendo em foco a sua emergência pela experiência do compartilhar. Articulamos a *concepção de corpo* ao conceito de *território existencial*, pois entendemos que a experimentação clínica comporta dimensões que melhor são traduzidas pela grade de leitura que os conceitos de agenciamento e de território promovem. O encontro atual (paciente-terapeuta) se constitui como deflagrador de processos diversos sem, no entanto, deter a autoria absoluta do material subjetivo que nele emerge, pois a relação clínica se efetua ao nível de subjetividades e, nessa dimensão, ficam implicados aspectos dos agentes nela envolvidos não circunscritos ao momento imediato deste encontro. A relação paciente-terapeuta não poderia, portanto, ser concebida como um encontro de corpos, meramente, e o compartilhar que nela se experimenta também excederia os limites que este encontro envolveria. **Pois, como queremos pensar, o compartilhar efetuada na clínica se dá ao nível de territórios existenciais, sintetizando os modos de relação que nele são expressos.**

Esperamos ter podido superar o desafio de transpor o conjunto de conceitos filosóficos para a clínica, transformando-os em ferramentas operacionais. Pois é pela referência que a experimentação nos concede que as formulações teórico-conceituais perdem seu caráter abstrato para se tornarem operadores da realidade.

185 “HOMEM-CAVALO-ESTRIBO. Os tecnologistas explicaram que o estribo permitia uma nova unidade guerreira, dando ao cavaleiro uma estabilidade lateral: a lança pode ficar presa debaixo de um único braço, ela aproveita todo o impulso do cavalo, age como ponta imóvel levada pela corrida. ‘O estribo substitui a energia do homem pela potência do animal’ É uma nova simbiose homem-animal, um novo agenciamento de guerra que se define por seu grau de potência ou de ‘liberdade’, seus afetos, sua circulação de afetos: **o que pode um conjunto de corpos? O homem e o animal entram em uma nova relação, um não muda menos do que o outro**, o campo de batalha se preenche de um novo tipo de afetos” (Deleuze & Parnet, 1998 p.83-84, grifo nosso).

5 - O Vínculo

Embora não tenha sido possível para Khan definir a natureza do vínculo entre ele e Bill, fica entendido que havia algo que os conectava. Ao relermos sua exclamação (“*Quando olho para trás, através de todos esses anos, ainda é muito difícil definir a natureza do vínculo existente entre nós*”), deduzimos duas assertivas: uma primeira, clara em suas palavras, que atesta a dificuldade em determinar a natureza do vínculo entre eles; e uma segunda, não explícita no enunciado como a primeira, mas implícita na enunciação, que afirma a existência de um vínculo nesta relação. Talvez o que tenha deixado o analista perplexo, após quase trinta anos de trabalho, tenha sido a permanência do paciente no tratamento, mesmo sem a relação terapêutica ter se desenvolvido como era a sua expectativa: “[...] a relação nunca se desenvolveu num relacionamento propriamente dito: transferencial ou interpessoal” (Khan, 1988 p.14).

A *transferência*, como proposta por Freud (1912a), se estabelece na suposição de que “através da ação combinada de sua disposição inata e das influências sofridas durante os primeiros anos” (ibid., p.111) a criança tenha desenvolvido um método (*clichê estereotípico*) para se relacionar eroticamente e, ao longo de sua vida, ele seria repetido todas as vezes em que as circunstâncias favorecerem essa repetição. Estas circunstâncias se encontrariam propícias na relação com o terapeuta e o método, então, seria repetido. Os objetos de amor da criança encontrar-se-iam representados pelas imagens familiares introjetadas durante seu desenvolvimento, fruto do investimento amoroso dirigido para os pais e irmãos, como primeiros seres humanos com os quais ela manteve contato. A hipótese freudiana é que uma parte da libido, a que está “dirigida para a realidade”, tende a recorrer a protótipos (clichês) para investir objetivamente, disso resultando na inclusão do terapeuta, como objeto de amor, em uma das “séries psíquicas” já formadas (ibid., p.111-112). Este dispositivo atualizaria os conflitos desenvolvidos pelo paciente, disponibilizando-os para o manejo clínico. O investimento objetal seria garantido pela pulsão¹⁸⁶ sexual que teria na libido sua energia de ligação.

¹⁸⁶ “Processo dinâmico que consiste numa pressão ou força (carga energética, fator de motricidade) que faz o organismo tender para um objetivo. Segundo Freud, uma pulsão tem a sua fonte numa excitação corporal (estado de tensão); o seu objetivo ou meta é suprimir o estado de tensão que reina na fonte pulsional; é no objeto ou graças a ele que a pulsão pode atingir a sua meta” (Laplanche & Pontalis, 2001 p.394).

A teoria freudiana do vínculo se estrutura sobre a libido, tendo nela um impulso de origem orgânica que se projeta em busca de um objeto para a satisfação de sua finalidade¹⁸⁷. Este impulso seria o mesmo que vinculou os primeiros casais¹⁸⁸, na pré-história da humanidade, e perpetuou-se na espécie através da filogênese. Dessa maneira, uma família, um grupo e, finalmente, uma coletividade, seriam formados diretamente a partir desse impulso, ou através das vicissitudes que ele sofre em decorrência do contexto relacional em que se manifesta.

É a partir da observação do vivo que a concepção de uma força gregária é inferida por Freud, como tendência a impelir os organismos unicelulares a formarem complexos multicelulares. Esta força tem seu simbolismo na divindade grega *Eros* e é concebida como uma das forças mais elementares de “toda partícula de substância viva” (Freud, 1923 p.58). Sua “finalidade principal seria de unir e ligar” (ibid., p.58).

[...] por outro lado, imaginamos que Eros, por ocasionar uma combinação de consequências cada vez mais amplas das partículas em que a substância viva se acha dispersa, visa a compilar a vida e, ao mesmo tempo, naturalmente, a preservá-la (Freud, 1923 p.53).

¹⁸⁷ “O primeiro objeto de nosso estudo era só os instintos sexuais, cuja energia denominávamos ‘libido’. Foi em relação a eles que procuramos clarear nossas ideias a respeito do que é um instinto e do que se devia atribuir-lhe. Aqui temos a teoria da libido”.

“Um instinto, por conseguinte, distingue-se de um estímulo pelo fato de surgir de fontes de estimulação situadas dentro do corpo, de atuar como força constante, e de a pessoa não poder evitá-lo pela fuga, como é possível fazer com um estímulo externo. Em um instinto podemos distinguir sua origem, seu objeto e sua finalidade. Sua origem é um estado de excitação do corpo, sua finalidade é a remoção dessa excitação; no caminho que vai desde a sua origem até sua finalidade, o instinto torna-se atuante psiquicamente [...] A finalidade pode ser atingida no corpo da própria pessoa; via de regra, inclui-se um objeto externo, com relação ao qual o instinto atinge sua finalidade externa; sua finalidade interna permanece sendo a modificação corporal que é sentida com a satisfação” (Freud, 1932/1933 pp. 98-99).

¹⁸⁸ “Em época ainda anterior, em sua pré-história simiesca, o homem adotara o hábito de formar famílias. Pode-se supor que a formação de famílias deveu-se ao fato de ter ocorrido um momento em que a necessidade de satisfação genital não apareceu mais como um hóspede que surge repentinamente e do qual, após a partida, não mais se ouve falar por longo tempo, mas que, pelo contrário, se alojou como um inquilino permanente. Quando isso aconteceu, o macho adquiriu um motivo para conservar a fêmea junto de si, ou, em termos mais gerais, seus objetos sexuais, a seu lado [...]” (Freud, 1929/1930 p.105).

Stern, baseado nos trabalhos de Heinz Kohut, sugere que em “pacientes borderline e com desordens de personalidade narcísica” (Stern, 1995 p.160), outra forma de transferência, que não a erótica, “foi descoberta”; e: “O risco cardinal de um manejo inadequado com a transferência positiva romântica ou erótica foi substituído pelos riscos da perda de uma postura empática¹⁸⁹” (ibid., pp. 160-161, tradução nossa). No mesmo texto, o autor de *The Motherhood Constellation* propõe que tenha havido, historicamente, uma modulação dos “tipos de subjetividades” mais comumente encontradas na situação clínica. Nos últimos cinquenta anos, as subjetividades *fronteiriças* se tornaram mais frequentes dentre aqueles que buscam a psicoterapia, como sinalizado pelos pacientes *traumatizados* de Khan, pelos *esquizóides* de Winnicott, e pelas *personalidades narcísicas* descritas por Kohut, cujas deficiências afetivas denunciaram o que chamamos de **crise do vínculo no contemporâneo**. Fica sugerido que, especialmente nestes casos, a transferência erótica teria deixado de ocupar o mesmo *status* que ocupava na relação com as subjetividades neuróticas, fazendo com que outros modos de vincular, como o que se constitui pela *intersubjetividade*, por exemplo, esteja vindo à tona, uma vez que ele nunca deixou de estar presente na composição da experiência intersubjetiva.

Talvez o que estejamos assistindo no contemporâneo seja o esboço de um quadro que ainda não conseguimos percebê-lo em seu todo por estarmos confundidos com sua tela e que ilustre o declínio de certos modos de relação. Levamos em conta que o ritmo de produção subjetiva, no decorrer do último século, sofreu uma variação em sua cadência, e sua aceleração ressoou sobre as subjetividades. Pois que, nesse momento, se aposta que a estabilidade de um sujeito, e de seus objetos, se confunde com a impermanência de seus territórios existenciais, como efeito ressonante da dinâmica em que se processam os seus desmanches (as desterritorializações). Nesse quadro, outros modos de “transferência” precisam ser pensados, e mesmo experimentados, para se trabalhar com as subjetividades que se desvelam na situação clínica. Talvez outro(s) modo(s) de se vincular possa(m) estar sendo vivenciado(s), e precisem ser afirmados. Neste momento em que a experimentação é vivenciada mais em solo pantanoso, zona inter-territorial, do que em terra firme.

A interpretação do caso, proposta por Khan, sob a luz dos conceitos de *fetichismo* e de *fenômeno transicional*, conforme as concepções de Freud e de Winnicott, atesta a complexidade do *fato clínico* em questão e aponta para o limiar nebuloso em que o mesmo se manifesta, do ponto de vista da subjetividade do paciente e da sua circunscrição na situação clínica. Ao partirmos do pressuposto de que a relação clínica sintetiza os modos de relação que o paciente mantém com seus objetos, em seu universo existencial, podemos então dizer que a relação entre Bill e Khan reproduzia o formato das relações que o paciente desenvolvia em sua vida. E neste modo de relação o limiar entre seus termos não era nítido. Como situar o vínculo pela transferência tradicional, quando os objetos eróticos do paciente encontravam-se misturados, paradoxalmente, com ele mesmo? No *fenômeno transicional* esta dificuldade se apresenta pela ausência de um objeto internalizado, com existência autônoma e independente

¹⁸⁹ “The cardinal danger of an inadequately dealt with positive romantic or erotic transference was replaced with the dangers of a lack of an empathic stance”.

ao *self*, pois o objeto transicional “é exterior do nosso ponto de vista, mas não do ponto de vista do bebê. Nem ele advém do interior; ele não é uma alucinação¹⁹⁰” (Khan *apud* Winnicott, 1979 pp. 25-26, tradução nossa). Este estado confuso (confundido com) é o “clima emocional interno” do paciente, repleto de afetos flutuantes, conflituosos e que, combinados, o incitam e o contêm em um mesmo impulso. A dinâmica da relação terapêutica estaria reproduzindo seu modo de vivenciar suas relações *transicionais*, se tornando ela mesma uma *relação transicional*. A sensibilidade de Khan é precisa nesse ponto, pois ele apreende o modo pelo qual Bill se relacionava com as pessoas-objetos em sua vida, expresso no formato da relação que desenvolvem (Khan, 1988 p.40). Pois não seria devido a esta penumbra na qual o caso se desenrola que o analista pronunciaria sua exclamação interrogativa?

Mais do que um período transitório do desenvolvimento da personalidade de Bill, este modo de relação fixou-se quase que permanentemente em sua existência. Neste caso, especificamente, é notável a modulação subjetiva que o paciente experimenta, contudo nem sempre o processo clínico segue nessa direção. Com frequência, muitos traços da subjetividade do paciente permanecem ao longo do trabalho terapêutico sem grandes alterações. Mas o que nos importa, como clínicos, em termos de direção do trabalho, é a maneira que ele lida com suas particularidades, no que se refere ao seu sofrimento, e as expressões que elas ganham em seu território existencial. Nosso compromisso ético com uma suposta “cura” está menos implicado com a “estruturação de sua personalidade” (como pensado por Kohut, por exemplo), do que com os *afetos tristes* suscitados pelos seus modos de relação. Assumindo que esses modos não influenciam somente seu estado de espírito, mas que afetam, também, aqueles com quem ele se agencia, estendendo a responsabilidade do mandato clínico ao coletivo do qual o paciente e nós mesmos somos, inelutavelmente, parte integrante. O compromisso clínico, portanto, é, desde sempre, um compromisso ético-político. Pois, pela analogia que faz Spinoza entre corpo individual e corpo social, nada é melhor para o homem do que o próprio homem¹⁹¹; e, invertendo essa proposição, acrescentamos que nada é pior para o homem do que um homem adoecido.

Estas questões, diretamente suscitadas pelo caso, nos levam a cogitar outras. Onde está o limite afecto/afetivo entre paciente e terapeuta? Onde está a fronteira entre seus territórios?

¹⁹⁰ “It comes from without from our point of view, but not so from the point of view of the baby. Neither does it come from within; it is not an halucination”.

¹⁹¹ “Nada pode combinar melhor com a natureza de uma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie” (Ética IV, apêndice capítulo 9).

Neste sentido, o *plano da clínica* se insinua como zona transicional; como sistema intersubjetivo dinâmico; como plano comum de circulação de lugares, de afetos, de corpos, e de perceptos. Ele sintetiza, na esfera micro-relacional, as variações de um território coletivo onde processos de subjetivação se individualizam em meio à alteridade; onde o *si* se constitui na relação com o não *si*; onde devires encontram-se em um momento de duração e ganham consistência em modos singulares de expressão; onde experiências são objetivadas no compartilhar de uma experimentação.

Mas, alguns podem contestar alegando que a relação clínica é exercida, ou deveria ser, dentro de outros parâmetros, sob circunstâncias bem definidas, em um clima mais “claro”, onde os lugares do paciente e do terapeuta, juntamente com seus instrumentos de trabalho, ficam estabelecidos em um “quadro convencional” que define a especificidade da clínica, cuja ruptura, ou “transgressão”, a desqualificaria. Embora essa discussão já tenha sido feita na *Introdução* desta pesquisa, a retomamos não por redundância, mas por compreendermos ser importante a afirmação do ponto de vista que estamos defendendo. Com isso, contrapomos tal alegação argumentando que o caso narrado é uma variante singular dos casos que a clínica discute e pretender que ele seja uma exceção à regra seria incorrer no equívoco de supor um modelo prévio ao qual ele escaparia, normatizando, dessa forma, o plano de operação da clínica, entendido de ser dinâmico, mutável e aberto às vicissitudes do momento histórico no qual ele se constitui. Se há alguma norma a ser buscada nessa relação, ela só pode ser construída na própria relação (Chauvent; Despret; Lemarie, 1996 p.133), afinal, quando propomos o **primado da relação** entendemos que essa orientação seja tanto para os fenômenos a emergir quanto para a escolha das ferramentas que o terapeuta venha a utilizar, se opondo a uma delimitação prévia e rígida tanto de objetos a serem buscados quanto de dispositivos a serem empregados. Recordamos de uma metáfora utilizada por Despret que ressalta a lógica que aqui enfatizamos, afirmando a sua radicalidade quando se trata da experimentação clínica, ou na pesquisa com “outros¹⁹²”. Ela narra a investigação que uma pesquisadora faz sobre um suposto papagaio falante e que, depois de certo tempo de pesquisa, chega à seguinte conclusão: aquele papagaio falou, naquele dado momento, sob certas condições, a partir de determinada metodologia e com aquela pesquisadora; nada podendo ser

¹⁹² Tema do Simpósio de pesquisa realizado na UERJ, em Abril de 2011, sob a coordenação da professora Dra. Márcia de Oliveira Moraes, do Departamento de Pós-Graduação de Psicologia da UFF, sob o título *Pesquisar com Outros*, tendo como convidada a pesquisadora e clínica belga Dra. Vinciane Despret.

afirmado sobre a fala dos papagaios como espécie, nem que aquele mesmo papagaio falaria com outro pesquisador, utilizando a mesma ou outra metodologia.

Queremos, portanto, enfatizar o valor dos sistemas de referência utilizados por Khan na tradução da sua experimentação com Bill. Pois a variedade de pontos de vista cabíveis na clínica encontra correspondência na diversidade de formas que povoam seu plano de operação, cabendo ao terapeuta a escolha de suas ferramentas de trabalho de acordo com os *fatos clínicos* com os quais ele se depara. Guattari e Rolnik nos auxiliam nesse aspecto.

Afinal de contas, todos esses modos de semiotização têm um respaldo em estratificações subjetivas [...] *Ao invés de opor esses diferentes modos de cartografia em função de um certo coeficiente de cientificidade, por que não distingui-los em função de sua apreensão de uma realidade determinada de semiotização – aquela com a qual esses modos de cartografia se confrontam? [...]* Todas essas leituras são absolutamente verdadeiras, pois correspondem a uma semiotização de realidades igualmente heterogêneas (Guattari & Rolnik, 1986 p.208, grifos do autor).

Nosso objetivo é convocar o olhar do leitor para a riqueza do *fato clínico* em foco – o **vínculo** - e para as dificuldades que Khan enfrenta tanto para sua experimentação quanto para o seu entendimento, enfatizando que estas questões não se limitam ao caso em evidência, mas fazem parte do cotidiano no qual a clínica transdisciplinar é exercida.

5.1 - Outro nível de vínculo

“Ainda assim acredito
Ser possível reunirmo-nos
Num outro nível de vínculo
Tempo, Tempo, Tempo, Tempo“
(Caetano Veloso, 1979).

Tendo como cenário o caso narrado, e as questões que a partir dele estão sendo trabalhadas, precisamos delinear quais são os processos fundamentais a entrar em jogo na experiência do compartilhar que concorrem para que o **vínculo** possa emergir no sistema dinâmico pelo qual a relação paciente-terapeuta pode ser concebida. Trazemos a teoria de Stern (1985) pela **ênfase no caráter relacional** em que ela se baseia, ressaltando que a intersubjetividade se torna uma experiência possível a partir da organização de capacidades específicas, inerentes ao processo de desenvolvimento.

Assim como já fizemos com as concepções de Khan e de Winnicott, reafirmamos nossa intenção de antes focar os *fatos clínicos* a que Stern faz alusão, do que abraçar integralmente suas formulações teóricas. Não se trata de pinçarmos elementos de um sistema de referências descaracterizando tanto o sistema quanto os próprios elementos, mas de associá-los a outros operadores clínico-teóricos, nos beneficiando das ressonâncias que se estabelecem nessa associação. Com isso, podemos abordar o fenômeno em questão, como um *bricoleur*, objetivando-o com um conjunto de ferramentas que, em sua convergência, nos proporcionam outros modos de descrição e de manejo. É através de um fator comum que estes conceitos e teorias, heterogêneos em sua concepção, compartilham entre si que os articulamos transdisciplinarmente.

5.1.1 - Stern e os sentidos de si (*senses of self*)

Stern (1985) desenvolve sua pesquisa propondo a experiência de si como uma conjugação de “perspectivas de organização da experiência subjetiva” que ele chama de *sensos de si*.

Os *sensos de si* são descritos como perspectivas complexas e primárias de organização subjetiva que emergem no processo relacional e de desenvolvimento. A mãe (ou outra pessoa que desempenhe as funções maternas) e o ambiente (aos moldes da definição de Winnicott) são agentes que concorrem para o seu desenvolvimento. Os sentidos não estão vinculados a alguma força, como a libido, ou surgem como epifenômenos a partir de outros fatores, como a emergência do “eu”, por exemplo, mas são, por si mesmos, modos de funcionamento organizados e autônomos, cuja complexidade não pode ser reduzida a vetores determinantes.

Coextensivamente à emergência de cada *sensu*, domínios de experimentação (*domain of relatedness*¹⁹³) se estabelecem como planos onde o *si*, no encontro com o mundo, se constitui desenvolvendo modos de relação singular. Três destes *sensos* se desenvolvem antes do surgimento da “consciência reflexiva” e da linguagem¹⁹⁴, revelando-se como organizações pré-verbais e pré-egóicas. Esta assertiva de Stern torna-se um ponto importante para as considerações acerca da experiência clínica com o afeto, pois aponta para uma dimensão na experimentação que escapa à mediação do eu.

Desde já fica definido que as relações mediadas por estes sentidos (os três primeiros) encontram-se em um regime outro que não aquele que está em jogo nas relações mediadas pelo eu. **Não se trata, portanto, de relações interpessoais. Desta maneira, as relações são mais bem compreendidas de serem estabelecidas entre subjetividades, intersubjetivas, do que serem interpessoais.**

¹⁹³ A palavra “*related*”, utilizada pelo autor, tem algumas possíveis traduções. São elas: aparentado, conectado, associado, e, ainda, a de **conexão íntima harmoniosa**, do domínio da música. Entendemos que o último significado nos ajuda a compreender melhor o conceito apresentado pelo autor. Contudo, optamos por utilizar a expressão *domínios de experimentação (domain of relatedness)*, pois a mesma inclui em seu sentido a existência necessária de uma afinidade entre os termos envolvidos em uma relação.

¹⁹⁴ “É uma assunção básica deste livro que alguns sentidos de si existem muito antes da consciência reflexiva e da linguagem”* (Stern, 1985, p.6, tradução nossa).

*“It is a basic assumption of this book that some senses of the self do exist long prior to self-awareness and language”.

Nos domínios de experimentação que co-emergem com cada senso modos de relação são desenvolvidos não só com pessoas e com seres animados, mas, também, com coisas inanimadas e com todas as matérias que os compõem. Assim, se torna possível aproximar esta noção da concepção *deleuze-guattariniana* de território subjetivo, pois um agenciamento territorial não se restringe às relações entretidas com seres humanos somente, mas se expande a todas as relações que uma subjetividade conjuga; ele é agenciamento *sócio-técnico* (Deleuze & Guattari, 1972).

Incorporar as contribuições de Stern tem por objetivo valorizar experimentações clínicas, dentre elas a *intersubjetividade*, na potência que possuem para promover o **vínculo** na relação que integram. **Queremos pensar o vínculo, por essa via, dimensionado ao compartilhar subjetivo, na forma mais ampla que o conceito de subjetividade comporta.** Estaremos sugerindo que o vínculo, pela experiência do compartilhar, envolve mais do que um sentimento difuso. Ele conjugaria tanto aspectos mentais quanto corporais, pois tomamos o corpo e as relações entre mente e corpo sob a ótica da filosofia de Spinoza, e concebemos, portanto, que um dado fenômeno se expressa simultaneamente na mente e no corpo, atingindo maior ou menor expressividade neste ou naquele registro pelo qual é focado. **Dessa forma, pensamos que a intersubjetividade promove uma sintonia no corpo e no espírito, levando em conta que tanto estados corporais quanto estados mentais estão sendo equivalidos em uma mesma experiência.** Em coerência com esse ponto de vista, concebemos a **intersubjetividade como uma experiência na extensão, uma sintonia de corpos e no pensamento, onde conteúdos não extensos da subjetividade são compartilhados.**

Stern (1985) apresenta uma perspectiva de desenvolvimento não linear estabelecida sobre a sequência cronológica para a emergência dos *sensos*, com a delimitação de períodos de vida onde estes processos seriam observados. Durante momentos específicos, novas capacidades motoras, cognitivas e afetivas entram em ação, reorganizando a relação com o mundo - por volta dos dois meses de idade o *senso de um si emergente* surge; o *senso de um si nuclear* emerge entre dois e seis meses de vida; o *senso de um si subjetivo* entre sete e nove meses; e entre quinze e dezoito meses o *senso de um eu verbal* se estabelece (Stern, 1985). No entanto, não há, nesta concepção, uma ordem determinada pela qual os *sensos* e seus respectivos domínios de experimentação se organizem. Eles não formam uma composição hierarquizada onde os últimos se aporiam sobre os primeiros, subsumindo-os a sua organização. Nessa perspectiva, haveria uma progressão, no sentido de sequência cronológica, para a emergência dos *sensos*, porém não haveria um progresso, no sentido de ultrapassagem, com ganho qualitativo entre estágios ou fases. A ideia de sequencialidade fica mantida sem, contudo, exigir que nessa consecutividade os estados posteriores experimentados contenham qualquer ganho qualitativo, em termos de

superioridade, sobre os estados anteriores. Os sentidos são perspectivas heterogêneas que mantêm entre si uma ligação solidária na constituição da subjetividade. Os domínios de experimentação que co-emergem e as experiências que são mediadas intercedem umas sobre as outras continuamente, concorrendo para a realização do *si*.

Após a emergência dos quatro *sensos*, e de seus respectivos domínios, uma experimentação perene se estabelece, nenhum deles atrofia ou torna-se inoperante ao longo da vida. Como modos de experimentar a realidade, eles coexistem temporalmente sem haver hierarquia de um sobre o outro, embora o privilégio na organização da experiência subjetiva possa, momentaneamente, ocorrer por um dos *sensos*.

Todos os domínios de experimentação permanecem ativos durante o desenvolvimento. A criança não cresce sem qualquer um deles; nenhum deles atrofia, nenhum se torna desenvolvimentalmente obsoleto ou é abandonado. [...] Uma vez formados, os domínios permanecem para sempre como formas distintas de experimentar a si mesmo e a vida social. Nenhum se perde na experiência adulta¹⁹⁵ (Stern, 1985 p.31-32, tradução nossa).

Mas não se trata de uma experimentação fragmentada reunida sob a organização de um *sensu comum*¹⁹⁶, como o “eu” (capaz de subsumir a diversidade das experiências, integrando-as a uma unidade), pois ela implica a constituição subjetiva através da potência de integrar o múltiplo e o heterogêneo em um mesmo momento e em um mesmo corpo, conservando a diversidade que o contato multisensorial mobiliza. Não haveria a sobreposição de impressões com a conseqüente subsunção a uma única ou mesmo hegemônica expressão, mas seria mantida a conexão com a polivocidade de fatores constitutivos da experiência. Como, por exemplo, na combinação entre os tons de amarelo com os tons de azul, tendo por conseqüência a cor verde. A cor resultante desta junção seria apenas mais um componente da experiência, não a sua expressão absoluta.

Precisa-se notar que na noção *sterniana* do *si* a experiência subjetiva se apresenta como uma *propriedade emergente*, efeito das relações desenvolvidas entre as quatro organizações – os *sensos de si* –, porém de forma diferente daquela que propõe a Física, em que a propriedade emergente surge em um sistema como efeito irredutível às propriedades das partículas do conjunto (Prigogine, 1996). Até aqui não haveria discordância entre a proposição de Stern e o conceito da Física, utilizado para se pensar a relação paciente-terapeuta como um *sistema dinâmico* (Stern, 2004 p.207). Na Física, além da irredutibilidade às propriedades particulares, a nova

¹⁹⁵ “All domains of relatedness remain active during development. The infant does not grow out of any of them; none of them atrophy, none become developmentally obsolete or get left behind. [...] Once formed, the domains remain forever as distinct forms of experiencing social life and self. None are lost to adult experience”.

¹⁹⁶ “No *sensu* (sentido) comum, ‘sentido’ não se diz mais de uma direção, mas de um órgão. Nós o dizemos comum, porque é um órgão, uma função, uma faculdade de identificação, que relaciona uma diversidade qualquer à forma do Mesmo. [...] O *sensu* comum subsume faculdades diversas da alma ou órgãos diferenciados do corpo e os refere a uma unidade capaz de dizer Eu: é um só e mesmo eu que, percebe, imagina, lembra-se, sabe etc.; e que respira, que dorme, que anda, que come [...]” (Deleuze, 1969 p.80).

propriedade possui uma natureza radicalmente diferente da dos elementos e altera as configurações do sistema de tal forma que as propriedades das partículas não mais se identificam nele. Como, por exemplo, no caso do estado líquido da água, onde os elementos constitutivos de suas moléculas - o hidrogênio e o oxigênio -, quando organizados nessa composição, não respondem mais como gases, mas se manifestam conjuntamente como água. Na perspectiva de Stern, essa inibição das propriedades individuais não ocorre. Cada senso continua a mediar experiências próprias a cada um de seus domínios, como registros distintos, porém solidários, que simultaneamente se intercedem gerando, como efeito, uma “nova” experiência de *si*. Esta perspectiva última é irreduzível às primeiras sem, contudo, anular suas manifestações. Ela não se estabelece como um senso comum subsumindo as afecções particulares de cada um dos sentidos à sua unidade.

Nesse sentido há um acordo franco entre a concepção do *si* em Stern e a de *individualidade*¹⁹⁷ em Spinoza. O filósofo concebe o corpo humano (corpo composto) sendo formado por conjuntos de partes extensas heterogêneas, também chamados de indivíduos, relacionados entre si por uma proporção definida de movimentos e de repousos, de acelerações e de reduções de velocidades (Ética II, 13). Estes conjuntos de partículas encerram qualidades diversas, pois variam não somente quanto as suas propriedades cinéticas, mas também quanto às suas naturezas, pois “dos indivíduos de que se compõe o corpo humano, alguns são fluidos, outros, moles, e outros, enfim, duros” (Ética II, 13, postulado 2). O corpo humano, para o autor da *Ética*, possui, além desta dimensão cinética, uma dimensão dinâmica que se expressa por sua capacidade de afetar e de ser afetado pelos outros corpos. Apesar da concepção de corpo humano só ser realizada no conjunto que ele forma, ou seja, cada parte que o compõe ser imprescindível à composição que o identifica como tal; em virtude desta mesma composição (múltipla) ele é capaz de estabelecer relações de acordo com as características particulares de cada uma das suas partes, sem responder a uma determinação única para todo o conjunto.

Esta dimensão dinâmica do corpo humano lhe impõe um regime afetivo também dinâmico, o que leva à proposição *spinozista* da *flutuação de ânimo*, na qual afetos contrários encontram-se presentes em um mesmo corpo e em um mesmo momento.

O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação de ânimo [...] Pois o corpo humano é composto de um grande número de indivíduos de natureza diferente e pode, portanto, ser afetado de muitas e diferentes maneiras por um só e mesmo corpo [...] (Ética III, 17, escólio).

¹⁹⁷ Recordamos que a expressão **individualidade** não é propriamente de Spinoza, e sim de Deleuze, que preferimos utilizar pela especificidade que os termos *singularidade* e *indivíduo* ganham na *Ética*, como delineamos na *Introdução* desta tese; e, por ela se mostrar mais adequada para referir-se ao *corpo humano*, que como corpo composto (indivíduo) reúne características específicas, como a unidade que forma com o modo do atributo pensamento – a mente –, não verificáveis em outros corpos compostos.

5.1.1.1 - O senso de um si emergente – *the sense of an emergent self*

O primeiro *senso* a se constituir é o *senso de um si emergente* (Stern, 1985). A expressão utilizada por Stern sugere que essa primeira perspectiva de organização subjetiva é ainda uma forma muito incipiente de experimentação de si e do mundo. A ideia de processo em formação vem a ser utilizada: “A experiência de uma organização formando-se envolve tanto o processo quanto o produto; eu focarei aqui mais no processo¹⁹⁸” (Stern, 1985 p.46, tradução nossa). Dessa maneira, fica sugerida a contínua formação e perenidade do domínio de experimentação que se inicia nesse período e perdura durante toda a vida. O *senso de si* não seria uma estrutura cognitiva, mas uma experiência de integração.

Através dos órgãos sensoriais, uma quantidade enorme de estímulos é apreendida gerando sensações claras e muito intensas. Quando estas experiências são associadas, se experimenta a emergência de uma organização. Inicialmente o corpo é sentido como o ponto de referência onde essa experiência irá focar-se. Isso se dá devido à sua coerência, suas ações, suas sensações internas sem, contudo, ser ele o fundamento último para que essa experiência se realize, pois o *senso de um si emergente* inclui em sua experiência o processo e não somente o produto de uma organização em formação.

As capacidades que integram os *sensos* são os meios pelos quais se percebe e se organiza a realidade. Dentre estas capacidades destaca-se a *percepção amodal*, característica observada muito cedo em bebês. Desde as primeiras semanas de vida as crianças demonstram a habilidade para desempenhar a transferência de informação entre modalidades sensoriais distintas - *cross-modal* -, que lhes permite reconhecer uma correspondência entre tato e visão, por exemplo. Isso significa receber uma informação via uma modalidade sensória e, de alguma maneira, traduzi-la em outra modalidade.

A operação *cross-modal* pode ser definida como uma operação de *transversalidade*, ao colocar em relação dimensões perceptuais distintas que, a rigor, não manteriam uma relação direta entre si, já que cada órgão sensorial está adaptado a codificar uma determinada gama de estímulos. Esta operação é característica em cada um dos *sensos*, promovendo intercâmbio de informações entre processos distintos, bem como se faz marcante nas relações intersensos, na

¹⁹⁸ “The experience of forming organization involves both the motivated process and the reinforcing product; I will focus here more on the process”.

experimentação de *si* que se organiza, na qual se estabelecem agenciamentos entre matérias heterogêneas mediadas por cada senso independentemente.

5.1.1.2 - O senso de um si nuclear - *the sense of a core self*

Novas competências entram em jogo no curso do desenvolvimento, concorrendo para a experiência subjetiva em formação. Um novo *senso* se organiza, possibilitando uma experimentação de si mais delimitada. A competência mais eminente desta nova organização é a *autoregulação*. Ela é concebida como habilidade para a regulação dos níveis de excitação corporal e dos estados afetivos através da relação consigo mesmo ou com o que é extrínseco a si. Esta capacidade está presente desde o nascimento e permanece operante ao longo de toda a vida. A *auto-regulação* seria uma operação vital na constituição de *si*. Sua dinâmica operacional é traduzível por uma experiência de *si* com o que é não *si*. Algo de *si* estaria sendo experimentado, constituindo-se em função e na relação com o não *si*, e as afecções que este encontro produz são potentes para promover a regulação de estados afetivos e corporais. Embora a autoregulação possa ser experimentada das mais diversas formas, e com coisas variadas, é no encontro com seres animados que ela ganha seu relevo mais importante para o tema abordado nesta tese.

A experiência de *autoregulação* possui um caráter eminentemente “apaziguador” e pode ser associada ao conceito de *fenômeno transicional*, da psicanálise *winnicottiana*. Winnicott (1951) ressalta o caráter regulador que a relação com o objeto transicional possui. Através do “jogo” alcança-se a modulação de estados de excitação, reduzindo-os a níveis de tolerância e de manejo razoáveis.

Não se tratava de um “confortador”, como no caso do depressivo irmão mais velho, mais de um “calmante”. Constituíam um sedativo que sempre funcionava. Trata-se de um exemplo típico do que estou chamando de *objeto transicional*. Quando Y era bem menino, era sempre certo que, se alguém lhe desse seu “Baa”, ele imediatamente o chupava e perdia a ansiedade, e, de fato, caía no sono em poucos minutos se a hora de dormir

estivesse próxima¹⁹⁹ (Winnicott, 1951 p.235, tradução nossa, grifo do autor).

Stern sustenta a posição de que haveria uma “experiência concreta de estar com outro (um outro auto-regulador) tal, que sentimentos de si seriam essencialmente alterados²⁰⁰” (Stern, 1985 p.105, tradução nossa). Na situação clínica, a simples periodicidade das sessões já pode ser tomada como um fator regulador de tais estados. Com frequência, é perceptível nos pacientes a variação afetiva que a sessão lhes causa, mas, certamente, não podemos atribuir todo o crédito desta operação às intervenções diretas que são feitas, nem tampouco associá-la a uma causalidade puramente psicológica, tipo efeito placebo.

Conviemos que há processos psicológicos, corporais (afectivos) e afetivos em ação no trabalho clínico, e que os efeitos expressos pelo paciente são a resultante da operação, muitas vezes sutil, de algum ou de vários destes processos. Por mais que tentemos isolar algum deles, não teremos como saber, ao certo, qual foi o mais eficiente para provocar as mudanças observadas em sua subjetividade.

De fato, o trabalho na clínica psi nem sempre é realizado por meio de intervenções bem marcadas. Muitas vezes ele assume a forma de um acompanhamento do derivar da subjetividade do paciente e, não raro fica uma sensação de que “nada” objetivo ocorreu durante a sessão. De modo similar o fenômeno que aqui é delimitado opera de maneira sutil, difusa, assim como a relação com o *objeto transicional*, a qual se processa no limiar entre o *si* e o não *si*, na borda entre o território já realizado e o território em potência de realização. Outrossim, a presença do terapeuta na vida do paciente implica no compartilhar de seu território existencial, povoando, ainda que silenciosamente²⁰¹, uma existência às vezes marcada pelo isolamento afetivo, como no caso que aqui apresentamos.

¹⁹⁹ “This was not a ‘comforter’ as in the case of the depressive older brother, but a ‘soother’. It was a sedative which always worked. This was a typical example of what I am calling a *transitional object*. When Y was a little boy it was always certain that if anyone gave him his ‘Baa’ he would immediately suck it and lose anxiety, and in fact he would go to sleep within a few minutes if the time for sleep were at all near”.

²⁰⁰ “[...] actual experience of being with someone (a self-regulatory other) such that self-feelings are importantly changed”.

²⁰¹ Um caso clínico de Khan (1974 p.191-217) possui essa característica, onde as presenças silenciosas de ambos, paciente e terapeuta, perduraram durante, pelo menos, três meses do tratamento. Contrariamente à suposição de que o trabalho teria sido inócuo, pode se produzir uma extraordinária

5.1.1.3 - O senso de um si subjetivo - *the sense of a subjective self*

Nos domínios de experimentação já constituídos, havia alguma expressão corporal (mímica facial, gesticulação, vocalizações) nitidamente perceptível, guiando a interatividade. De certa maneira, esta expressividade, carregada amodalmente, serviria como indicativo de que as competências atualizadas estariam operando. Porém, no domínio de relação que agora entra em cena, algo mais sutil passa a ser experimentado. O *senso de um si subjetivo* emerge conjuntamente com a experiência de compartilhar estados psíquicos. Nesse novo plano de ensaio relacional, “o foco muda de regular experiências para compartilhá-las²⁰²” (Stern, 1985 p.203, tradução nossa). Nesse domínio, entra em ação a capacidade para a intimidade psíquica e, com isso as possibilidades de “estar com” se expandem dramaticamente. Além de toda a gama de experiências intersubjetividades já possíveis, a partir desse momento “estados mentais entre pessoas podem agora ser ‘lidos’, equiparados, alinhados, ou afinados [...]”²⁰³ (Stern, 1985 p.27, tradução nossa).

Uma das primeiras experiências intersubjetividades seria a de “compartilhar intenções”. Através da expressividade recíproca, troca de *olhares*, por exemplo, fica estabelecida uma sintonia pela qual se torna possível a “compreensão da intenção do outro” (Stern, 1985). Com isso, intenções passam a ser experiências compartilháveis.

intervenção pelo compartilhar afetivo (sintonia afetiva) que o “habitar silencioso” do mundo do paciente possibilitou.

²⁰² [...] the focus shifts from regulating experiences to sharing them”.

²⁰³ “Mental states between people can now be “read”, matched, aligned with, or attuned to [...]”.

[...] a criança de alguma maneira faz uma equiparação entre os estados afetivos como experimentados internamente e os vistos “sobre” ou “dentro” do outro, uma equivalência que nós podemos chamar *interafetividade*²⁰⁴ (Stern, 1985 p.132, tradução nossa).

A *interafetividade* pode ser a primeira, a mais abrangente, e a mais imediata forma de compartilhar experiências.

Não é raro, na experimentação clínica, o olhar servir como meio pelo qual afetos sejam comunicados, intenções compreendidas, ou que alguma intervenção seja produzida, pois através do olhar é estabelecido “um tipo de relacionamento direto mais puro e íntimo possível²⁰⁵” (Kendon, 1990 p.51). De fato, é sugerido que o *olhar* detenha funções significativas nas interações. Sua orientação, direta para os olhos ou mesmo para a face do interlocutor, agiria como um indicativo da receptividade de um para com o outro, e seria um “sinal de abertura” para a comunicação se estabelecer entre ambos (ibid., p.52). Em sua pesquisa, Kendon analisa, através de uma série de filmagens, vários momentos em que a direção do olhar ganha função significativa na interação. Estes momentos estariam relacionados, principalmente, com falas dos interlocutores, curtas ou longas, rápidas ou hesitantes, e com momentos de silêncio, permeados pela expectativa de que o *olhar* convocaria o interlocutor a interagir responsivamente, orientando, assim, o próprio comportamento daquele que olha²⁰⁶. Kendon também associa o *olhar* a movimentos de cabeça

²⁰⁴ “[...] the infant somehow makes a match between the feeling state as experienced within and as seen ‘on’ or ‘in’ another, a match that we can call *interafectivity*”.

²⁰⁵ “[...] one enters with another into the most pure and intimate kind of direct relationship that is possible”.

²⁰⁶ “Assim, desviando o olhar um momento antes, *p* [um dos sujeitos observados] inicia uma longa fala, *p* efetivamente sinaliza para *q* [segundo sujeito observado] que ele está para falar, e onde *q* tem buscado nele uma resposta deste tipo, isso provê *q* com uma indicação que seu ‘convite’ tem sido aceito. E da mesma forma, no olhar sustentado com o qual as longas falas são tão frequentemente terminadas, *p* efetivamente indica para *q* que ele está terminando, e que ele espera alguma resposta. Durante o curso de uma longa fala, o olhar de *p* para *q* ocorre em momentos nos quais ele recebe um sinal de acompanhamento, e assim pode funcionar não somente como verificações do comportamento de *q*, mas como sinais para *q* que *p* quer uma confirmação sobre se o que ele está dizendo está sendo transmitido. Será visto que, na medida em que as mudanças na direção do olhar têm esta função sinalizadora para *q*, elas também podem ser empregadas por *p* para regular o comportamento de *q* por não olhar para ele, ou ele pode aumentar sua demanda por uma resposta olhando-o”* (Kendon, 1990 p.85, tradução nossa).

*“Thus, in looking away a moment before *p* begins a long utterance, *p* effectively signals to *q* that he is about to speak, and where *q* has been looking to him for a response of this kind, it provides *q* with

involuntários que, frequentemente, acompanham a sua direção e, finalmente, sugere que, em determinados momentos em que haja a *troca de olhares*, uma intensificação de estados emocionais possa ocorrer.

E a troca de olhares prolongada parece ser um indicativo de uma intensificação das relações diretas entre os participantes²⁰⁷ (Kendon, 1990 p.77, tradução nossa).

O autor de *Conducting Interaction* busca estabelecer padrões de comportamentos interativos observáveis em encontros focados, e discriminar suas funções em uma abordagem estritamente comportamentalista. Não há uma tendência reducionista no autor; o que vemos é uma delimitação bem específica de seu objeto de pesquisa. Suas inferências o levam a propor que o *olhar* possui como funções fundamentais a *expressividade afetiva*²⁰⁸, a sinalização, principalmente, do início ou do término de uma fala, e a regulação entre os interagentes das suas orientações no encontro (Kendon, 1990, p.52). No caso específico da *troca de olhares*, Kendon sustenta que ela “parece ser uma parte integrante do conjunto de sinais que as pessoas

an indication that his ‘offer of the floor’ has been accepted. And likewise, in the sustained gaze with which long utterances are so often ended, *p* effectively indicates to *q* that he is coming to an end, and that he expects some response from him. During the course of a long utterance, *p*’s glances at *q* come at the points at which he receives an accompaniment signal from him, and so may function not only as checks on *q*’s behavior, but as signals to *q* that *p* wants confirmation that what he is saying is getting across. It will be seen that, insofar as gaze direction changes do have this signalling function for *q*, they may also be employed by *p* to regulate the behavior of *q* by not looking at him, or he can increase his demand for a response from him by looking at him”.

²⁰⁷ “And extended mutual gazes appear to be indicative of an intensifying of the direct relations between the participants”.

²⁰⁸ “Nestes casos, ao invés da regulação direta do seu relacionamento com *q*, através das mudanças na direção do olhar, *p* **expressa seus sentimentos ou atitudes**. Por exemplo, na discussão das observações feitas na relação entre troca de olhares e emotividade, nós observamos como NL tendeu a desviar o olhar em momentos de emoção alta. Nós discutimos isso em termos da ideia de que esta aversão aos olhos pode funcionar como um ato de ‘corte’, mas isso também funcionará com uma indicação para *q* que *p* está embaraçado, ou sobre-excitado, e a aversão aos olhos pode, assim, ser incorporada no vocabulário expressivo de *p*”* (Kendon, 1990 p.85, tradução nossa, grifo nosso).

*“In these cases, rather than directly regulating his relationship with *q* through changes in gaze direction, *p* gives expression to his feelings or attitudes. For example, in discussing the observations made on the relationship between mutual gaze and emotionality, we observed how NL tended to look away at points of high emotion. We discussed this in terms of the idea that this aversion of the eyes might function as a ‘cut-off’ act, but it will also function as an indication to *q* that *p* is embarrassed, or over-aroused, and the aversion of the eyes may, thus, be incorporated into *p*’s expressive vocabulary”.

em busca de e em interação expressam, como indicadores de que cada uma ainda está levando a outra em conta ²⁰⁹” (ibid., p.77, tradução nossa). Mas que, em certas situações, o *olhar* indicaria que a atenção teria mudado do foco comum do encontro para a pessoa diretamente envolvida nele.

As pesquisas comportamentais de Kendon enriquecem nossa visão da intersubjetividade. No entanto, discutir se o olhar e os movimentos sutis de cabeça²¹⁰, produzidos involuntariamente, podem ser padronizados para dado tipo de pessoas, classe ou cultura, ou não, está fora de nossos objetivos. A relevância de sua pesquisa para nossa tese encontra-se em incluirmos a participação de uma corporalidade involuntária perceptível, sem tornar-se foco de atenção, nos processos que compõem a intersubjetividade, sobretudo no caso da **sintonia**, como veremos em seguida. Discriminamos tal forma de *corporalidade* (involuntária perceptível) para a diferenciarmos de toda expressão corporal diretamente envolvida na manifestação dos estados afetivos, já que, segundo a orientação *spinozista* que seguimos, seria redundante falarmos em corporalidade envolvida na sintonia, pois a simultaneidade da expressão em ambos os registros, corporal e mental, já estaria sugerida. Sobretudo, destacamos a importância que o *olhar* ganha como recurso interventivo na clínica, pois, como é defendido por Kendon, o *olhar*, além de expressar afetividade, insinuar o estado de atenção dos interagentes e regular as orientações do encontro, tem como função ser operador de “corte” para mudanças de foco ou de atitude na interação, servindo como agente sintônico ou dessintônico, disruptor, quando o pensamos na experiência clínica.

²⁰⁹ “[...] appear to be an integral part of the set of signals that people are on the look out for in interaction as indicators that each is still taking account of the other”.

²¹⁰ Retomaremos, mais adiante, o papel que os movimentos de cabeça, e de outras partes do corpo, jogam nas interações, provendo suporte às hipóteses defendidas nesta escrita.

5.1.1.3.1 - A *sintonia afetiva* (*affect attunement*²¹¹)

No *domínio de experimentação intersubjetiva*, co-emergente com este senso, aflora um fenômeno que seria, sob o ponto de vista clínico, aparentemente uma simples imitação, uma “responsividade empática” (*empathic responsiveness*). No entanto, diferentemente de uma imitação, ele implica um novo nível de experimentação entre mãe-bebê que os coloca em relação direta com a afetividade um do outro.

Quando a criança está com aproximadamente nove meses de idade, entretanto, pode ser visto que a mãe acrescenta uma nova dimensão para o seu comportamento tipo-imitação, uma dimensão que parece estar engrenada com o novo status da criança como uma parceira intersubjetiva potencial. (Não fica claro como as mães sabem que esta mudança ocorreu na criança; parece que faria parte da sua sensibilidade intuitiva). Ela começa a expandir seu comportamento além da verdadeira imitação em uma nova categoria de comportamento que nós chamaremos de *sintonia afetiva* (Stern, 1985, p.140, tradução nossa, grifo do autor).²¹²

Enquanto uma imitação diz respeito à forma (traz contida a ideia de alguma expressão objetiva do comportamento a que está sendo equiparada), a *sintonia afetiva* concerne ao sentimento, ao estado afetivo. Este processo pode ser compreendido como uma experiência de equivalência, de equiparação de *ritmos vitais* (equiparação de *formas de vitalidade*²¹³). Na *sintonia afetiva* as características dinâmicas do estado subjetivo é que são equiparadas e não o

²¹¹ Optaremos por utilizar como tradução para *attunement* a palavra **sintonia**. No entanto, entendemos que ela também comportaria o sentido de **ressonância**. Tomando como exemplo a afinação do violão, diz-se que esta está satisfatória quando, após ajustar-se a tensão da primeira corda e tangê-la em um determinado ponto da haste do instrumento, produz-se a ressonância da segunda corda que vibra em uníssono com a primeira. Entendemos que o processo de sintonia torna-se melhor traduzido mantendo-se em mente essas duas acepções da palavra.

²¹² “When the infant is around nine months old, however, one begins to see the mother add a new dimension to her imitation-like behavior, a dimension that appears to be geared to the infant’s new status as a potentially intersubjective partner. (It is not clear how mothers know this change has occurred in the infant; it seems to be part of their intuitive parental sense.) She begins to expand her behavior beyond true imitation into a new category of behavior we will call *affect attunement*”.

²¹³ “Vitality form matching” (Stern, 2010 p.113). Em seção oportuna abordaremos o desenvolvimento deste conceito.

comportamento em si e, com isso, uma imitação fica descaracterizada (Stern, 2010 p.113-114). Não haveria, neste processo, a identidade gestual ou de expressões faciais simplesmente, mas entraria em jogo todo o repertório da sensibilidade expressiva até aqui desenvolvida.

A *sintonia afetiva*, como experiência na clínica, se refere a determinados momentos onde temos a clara impressão de estarmos “compartilhando ou alinhando estados internos”²¹⁴ (Stern, 1985 p.144, tradução nossa) com o paciente. O alinhar aqui evocado pode ser traduzido como uma operação através da qual a ressonância é estabelecida para processos distintos. Quando este alinhamento ocorre, estados subjetivos tornam-se uma experiência sensível para ambos e “nós ressoamos a experiência do outro e dela participamos, e ele da nossa” (Stern, 2004 p.98).

Para ilustrar, citamos o caso de nossa paciente M, recordando de um momento que foi marcante para o direcionamento do trabalho clínico. Durante uma sessão de supervisão, após a narrativa do difícil manejo que o caso apresentava, foi-nos sugerido que se tentasse outra forma de intervir, através da música. Como a paciente já havia declarado seu gosto pela música de Elvis Presley, propusemos-lhe de escutarmos um *cd* do Elvis na próxima sessão. Tivemos como resultado dessa intervenção uma experiência de *sintonia* que foi traduzida como um impulso quase incontrolável de dançar. Em dado momento da sessão, simultaneamente, porém não responsivamente, eu sentia meu corpo vibrar com a balada *presleyana*, enquanto a paciente batia o pé e estalava os dedos ritmicamente, dizendo: “Ouvindo essa música dá uma vontade de dançar, né?”

Para a *sintonia afetiva* ser produzida, a capacidade *cross-modal* é evocada como recurso privilegiado, ou seja, os canais sensoriais para a percepção e expressão do estado afetivo não seriam idênticos nos parceiros envolvidos na experiência, e a equivalência seria melhor de “estados afetivos internos” (Stern, 1985 p.42) do que de “movimentos interativos”²¹⁵, ficando implícita a compreensão mútua do que está em jogo. Como é sugerido neste exemplo:

²¹⁴ “[...] sharing or alignment of internal states”.

²¹⁵ Estaremos trabalhando com o que Kendon (1990) chama de “movimentos interativos”, os quais enfocamos como as expressões corporais explícitas da sintonia.

Uma menina de dez meses de idade está sentada no chão, de frente para sua mãe. Ela está tentando colocar uma peça de quebra-cabeça em seu correto lugar. Após muitas tentativas ela finalmente consegue. Ela, então, olha para o rosto de sua mãe com deleite e com uma explosão de entusiasmo. Ela “abre sua face” [sua boca aberta, seus olhos arregalados, suas sobrancelhas elevadas] e então a fecha em ato contínuo. O contorno temporal dessas mudanças pode ser descrito como um arco suave [um crescendo, ponto alto, decrescendo]. Ao mesmo tempo, seus braços levantam e caem ao lado. A mãe responde entoando, “Yeah” com uma linha melódica que sobe e desce como os crescendos e decrescendos do volume: “yeeAAAaahh”. O contorno prosódico da mãe se equipara ao contorno facial-cinético da criança. Eles também têm a exata mesma duração²¹⁶ (Stern, 1985 p. 140, tradução nossa).

As características da *sintonia afetiva* contribuem para formar a dimensão múltipla da experimentação intersubjetiva. Elas atestam a complexidade dos processos que estariam sendo equiparados, equivalidos, na experiência de “estar com”. Estas características, verdadeiros *ritmos vitais* que formam a base para a *sintonia afetiva* são: “intensidade, duração e forma²¹⁷” (ibid., p.146, tradução nossa) que, por sua vez, podem ser desdobradas em: *intensidade absoluta* – nível de intensidade do comportamento, independentemente de sua forma; *contorno de intensidade* – “as mudanças de intensidade são equiparadas ao longo do tempo²¹⁸”; *compasso temporal* – “uma pulsação regular é equiparada durante um tempo²¹⁹” (Stern, 1985 p.146, tradução nossa); *ritmo* – um padrão distinto de pulsações é equiparado; *duração* – a duração do comportamento é equiparada; e, *forma* – alguma característica formal do comportamento, que pode ser abstraída e expressa de uma maneira diferente, estaria sendo equiparada. Neste contexto, falar de **ritmicidade vital** seria pensar na imagem musical que ritmo, compasso e intensidade evocam, mas não a partir da experiência do solo musical, da

²¹⁶ “A ten-month-old girl is seated on the floor facing her mother. She is trying to get a piece of puzzle into its right place. After many failures she finally gets it. She then looks up into her mother’s face with delight and an explosion of enthusiasm. She ‘opens up her face’ [her mouth opens, her eyes widen, her eyebrows rise] and then close back down. The time contour of these changes can be described as a smooth arch [a crescendo, high point, decrescendo]. At the same time her arms rise and fall at her sides. Mother responds by intoning, ‘Yeah’ with a pitch line that rises and falls as the volume crescendos and decrescendos: ‘yeeAAAaahh.’ The mother’s prosodic contour matches the child’s facial-kinetic contour. They also have the exact same duration”.

²¹⁷ “[...] intensity, timing, and shape”.

²¹⁸ “The changes of intensity over time are matched”.

²¹⁹ “A regular pulsation in time is matched”.

musicalidade de cada instrumento individualmente, mas do concerto, da composição harmônica em contraponto que uma orquestra sinfônica produz.

A partir do instante em que a sintonia está estabelecida, uma atmosfera de integração é criada entre os envolvidos e expande dramaticamente a potência do compartilhar intersubjetivo, possibilitando a identificação de estados afetivos. Nesse momento a sintonia ganha função interventiva *ativa*²²⁰. Esta delicada operação de sintonizar e intervir implicaria em: identificação de um estado afetivo em curso; alinhamento do *ritmo* do terapeuta com o *ritmo* do paciente, produzindo a ressonância de tal estado – lembrando que “os processos de sintonia ocorrem majoritariamente não conscientes²²¹”; “deslizar para dentro²²²” e uma vez “dentro”, sintonizado, na mesma frequência de vibração em que o paciente se encontra, operar desvio. Ressalta-se que o êxito dessa operação depende da sutileza com que ela seja realizada, já que a sintonia não pode ser rompida. A não identidade da expressão formal com o estado subjetivo ao qual ela alude precisa ocorrer através de uma modulação diferencial muito discreta, pois, caso essa diferença seja muito acentuada, haveria o comprometimento da intervenção desejada.

Este processo não deve ser pensado como um movimento repentino, intempestivo, estanque de um contexto relacional no qual ele prescindisse de estar inserido. A intervenção pela sintonia pressupõe haver um estado de comunhão intersubjetiva, o qual viria a ser experimentado como um “processo contínuo”. Uma vez existindo essa experiência, só então seria possível operar clinicamente com ela. É necessário que se esteja “imerso” nesse estado, para que esta possibilidade se apresente como real. Como em um movimento de ondulação crescente, o processo, como uma onda, culminaria com uma intervenção quando o momento da arrebenção se apresentasse.

A observação clínica sugeriu que na maioria das vezes em que a intervenção foi realizada permanecia uma aparência de “como se nada especial tivesse acontecido²²³” (Stern, 1985 p.149, tradução nossa); no entanto, a consequência de tal intervenção podia ser

²²⁰ Chamamos de intervenção *ativa*, para caracterizar a sua intencionalidade, diferenciando de uma intervenção não intencional. Assumindo que o simples fato de o paciente estar na sessão já se torna um ato clínico.

²²¹ “The attunement process itself occurs largely unawares” (Stern, 1985 p.149, tradução nossa).

²²² “Slipped inside of” (ibid., p.148, tradução nossa).

²²³ “[...] as if nothing special has happened”.

verificada através de alguns procedimentos “clínico laboratoriais” pelos quais percebia-se ter havido mudanças que foram atribuídas à intervenção feita (ibid., p.150).

Stern assinala a importância da experiência de comunhão/comunicação de estados subjetivos vivenciados pela criança para o seu desenvolvimento saudável, e para que ela alcance delimitar a dimensão de seu território existencial.

É claro que a comunhão interpessoal, como criada pela sintonia, desempenhará um papel importante no porvir da criança em reconhecer que estados afetivos internos são formas da experiência humana que são compartilhados com outros humanos. O reverso é também verdadeiro: estados afetivos que nunca são sintonizados serão experimentados somente sozinhos, isolados do contexto interpessoal da experiência compartilhável. **O que estaria destacado aqui seria nada menos que a forma e a extensão do universo interno compartilhável**²²⁴ (ibid., p.152, tradução nossa, grifo nosso).

Talvez seja a partir da consolidação da competência para se estabelecer *sintonia afetiva* que a *intersubjetividade*, **como experiência de compartilhar um território comum**, ganhe mais densidade, pois os afetos sintonizados indicam a dimensão do território coletivo, concorrendo para que a identidade humana seja construída através da relação com a humanidade (coletivo de humanos). No encontro clínico, a *sintonia afetiva* abre o campo para que a **afetividade** do paciente seja compartilhada em uma **experiência comum**. Seria através dela que os estados de espírito mais aflitivos, mesmo aqueles mais difíceis, ou até impossíveis de serem traduzidos verbalmente, encontram um caminho para sua expressão, e conseqüente redução. De fato, é por este efeito que a *sintonia afetiva* se torna um dispositivo clínico tão potente para acessar nuances do universo existencial do paciente que, muitas vezes, se tornam oclusas, escondidas, ou mesmo encarceradas em seu corpo.

²²⁴ “It is clear that interpersonal communion, as created by attunement, will play an important role in the infant’s coming to recognize that internal feeling states are forms of human experience that are shareable with other humans. The converse is also true: feeling states that are never attuned to will be experienced only alone, isolated from the interpersonal context of shareable experience. What is at stake here is nothing less than the shape of and extent of the shareable inner universe”.

5.1.1.3.2 - A composição dos ritmos: *afetos de vitalidade ou sentimentos com contorno temporal*²²⁵

Para a sintonia afetiva operar, torna-se mister que haja algum meio estabelecendo comunicação entre vias sensoriais distintas, uma vez que, em virtude dela possuir aspectos muito diferentes dos de uma simples imitação, se requer a equivalência entre comportamentos expressivos não idênticos. As características principais da experiência, que dariam consistência para a sintonia, seriam aquelas referentes à intensidade, tempo e forma, como vimos. Estas qualidades, intrínsecas da experiência, são suas propriedades amodais, as quais permitem que ela seja apreendida por este ou por aquele canal sensorial, impreterivelmente. Estes atributos podem ser abstraídos a partir de propriedades invariantes dos estímulos, e seria “a existência destas representações abstratas das propriedades amodais que nos permitiria experimentar um mundo perceptualmente unificado²²⁶” (Stern, 1985 p.152, tradução nossa).

Seria esta aptidão para identificar equivalências amodais (*percepção amodal* ou *cross-modal*) que, além de conferir o sentimento de unidade à experiência - a realidade sendo apreendida em seu aspecto global -, permite que as subjetividades “engajem-se em sintonia afetiva para alcançar intersubjetividade afetiva²²⁷” (Stern, 1985 p.156, tradução nossa). A correspondência sintônica que a percepção amodal promove não tem o compromisso de manter a paridade pontual entre comportamentos idênticos. Veremos mais adiante em

²²⁵ Stern (1995 p. 82-83) introduz a expressão *sentimentos com contorno temporal* (*temporal feeling shapes*, ou apenas *feeling shapes*) para caracterizar os sentimentos subjacentes às experiências na sua variação temporal. Ele remarca o caráter difuso que o sentimento possui em contraste com o aspecto objetivo que o afeto pode assumir (por exemplo quando se trata dos afetos categorizados darwinianos) e enfatiza a sua não subordinação a qualquer processo cognitivo. Acrescenta o que ele chama de *avaliação hedonística* (*hedonic evaluation*) como aspecto inerente ao sentimento – o que proporciona uma aproximação com a concepção de afeto, em Spinoza. Em 2004 (p.86) ele usa tanto afetos de vitalidade quanto *sentimentos contornados* para indicar a impressão “subjetiva” simultânea à variação “objetiva” do tempo nas experiências clínicas ou cotidianas, e em 2010 ele adota o termo *formas de vitalidade* (*forms of vitality*) para designar o mesmo processo. A variação que o conceito, ou sua simples nomenclatura, sofre é brevemente discutida em seu trabalho *Forms of Vitality. Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy, and Development*. Contudo nos parece que a mudança de nome, no último caso, não se dá devido a alguma alteração teórica significativa, mas em virtude da tentativa do autor em explicitar melhor o fenômeno que ele aponta (Stern, 2010 p. 17 - 43).

²²⁶ “It is the existence of these abstract representations of amodal properties that permits us to experience a perceptually unified world”.

²²⁷ “[...] engage in affect attunement to achieve affective intersubjectivity”.

detalhes como, através de uma operação *cross-modal*, a identificação e a realização de movimentos involuntários entre observadores e um cavalo (o cavalo Hans) se dariam, já que não havia coincidência gestual entre as batidas da pata do animal e, por exemplo, batidas de pernas ou acenos de braços dos pesquisadores.

Temos nas propriedades amodais os elementos fundamentais para que o processo de sintonia se torne operante. Entretanto, faz-se necessário um veículo através do qual a sintonia seja ensaiada. As vias afetivas tornam-se os meios distintos para que a sintonia produza seus efeitos. Não somente os afetos discretos categorizados²²⁸ (alegria, tristeza, medo etc), mas, principalmente, os *afetos de vitalidade* servem como instrumentos privilegiados pelos quais a sintonia venha a operar. Assim, os *afetos de vitalidade* evidenciam-se como os instrumentos ideais (porém não exclusivos) para que um sentimento de ligação esteja em vigor, pois, além de se manifestarem em todo comportamento, “dizem respeito a *como* um comportamento, *qualquer* comportamento, *todo* comportamento é expresso, não *qual* comportamento é expresso²²⁹” (ibid., p.157, tradução nossa, grifos do autor).

Afetos de vitalidade são idealmente adequados para serem o veículo da sintonia, porque são compostos de qualidades amodais de intensidade e tempo e porque estão presentes virtualmente em qualquer comportamento expresso e, assim, propiciam um meio continuamente presente (embora mutável) para a sintonia²³⁰ (Stern, 1985 p.157, tradução nossa).

Os afetos de vitalidade possuem qualidades diferentes dos afetos categorizados e podem ser experimentados juntamente com eles. De fato, os afetos de vitalidade “são intrínsecos a todas as experiências, em todas as modalidades, domínios e tipos de situação” (Stern, 2004 p.87), e promovem o sentimento subjacente à experiência, lhe conferindo seu caráter temporal dinâmico. Eles são mais bem traduzidos por palavras dinâmicas, cinéticas,

²²⁸ Afetos categorizados seriam aqueles basicamente descritos por Darwin (1963) medo, raiva, alegria, tristeza e seus derivados.

²²⁹ “They concern *how* a behavior, *any* behavior, *all* behavior is performed, not *what* behavior is performed”.

²³⁰ “Vitality is ideally suited to be the subject of attunements, because it is composed of the amodal qualities of intensity and time and because it resides in virtually any behavior one can perform and thus provide a continuously present (though changing) subject for attunement”.

tais como: crescendo, decrescendo, explodindo, enfraquecendo, falhando, surgindo etc., formando o contorno temporal e rítmico de toda experiência. Um *afeto de vitalidade* do tipo “explodindo” pode se manifestar vinculado a afecções ou afetos distintos. Uma explosão ou aumento de intensidade afetiva²³¹ pode ser experimentado juntamente com uma alegria, com uma tristeza, com um episódio de raiva ou de medo, ou, ainda, haver uma experiência de aumento progressivo de excitação gerada por um estímulo fisiológico ou por estímulos diversos. Podemos tomar como exemplos: ao experimentar-se um afeto alegre, a intensidade do mesmo pode expressar-se através de um sorriso, passar deste para um riso, e daí virar uma gargalhada, experimentando-se um aumento da intensidade afetiva sem variar, entretanto, a qualidade do afeto. Da mesma maneira pode ocorrer, ao experimentar-se um afeto triste, uma variação progredindo do simples marejar dos olhos ao escorrer de lágrimas e destas ao pranto copioso. O riso pode explodir em uma gargalhada e o lacrimejar tornar-se uma explosão de pranto. A ordem nessa experiência poderia se dar no sentido inverso também. A modulação da intensidade afetiva, variando ao longo do tempo, pode ser sentida como um *crescendo*, ou *decrescendo*, como *aceleração*, ou *redução*. Em ambos os sentidos essa transição é experiência dinâmica, sendo esta a característica marcante dos *afetos de vitalidade*.

²³¹ Recorremos à teoria musical para nos auxiliar a entender como essa dinâmica afetiva pode ocorrer e ser descrita: “**Dinâmica Musical** (do [grego](#) *dynamos* = força) refere-se à indicação que um compositor faz na [partitura](#) da **intensidade sonora** com que ele quer que uma nota ou um trecho musical inteiro sejam executados. Fisicamente, um [som](#) musical tem três características: [altura](#), [intensidade](#) e [timbre](#). *Altura* é a frequência do som, indicada pelo compositor pela posição da nota no pentagrama. *Timbre* é a característica que nos permite distinguir entre uma nota de mesma altura e intensidade produzida por diferentes instrumentos, como, por exemplo, por uma [flauta](#) ou por um [violino](#). A *intensidade sonora* refere-se à [energia](#) com que a onda sonora atinge nossos ouvidos. Para indicar a intensidade sonora com que ele quer que uma nota ou trecho musical seja executado, o compositor utiliza uma gradação que vai desde o *molto pianissimo* (intensidade sonora mínima, quase inaudível) até o *molto fortissimo* (o máximo de intensidade sonora que se pode obter sem danificar a voz ou o instrumento). As gradações dinâmicas mais frequentes são (da mais fraca para a mais intensa)” - http://pt.wikipedia.org/wiki/Din%C3%A2mica_musical.

5.1.1.4 - O senso de um eu²³² verbal – *the sense of a verbal self*

A intersubjetividade tornou-se uma experiência consolidada com a emergência do *senso de um si subjetivo* e de seu equivalente domínio de experimentação. Nesse domínio o “estar com” ganha uma dimensão que ultrapassa as experiências de *autoregulação* para tornar-se um compartilhar de intenções, de afetos, e de “pensamentos”. Neste ponto do desenvolvimento infantil a experiência de *si*, como entidade autônoma, e as capacidades envolvidas na emergência dos *sensos de si*, já em vigor, preparam o terreno para que o próximo *senso* emerja.

É durante o segundo ano de vida que a linguagem emerge, expandindo dramaticamente as possibilidades de “estar com”. Agora, os conteúdos mentais e afetivos, além de já serem compartilhados em uma experiência não traduzível em palavras, tornam-se possíveis de serem expressos verbalmente incrementando as trocas intersubjetivas, permitindo duas pessoas criarem experiências mútuas de significados, além de que:

[...] com a linguagem, a criança, pela primeira vez, pode dividir [compartilhar verbalmente] sua experiência pessoal de mundo com outros, incluindo “estar com” outros intimamente, isolamento, solidão, medo, pânico, e amor²³³ (Stern, 1985 p.182, tradução nossa).

Com os três primeiros sentidos em vigor fica preparado o território para que a linguagem entre em cena e com ela o estabelecimento de outros modos de “estar com” são desenvolvidos, possibilitando o *domínio de experimentação verbal*. Com a força da linguagem o *eu* atinge o ponto máximo da capacidade reflexiva. As operações abstratas, que dizem respeito à reflexão do pensamento sobre si mesmo, instauram-se definitivamente como qualidades próprias do sujeito da reflexão. A partir desse momento, prescinde-se da mediação necessária do concreto para que, pelo pensamento, se possa realizar “operações sobre outras

²³² Ao invés de utilizarmos a palavra “si”, como estávamos adotando para traduzir a expressão *self*, empregaremos a palavra “eu” para designarmos este *senso*, pois conjuntamente com sua emergência se dá a constituição do sujeito da reflexão.

²³³ “[...] with language, infants for the first time can share their personal experience of the world with others, including ‘being with’ others in intimacy, isolation, loneliness, fear, awe, and love”.

operações”, e que o pensante se torne capaz de pensar o próprio pensante. O *eu*, operando no limite da abstração, dobra sobre si mesmo tornando-se objeto do seu próprio pensamento: “O eu tornou-se uma categoria objetiva tanto quanto uma experiência subjetiva²³⁴” (Stern, 1985 p.165, tradução nossa).

Com a linguagem presente, a relação intersubjetiva ganha novas perspectivas. A partir de agora, a criação de significados comuns para o que é experimentado entre dois é acrescentada como nova capacidade, além de se poder construir uma narrativa sobre sua própria vida. Com isso, a atenção recairá sobre o processo dialógico presente na construção de significados para as experiências vivenciadas, bem como sobre a tradução, em palavras, da experiência produzida nesse encontro. A perspectiva dialógica para a construção de significados é entendida como sendo um processo de constante negociação, presente na experiência de “estar com”, que diz respeito à relação entre a experiência produzida no encontro e a construção de um significado comum para esta experiência.

O *espaço intersubjetivo* que já se evidenciava desde as primeiras semanas de vida do bebê, quando a intersubjetividade começava a ganhar o seu contorno, é o palco privilegiado para essa negociação se operar. Com a introdução da fala a experiência de “estar com”, que nele se desenvolve, é enriquecida. Na concepção de Stern, a linguagem é incorporada à intersubjetividade como **mais um** dos seus componentes. O quarto senso, do *eu verbal*, se estabelece compondo com a experiência de si já em processo, e, embora haja uma tendência dele se tornar predominante na organização da experiência subjetiva, pelos recursos que a linguagem e que o *eu* mobilizam, não lhe é atribuído nenhum lugar privilegiado em relação aos outros três sentidos. Pelo contrário, Stern aponta para os riscos existentes na utilização da fala como meio exclusivo para a tradução da experiência subjetiva que, por natureza, é multimodal. Além da impossibilidade da descrição de nuances dessa experiência, que escapam a sua apreensão (aquelas viabilizadas pelos outros *sensos de si* e pelos seus respectivos domínios de experimentação), existe a possibilidade de que esses componentes, impróprios a sua captura, venham a se tornar oclusos, reclusos, e mesmo permanentemente ausentes da experiência de si.

²³⁴ “The self has become an objective category as well as a subjective experience”.

Este espaço para a negociação de significados, na clínica, não é outro senão os *espaços brancos*, definidos por Despret²³⁵, ou o *espaço potencial*, concebido por Winnicott, como os entendemos. Ele é o território comum, que consiste a partir da intercessão dos territórios subjetivos do paciente e do terapeuta, no qual a construção dialógica de significados se torna também uma experiência compartilhada. Nele são conjugadas a narrativa do paciente e a interpretação do terapeuta, em um discurso comum para a significação de um mesmo fato, aquele que está sendo objetivado. Os significados são co-criados, e a ênfase recai na relação que se estabelece entre as duas falas (**primado da relação**), no contraponto entre suas vozes, de onde advirá o sentido para a experiência que está sendo narrada.

Na concepção clínica transdisciplinar a fala não ocupa um lugar central, mas é considerada apenas como meio distinto para traduzir aspectos da experiência de si pertinentes ao seu domínio, aqueles que Stern descreve como “explícitos²³⁶”. Com a relativa posição da fala, na experimentação clínica, a passagem para certos componentes do “domínio implícito²³⁷” fica desimpedida, permitindo que eles irrompam nessa experimentação constituindo um saber sobre si tão pertinente quanto a fala o é, pois fica estabelecida a equivalência, em termos de importância, entre os aspectos *implícitos* e *explícitos* da experiência. Com essa atitude, descentralizadora da fala, o **lugar do discurso do terapeuta transiciona**, pois sua interpretação, longe de ser a expressão de um saber extrínseco à experiência, constituído (teoricamente delimitado) sobre supostos objetos psicológicos, faz parte dos processos compartilhados, passando, ela também, a ser produzida neste encontro.

²³⁵ Como espaços de “liberdade, de criatividade ou de adaptabilidade” que emergem no encontro do dispositivo clínico com uma situação específica, a problemática existencial do paciente.

²³⁶ “O conhecimento explícito é simbólico, verbalizável, declarativo, capaz de ser narrado e reflexivamente consciente” (Stern, 2004 p.136).

²³⁷ “[...] o conhecimento implícito é não simbólico, não verbal, procedural e inconsciente, no sentido de não ser reflexivamente consciente” (ibid., p.136).

5.1.2 - Sintonia²³⁸ de corpos, de modos, de afetos, de ritmos, de subjetividades

5.1.2.1 - Incorporação: um corpo se fazendo nos encontros

Spinoza, no século XVII, já sugeria uma conexão entre individualidades onde a experiência afetiva podia ser compartilhada intersubjetivamente, embora, para tal fato, o filósofo evocasse certos mecanismos (afecções do corpo e a sua devida representação através da imaginação²³⁹) que caracterizavam, para ele, uma imitação.

Quando alguém foge porque vê outros fugirem, ou sente medo porque vê outros sentirem o mesmo, ou, ainda quando, ao ver um outro queimar a mão, recolhe a sua e afasta o corpo, como se ele próprio tivesse a mão queimada, dizemos que imita o afeto de um outro [...] (Ética III, definições dos afetos 33, explicação).

Neste nível, a imitação equivaleria a uma “verdadeira identificação” (Bove, 1996 p.77), pela qual se experimentaria imediatamente aquilo que se perceberia, onde o caráter voluntarioso do comportamento é suprimido pela espontaneidade do gesto, caracterizando melhor uma identificação do que uma imitação propriamente. Nesse caso, haveria a coincidência gestual, como no recolhimento da mão do exemplo de Spinoza, condicionando o estado afetivo, mas mesmo nos casos em que não houvesse um gesto particular a ser executado haveria a afecção das partes do corpo, garantindo a experiência afetiva.

No reino animal, a imitação é frequentemente associada ao fenômeno de mimetismo, ressaltando que a manifestação mimética não possui qualquer motivo intencional. Não podemos supor que um camaleão “queira” mudar a tonalidade de sua pele para aquela da árvore, ou pedra sobre a qual ele se encontra, a fim de se disfarçar. Também não podemos julgar que uma rã “queira” reproduzir a tonalidade da folha sobre a qual fica parada, com a intenção de se camuflar; muito menos que o polvo, que se confunde com o coral onde habita,

²³⁸ A partir deste momento estaremos estabelecendo uma distinção entre a *sintonia afetiva*, como já delineada nesta tese, e o que chamamos simplesmente de **sintonia**, pois que a última envolve a sintonia afetiva, porém não se reduz a ela, como veremos no desenvolvimento do texto.

²³⁹ Imaginação compreendida como aptidão própria do *conatus* para encadear as ideias (imagens) das afecções do corpo, de acordo com uma estratégia que tem como fim o aumento da sua potência (Bove, 1996 p.77 – 79).

“queira” imitar a superfície calcária e colorida de seu habitat, para melhor confundir seus predadores e/ou suas presas. Toda atividade voluntária deve ser descartada nesse sentido e, por isso, achamos inadequado o uso do termo imitação para qualificar tal fenômeno. As propriedades miméticas dos animais, nos exemplos que empregamos, não se manifestam pela vontade deles, mas emergem em determinadas situações nos encontros que eles realizam com certos corpos externos. A mimese se caracteriza por uma **relação afectiva entre corpos** e, como tal, diz respeito a traços que eles possuem em comum, que promovem a afecção de um sobre o outro, sem haver intencionalidade ou finalidade nesta relação. Como no exemplo de Spinoza em que um sujeito retrai a sua mão, involuntariamente, ao perceber que a mão de outro está sendo queimada.

Evocamos a mimese pela imagem de sintonia que tal fato possui. Ela ganha relevo para nosso trabalho por expressar a potência do corpo no encontro com o que, a rigor, é tido como um fora de si, conferindo vantagem adaptativa aos organismos dotados desta aptidão. A vantagem adaptativa do organismo não está em questão, pois nosso interesse se aplica à plasticidade corporal que ela evidencia; potência que torna o corpo capaz de expressar traços presentes em outros corpos, a ponto de se confundir com eles.

5.1.2.2 - A matriz intersubjetiva: plano comum de mentes e de corpos

“Num só corpo de única mente...”
(Reppolho, Blando, Levin, Celli, Grodt e Batista, 1996).

O autor de *O Momento Presente* sugere que na interatividade diádica pode ser estabelecido um tipo de sincronia de movimentos em função de uma intenção comum. Esta sincronia pode ocorrer de modo não consciente, como no caso dos movimentos convergentes que os apaixonados fazem quando vão se beijar ou dar as mãos; ou de maneira consciente, quando é criada uma coordenação de movimentos a dois na realização de alguma tarefa cotidiana, do tipo “um lava os pratos e o outro enxuga” (Stern, 2004 p.102). Para este tipo de sincronia “corporal” é evocado um circuito de neurônios especializados que são os chamados *neurônios-espelho*²⁴⁰. Estes feixes neuronais comumente disparam “num observador que não está fazendo nada além de assistir ao comportamento de outra pessoa (por exemplo, estender a mão para pegar um copo)” (ibid., p.101), simulando a ação que foi executada. Pesquisas recentes apontam que estes circuitos funcionam amodalmente, também. No caso de uma pessoa escutar, mas não ver, alguém rasgando uma folha de papel, por exemplo, seus neurônios-espelho disparariam como se ela mesma estivesse rasgando a folha de papel e, mais ainda, no caso dela imaginar uma ação, eles também disparariam como se ela estivesse assistindo alguém executar tal ação (ibid., p.47).

A noção de intersubjetividade pode, então, ser enfocada sob a luz dos neurônios-espelho. A sincronia direta de ações ou a correspondência amodal que eles podem simular aponta para a capacidade que um espectador possui de evocar em si a experiência de outrem.

Os neurônios-espelho desempenham uma função crucial para o comportamento humano. Eles são ativados quando alguém observa uma

²⁴⁰ “Os neurônios espelho foram descritos inicialmente em macaco Rhesus. Estes neurônios disparavam quando o macaco realizava ações específicas (como pegar uvas passa) ou quando ele observava a mesma ação realizada por outro macaco ou por um pesquisador. Assim, estes neurônios possibilitam a compreensão da ação e/ou da intenção de outro animal pela ativação subliminar desta ação nos circuitos fronto parietais. Estes neurônios estariam envolvidos com a origem da linguagem humana e a sua disfunção poderia causar autismo” (Lameira, A.P.; Gawryszewski, L.G.; Pereira Jr, A., 2006 p.123).

ação de outra pessoa. [...] Mas esses neurônios-espelho permitem não apenas a **compreensão direta das ações dos outros, mas também das suas intenções, o significado social de seu comportamento e das suas emoções** (Lameira, A.P.; Gawryszewski, L.G.; Pereira Jr, A., 2006 p.129, grifo nosso).

Por intermédio dos neurônios-espelho é possível participar das ações de outras pessoas sem as imitar diretamente. Qualquer atividade motora perceptível passa a ser uma experiência possível de ser compartilhada, produzindo, naquele que a presencia, emoções, afetos e pensamentos que ressoam a experiência do outro “*como se* estivesse em sua pele” (Stern, 2004 p.98, grifo do autor). Em uma relação diádica podemos supor que a atividade destes neurônios seja intensa, tornando-se exponencial na relação grupal. No encontro de um grupo, a expressividade individual reverberaria em cada um dos participantes, juntamente com os estados afetivos subjacentes a ela. **O que se passa com um perpassa o outro em uma ressonância subjetiva**²⁴¹.

Pensar a experiência de si tendo como referência a intersubjetividade, a partir das contribuições *spinozistas*, clínicas, e neurocientíficas atuais, implica em flexibilizar a ideia de uma subjetividade individualizada, restrita à esfera de um indivíduo, e propriedade de “um só”, para a de uma subjetividade coletiva e compartilhada, entendendo que “vivemos cercados por intenções, sentimentos e pensamentos dos outros que interagem com os nossos” (Stern, 2004 p.99). As fronteiras da subjetividade de “um” cedem em função de seus afetos e pensamentos nascerem e serem modulados na interação com outros, em uma experiência compartilhada. “Este diálogo co-criativo contínuo com outras mentes é o que chamo de matriz intersubjetiva” (ibid., p.99). Através desta capacidade, viveríamos imersos em uma experiência intersubjetiva. Dito de outra forma, a *matriz intersubjetiva* é entendida como sendo o plano coletivo a partir do qual corpo e mente individuais se diferenciariam e ao qual permaneceriam conectados.

²⁴¹ Essa propagação afecto-afetiva fica bem delineada na parte III da Ética.

5.1.2.3 - Do coletivo ao indivíduo: humanidade²⁴² se incorpora, ou não

Também é possível se falar em incorporação de modos, no caso da sintonia, entendendo por incorporação não uma operação que traga alguma coisa “extra” corpo para ele, mas que nele provoque a manifestação de sua potência, fazendo emergir algo dele ainda desconhecido. Assim, a incorporação ganha um sentido de fazer corpo, constituindo-se a partir de sua própria potência de afetar e de ser afetado. A incorporação se processa através da sintonia de frequências de ritmos corporais (uma proporção definida entre os movimentos e repousos, acelerações e reduções de velocidades característicos dos indivíduos que compõem o corpo humano²⁴³), e nas suas reverberações, decorrentes dos encontros de corpos que incitam suas potências a formarem novos arranjos.

A ideia de incorporar, aqui esboçada, difere, portanto, da ideia de montagem de um corpo, com algo advindo de fora dele. Como, por exemplo, é o caso de pensarmos as relações entre o pote de barro com a argila, contrapondo-a à relação de um relógio mecânico com suas engrenagens. No primeiro caso, o pote ganha sua forma a partir da argila informe, pela potência plástica que ela possui para ser organizada em arranjos distintos, no encontro com a inventividade do oleiro; no segundo caso, seria a partir de um projeto pré-estabelecido (um determinado modelo de relógio) que a justaposição das engrenagens, oriundas de matrizes externas diversas, lhe daria sua forma característica. É possível que haja, para o oleiro, um projeto de pote a ser seguido, mas é somente a partir do encontro de suas mãos com a argila que se define a forma que o pote irá tomar, pois, na cerâmica artesanal, nenhuma peça é idêntica à outra, mas configuram-se como coisas singulares.

A princípio, podem ser incorporados modos de qualquer outro corpo com o qual se mantenha uma relação afecto-afetiva, e, nesse âmbito, os agenciamentos mais diversos podem ser imaginados, onde fica destacada a relação de composição afetiva promovida pelo agenciamento. Pela *sintonia*, mãe e bebê incorporam modos um do outro: a primeira adotando a “infantilidade” (linguagem táti-bitati, por exemplo) necessária para que a ressonância possa se estabelecer, e o segundo desenvolvendo progressivamente traços de humanidade que lhe

²⁴² Humanidade aqui compreendida como “indivíduo coletivo”, ou corpo social, no sentido que Spinoza atribui ao termo.

²⁴³ Ética II, 13, lema 3, axioma 2, definição.

franqueiam a entrada no coletivo que ele passa a integrar. Estes traços, provenientes de uma matriz comum, vão sendo incorporados produzindo novos arranjos em sua estrutura dinâmica, e definindo progressivamente sua singularidade.

Essa incorporação de modos incluiria manifestações corporais, tais como gestos e cinestesia. Inicialmente ela se efetiva na relação familiar, com os parentes diretos com os quais a criança se mantém em contato durante os primeiros anos de vida. O corpo infantil, em sua total potência plástica, oferece-se para as impressões que o mundo lhe causa e que incitam sua potência. Esta interatividade implica na construção mútua de corpos e de sentidos. A criança não é passiva neste processo, mas é agente ativo que influencia o mundo a sua volta. Seus cuidadores (mãe, babá etc) incorporam seus modos tanto quanto têm os seus incorporados por ela. Neste encontro da criança com o mundo, um ser vai se consolidando, singularizando-se, constituindo seu território e humanizando-se num processo crescente.

É sempre notável ver/sentir a si mesmo andando ou se movendo como seu pai ou mãe, ou fazendo a mesma expressão facial enquanto balança sua cabeça de uma certa maneira, ou suspirando sonoramente de um jeito que eles fazem ou fizeram. Aquele suspiro não é qualquer suspiro. O que o torna particular são suas características dinâmicas [...] Entretanto, nós aprendemos a falar ouvindo outros falarem. Nós aprendemos a suspirar ouvindo/vendo os suspiros de outros²⁴⁴ (Stern, 2010 p.142, tradução nossa).

²⁴⁴ “It is always remarkable to see/feel yourself walkink and moving like your father or mother, or making the same facial expression while tilting your head a certain way, or sighing audibly in a way that they do or did. That sigh is not any sigh. What most makes it particular is its dynamic features... However, we learn to talk by hearing others talk. We learn to sigh by hearing/seeing certain others sigh”.

Um caso curioso ilustra a potência plástica que o corpo possui para se agenciar incorporando as características afetivas do corpo com o qual se agencia e, em paralelo, ressalta a exigência da incorporação ocorrer entre humanos como condição determinante para que a humanização se estabeleça. Amala e Kamala, como foram batizadas as “meninas lobo” encontradas no norte da Índia, em 1922, é um dos casos mais célebres nesse tema. Através da incorporação, do que a rigor não era humano, outro modo corpóreo-existencial emergiu transformando-as em seres capazes de mobilizar afetos, na acepção *spinozista* que este termo comporta, muito distintos daqueles que um ser humano ordinário pode mobilizar.



Ao serem achadas, as meninas não sabiam caminhar sobre os pés e se movimentavam rapidamente de quatro. Não falavam e tinham rostos inexpressivos. Só queriam comer carne crua e tinham hábitos noturnos. Recusavam o contato humano e preferiam a companhia de cães ou lobos (Maturana & Varela, 2001 p. 143-145).



Mesmo depois de uma delas permanecer por dez anos em contato com seres humanos (a mais nova, com idade estimada de oito anos faleceu logo após ser encontrada e separada de sua “família lupina”), ela “nunca chegou propriamente a falar, embora usasse algumas palavras” e, em situações urgentes, recorresse à posição de quatro para correr (Maturana & Varela, 2001 p.145).

A incorporação de modos entre seres vivos é apontada por Uexküll (1934) ao conceber a natureza organizada através de uma relação complementar aos moldes do contraponto musical. Para ele, a manifestação da natureza pode ser traduzida pela imagem de uma orquestra reproduzindo uma sinfonia onde cada instrumento seria representado por uma forma de vida, e as variantes melódicas, tocadas por cada um deles, expressariam uma modulação desta música comum que todos reproduzem. No caso da orquestra há a reprodução de uma obra previamente composta, mas no caso da natureza há simplesmente a manifestação da sua potência. Nesta concepção, o autor de *Dos Animais e dos Homens* propõe que a relação entre a aranha e a mosca se torna possível porque ambos os animais incorporaram modos um do outro, ou seja, a aranha carrega em si “acordes” de mosca e, a sua vez, a mosca incorporou “harmônicos” da aranha, o que possibilita à aranha tecer uma teia que capture a mosca.

É claro que a teia da aranha é de estrutura ajustável à mosca, porque a própria aranha já o é também. Ser ajustável à mosca significa, neste caso, que, na sua estrutura, a aranha adotou certos elementos da mosca. Não duma determinada mosca, mas do seu protótipo. Para nos exprimirmos melhor: quando dizemos que a aranha é ajustável à mosca, queremos significar que, na sua constituição corpórea, aquela adotou para si certos motivos ou determinismos da melodia da mosca. (Uexküll, 1934 p.163).

Uexküll, como biólogo, concebe que a existência de modos semelhantes entre animais distintos se deva a processos determinados da filogênese, reproduzindo uma das teses *darwinistas*, aquela que propõe a existência de um antepassado comum para os animais (ou para grupos de animais). Dessa maneira ele explicaria a ocorrência de “harmônicos” da mosca na aranha e de “acordes” da aranha na mosca, pois ambos os animais teriam se originado a partir de um ancestral comum.

No entanto, há relações entre determinados seres que, devido a sua especificidade, se tornam muito difíceis de serem concebidas através de mecanismos oriundos da filogênese, e que envolvam mutações seletivas aleatórias, como é o caso da relação entre a vespa Esfege (*Sphex opacus Dahlbom*) e a lagarta. Conhecida como vespa caçadora, a Esfege deixa dentro do ninho, junto ao ovo, outros animais (lagartas) destinados a servirem de alimento no desenvolvimento da larva. Esses animais não são mortos, mas simplesmente paralisados, de modo que o alimento não se decomponha, perdendo sua utilidade. Para tanto, a vespa caçadora pica a presa sempre da mesma maneira: uma ferroadada em cada um dos gânglios nervosos motores da vítima²⁴⁵. Como o número e a localização desses gânglios variam conforme a presa, cada espécie de vespa caça uma única espécie de presa. Para Bergson (1907), pensar a precisão de tal relação a partir da seleção natural, ou através de ensaio e erro, consiste em uma tarefa cuja probabilidade de êxito impede sua concepção, o que o faz cogitar que a relação entre os dois animais se realize através de um regime afetivo, aos moldes *spinozistas*, ou simpático, de acordo com suas palavras.

Mas a situação seria diferente se supuséssemos entre o Esfege e a sua vítima uma *simpatia* (no sentido etimológico da palavra) que o informasse de dentro, por assim dizer, a respeito da vulnerabilidade da Lagarta. Este sentimento de vulnerabilidade poderia não dever nada à percepção externa, e resultar apenas de o Esfege e a Lagarta se acharem um diante do outro, não considerados já como dois organismos, mas como duas atividades²⁴⁶ (Bergson, 1907 p.184, grifo do autor).

A relação sintônica pode, então, ser estabelecida com animais de diferentes espécies, não estando limitada à estrutura anatômica ou ao funcionamento orgânico-fisiológico, mas dependendo das relações afecto-afetivas inerentes à potência dos corpos.

²⁴⁵ http://www.chilebras.achetudoeregiao.com.br/ANIMAIS/vespa_sphex.htm.

²⁴⁶ Bergson, em *A Evolução Criadora*, critica tanto o *neodarwinismo* quanto o *neolamarckismo* em suas proposições acerca da hereditariedade na fixação de instintos e de comportamentos. No exemplo citado, o autor indaga como que um instinto tão complexo – que envolveria o conhecimento exato de pontos anatômicos e do sistema nervoso de um outro animal – poderia ter se fixado através de mutações adaptativas aleatórias, ou pela via de Lamarck (o que seria mais difícil de explicar). O filósofo sugere haver uma outra forma de relação possível entre aqueles animais, a qual ele vai elegantemente chamar *simpatia*.

No ano de 1904, na Alemanha, um grupo de pesquisadores se viu intrigado com um fenômeno, se não bizarro, ao menos incomum. Estavam diante de um cavalo que se mostrava capaz de responder a questões de matemática e que, diante de outros testes que lhe aplicaram, tais como discriminar “entre cores ou tons e intervalos na música, [...] na maioria das vezes, oferecia a resposta correta” (Despret, 2004 p.112). O animal respondia as questões com batidas de sua pata dianteira direita no chão. As hipóteses sobre o fenômeno variavam entre uma suposta genialidade do animal, incluindo capacidades telepáticas, e um possível treinamento circense a que o animal poderia ter sido submetido. Diante do intrigante animal, o psicólogo Oskar Pfunst²⁴⁷ é escalado para estudar a fundo o quê, de fato, deveria estar ocorrendo. Ele descobre que o cavalo nem era telepatia e nem havia sido treinado como faziam nos circos. Hans, o cavalo, possuía uma percepção aguçada e muito sensível. “Hans podia ler corpos humanos” (ibid., p.112). Ele era capaz de perceber movimentos e contrações musculares muito sutis em seus interlocutores que o afetavam levando-o a interagir responsivamente com eles. Interlocutores sim, não há equívoco no termo, pois o fato trata de uma experiência de sintonia entre um cavalo e seres humanos. O cavalo não somente “lia” os corpos de seus questionadores, mas os “induzia” a realizar movimentos involuntários.

Cada um dos questionadores observados por Pfunst produziu esses movimentos. E nenhum entre eles sabia que estava assim fazendo, nenhum entre eles notou que seus corpos estavam falando com o cavalo, dizendo-lhe quando começar e quando parar. Cada um deles, exceto o cavalo, ignorava este fenômeno surpreendente: seus corpos estavam falando e se movendo contra sua vontade, fora dos limites de sua consciência (ibid., p.113).

Os ensaios de Pfunst fizeram do cavalo Hans um dispositivo que abriu “a possibilidade de explorar outras maneiras pelas quais corpos humanos e não humanos se tornam mais sensíveis uns aos outros” (Despret, 2004 p.113). A sintonia dos corpos, chave para a interação entre o animal e seus pesquisadores, acabava criando um elo que os levava a compartilhar mais do que simples respostas específicas. Estamos falando de afetos e de estados corporais. Motivos na linguagem de Uexküll, e por que não modos, em um sentido *spinozista*? De certa forma os pesquisadores do cavalo Hans incorporaram modos equinos,

²⁴⁷ Oskar Pfunst, psicólogo alemão do início do século XX que alcançou reconhecimento acadêmico por seus trabalhos em psicologia animal (Zusne, 1984 p.333).

agindo em consonância com seus movimentos, e o cavalo, a sua vez, incorporou “traços” humanos, ao ressoar seu corpo com os corpos de seus interlocutores. No artigo de Despret, a relação de sintonia entre cavaleiro-cavalo e sua recíproca produção de corpos é sublinhada:

Ou seja, de acordo com Barrey, cavaleiros talentosos **comportam-se e movem-se como cavalos**. Aprenderam a agir de um **modo** cavalo, o que pode explicar como os cavalos podem estar assim tão bem **sintonizados** com seus humanos, e como o simples pensamento de um pode, simultaneamente, induzir o outro a se mover. **Os corpos humanos foram transformados por e em um corpo de cavalo**.

Quem influencia e quem é influenciado nesta história são questões que não podem mais receber uma resposta clara. Ambos, ser humano e cavalo, são causa e efeito dos movimentos um do outro. Ambos induzem e são induzidos, afetam e são afetados. Ambos **incorporam a mente** um do outro (ibid., p.115, grifo nosso).

Mas não se trata de uma imitação pelo homem, do cavalo. Um ser humano não seria capaz de imitar os movimentos de um cavalo, pois não há equivalência anatômica entre seus corpos, o que impossibilita, tecnicamente, de haver uma imitação. Na relação entre cavaleiros e cavalos, ou entre pesquisadores e cavalo, não haveria a correspondência exata entre o comportamento de um lado e a suposta imitação do outro; de igual maneira, o que estaria sendo equiparado no relacionamento mãe-bebê não seria um comportamento explícito, mas “algum aspecto do comportamento que reflete o estado afetivo pessoal²⁴⁸” (Stern, 1985 p.142, tradução nossa). A mãe não imita os balbucios do bebê através de sua fala, isso um robô programado conseguiria fazer, mas fala de um jeito que lhe é familiar (aqui literalmente), dentro do limiar de sua sensibilidade, equiparando, pela modulação da sua voz, o estado afetivo do bebê, sintonizando-se com ele. A **sintonia** é a operação na qual processos díspares são equivalidos e devires suscitados, como na relação entre os cavaleiros e os cavalos.

[...] ninguém imita o cavalo, assim como não se imita *tal* cavalo, mas tornamo-nos *um* cavalo, atingindo uma zona de vizinhança em que já não podemos distinguir-nos daquilo que nos tornamos (Deleuze, 1993 p.78, grifos do autor).

²⁴⁸ “[...] some aspect of the behavior that reflects the person’s feeling state”.

A capacidade para tal incorporação, assim como para a sintonia, não é um fenômeno isolado que pertença a um período exclusivo da vida infantil e/ou a um estado particular que o ser humano, mãe ou qualquer outro, possa experimentar em um momento específico, mas é uma aptidão que emerge durante o desenvolvimento da criança e permanece na vida adulta. Ela é função da potência plástica que o corpo humano possui; plasticidade manifesta na complexidade de relações que ele pode realizar com outros corpos com os quais se agencia.

----- / -----

Na situação específica da clínica transdisciplinar, o foco está voltado para a experiência promovida por meio desta classe de incorporação, pela qual **paciente e terapeuta compartilham modos existenciais em um território comum**, sintetizado na experimentação clínica. Modos que, embora estejam formatados constituindo um território regular, ao se encontrarem incitam-se reciprocamente, provocando mutações em seus arranjos corpo-territoriais, resultando em estados de corpo-território novos, emersos deste encontro. É frequente o terapeuta passar por momentos em que reconhece em si modos de um determinado paciente, sem, necessariamente, ter a intenção de o imitar. A modulação de sua voz, nessa ou naquela expressão, um dado trejeito, ou mesmo um estado afetivo difuso, evoca, em dado momento, a lembrança da sessão ou de parte dela. Não seria a recordação de uma expressão pontual, mas algo nele equivale ao jeito característico do paciente, denunciando que uma incorporação foi produzida. Nesse momento se atingiria uma “zona de vizinhança” com o paciente na qual não poderia mais se distinguir dele; se devendo ele, experimentando-o, sendo ele sem exatamente sê-lo, e, paradoxalmente, sem deixar de ser si mesmo²⁴⁹. Ao se falar, sentir, e agir como alguém se teria alguma coisa em comum com o corpo desse

²⁴⁹ “Ora, este objeto é tanto a coisa exterior a nós, quanto (por mais paradoxal que seja) nosso próprio Corpo e nossa Alma em si mesmos”* (Bove, 1996 p.47, tradução nossa).

*”Or cet objet est aussi bien la chose extérieure à nous, que (aussi paradoxal cela soit-il) notre propre Corps et que notre Ame elle-même”.

alguém²⁵⁰, que estaria garantindo a ressonância afecto-afetiva entre seu corpo e aquele com o qual se entra em relação. Neste encontro, os modos compartilhados pelos corpos não são meras ressonâncias oriundas das propriedades extensas que ambos dividem, mas estes modos conectam mundos.

Seria, portanto, naturalmente (conforme uma verdadeira lei da natureza) que nós **participamos dos sentimentos de nossos semelhantes** naquilo em que **nosso Corpo**, concordando com a natureza da coisa que imagina, **se coloca espontaneamente em uníssono** com todas as suas flutuações afetivas **e, por isso mesmo, constitui com ele, um único e mesmo corpo**. Assim, a este nível coletivo da constituição da Humanidade como Corpo²⁵¹ [...] (Bove, 1996 p.77, tradução nossa, grifo nosso).

O coletivo que a expressão Humanidade sintetiza vem sendo criado e recriado incessantemente há milhares de anos, desde que os primeiros representantes da espécie humana se organizaram em grupo. A forma atual que este coletivo apresenta é fruto de uma longa progressão onde os elementos que o compõem (majoritariamente, os seres humanos) foram incorporando sucessivamente os modos de seus ancestrais. Ressaltamos que os modos dessa ancestralidade não são meros produtos filogenéticos, mas expressam relações complexas estabelecidas entre fatores múltiplos, e sua redução ou determinação a um só vetor se torna impossível, pois que envolvem todos os agentes que historicamente contribuíram para sua constituição. Seria a partir do contato com este coletivo que a individuação se efetuará²⁵².

²⁵⁰ “Com efeito, todas as maneiras pelas quais um corpo é afetado seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Portanto, a ideia de cada uma dessas maneiras envolverá, necessariamente, a natureza de ambos os corpos. Assim, a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado por um corpo exterior envolve a natureza do corpo humano e a do corpo exterior. C.Q.D.” (Ética II, 16, demonstração).

²⁵¹ “C’est donc naturellement (selon une véritable loi de la nature) que nous participons aux sentiments de nos semblables en ce que notre Corps s’accordant à la nature de la chose qu’il imagine, se met spontanément à l’unisson de toutes ses fluctuations affectives et par là même, constitue avec lui, un seul et même corps. Ainsi, à ce niveau collectif de la constitution de l’Humanité comme Corps [...]”

²⁵² “Seria conveniente definir de outro modo a noção de subjetividade, renunciando totalmente à ideia de que a sociedade, os fenômenos de expressão social são a resultante de um simples aglomerado, de uma simples somatória de subjetividades individuais. Penso, ao contrário, que é a subjetividade individual que resulta de um entrecruzamento de determinações coletivas de várias espécies, não só sociais, mas econômicas, tecnológicas, de mídia etc” (Guattari & Rolnik, 1986 p.34).

Mas ao se falar em coletivo, conjugado na expressão Humanidade, não queremos insinuar que haja homogeneidade em sua composição. É preciso esclarecer que há certos traços comuns atravessando todos os elementos desta coletividade, sem que, com isso, sejam excluídas as particularidades de cada sub-grupo, de cada etnia, e de cada individualidade. Este coletivo se consolida pela integração da multiplicidade em uma matriz que conjuga seres diversos, não somente humanos, com suas produções sociais e suas culturas, mas todos os agentes que se agregam historicamente ao longo do processo que o produz.

Um corpo de homem é, portanto, um homem em corpo, inserido em uma comunidade que imprime sua marca de fábrica. Ele faz parte do todo e o todo faz parte dele. Assim, meu corpo, no sentido crasso, não é meu, ele não me pertence, ele é muito mais nosso, corpo coletivo e coleção de fragmentos socialmente escolhidos²⁵³ (Jaquet, 2001 p.193, tradução nossa).

²⁵³ “Un corps d’homme est donc un homme en corps, insere dans une communauté qui imprime sa marque de fabrique. Il fait partie du tout et le tout fait partie de lui. Ainsi, mon corps, au sens fort, n’est pas mien, il n’est pas de moi, il est plutôt notre, corps collectif et collection de morceaux socialment choisis”.

5.1.2.4 - Ritmos que sintonizam e que vinculam

5.1.2.4.1 - A dança rítmica dos corpos na sintonia de um beijo

“A kiss is [never] just a kiss...”

Da experiência com o cavalo Hans, e das relações entre cavaleiros e seus cavalos, ficou depreendido que a sintonia se estabelecia tendo como base a sensibilidade do animal na percepção de movimentos corporais muitíssimo sutis produzidos involuntariamente por seus interlocutores. Esses movimentos davam ao cavalo os indícios necessários para as suas respostas. Ele respondia ao estímulo que recebia com batidas da sua pata dianteira direita, que eram seus movimentos de equivalência para os “sinais” que lhe eram enviados, e assim prosseguia até que a resposta da questão fosse alcançada pelo número das batidas da sua pata, o que provavelmente suscitava em seus interlocutores a cessão dos movimentos. Assim, um “*pas-de-deux*” se fazia, sintonizando corpos de homem e de animal em uma inaudita dança homo-equina. Pelo lado do cavalo podemos presumir que não havia a intenção e nem a capacidade para responder às questões de aritmética que lhe eram endereçadas; portanto, da sua parte, o que havia era um conjunto de comportamentos interativos. Mas pelo lado dos pesquisadores havia algo mais do que uma combinação de estímulos e respostas; eles estavam imbuídos de uma intenção específica, entre outras expectativas próprias à peculiaridade do caso. Expectativas à parte, o que permanece de elemento comum aos termos nesta equação pode ser traduzido como um *sistema de interação* através de comportamentos explícitos e suficientemente expressivos a ponto de, em certos momentos, se tornarem conscientes. Entre humanos estes movimentos de interação foram descritos:

Kendon (1990) descreveu os movimentos de interação trocados pelas pessoas a fim de testar a motivação de um em relação ao outro. Consistem em movimentos [da face, dos olhos, da cabeça, da postura, que acompanham, seguem ou precedem as palavras] de milésimos de segundo, incompletos, parcialmente demonstrados e abreviados que pertencem à sequência comportamental que leva à consumação de uma intenção ou

motivação. (São os análogos físico-comportamentais da orientação intersubjetiva²⁵⁴) (Stern, 2004 p.201).

Kendon (1990) analisa minuciosamente sequências de comportamentos em encontros focados. Ele ressalta o caráter estrito de sua pesquisa, a fim de averiguar a influência de determinados comportamentos na interação, focando sobre o que denomina de “comportamentos concretos observáveis²⁵⁵” (Kendon, 1990 p.3), não levando em consideração estados “internos” dos sujeitos (ibid., p.126) e observando, estritamente, a movimentação dos corpos em dada situação.

Já foi delineada, neste trabalho, a importância que o *olhar* possui no processo de sintonia e de sua relevância como instrumento de intervenção na clínica transdisciplinar. Para este momento selecionamos um trecho das pesquisas de Kendon focado sobre a complexa movimentação da face entre duas pessoas envolvidas na “sequência de um beijo”. Da mesma maneira como procedemos em relação à utilização de suas pesquisas sobre a função do olhar na interação diádica, sem concordar com, ou refutar suas conclusões, estaremos lançando mão de sua pesquisa, na intenção de acrescentar à intersubjetividade o que consideramos como sendo suas “expressões corporais explícitas”, ou, como denominados por Stern, os “análogos físico-comportamentais da orientação intersubjetiva”.

Na expressividade facial analisada foram consideradas as variações dos movimentos das sobrancelhas, dos lábios, expressando ou não o sorriso, e a direção do olhar, agrupados em unidades de acordo com um sistema de notação (Ex e Kendon 1964) que favorece a caracterização de padrões para a expressão facial. A orientação da cabeça, determinando o

²⁵⁴ A *orientação intersubjetiva* pode ser descrita como a deriva comum para afetos, intenções, movimentos corporais, e estados subjetivos complexos, quando duas pessoas estão engajadas intersubjetivamente. Este processo pode resultar em uma intervenção ou em uma reorganização do trabalho terapêutico. Os “aspectos corporais explícitos” da sintonia funcionam como indicativos micro-expressivos da deriva, pois ao mesmo tempo em que a marcam eles orientam o seu sentido (Stern 2004 p.198).

²⁵⁵ “Todos os trabalhos aqui reproduzidos são pesquisas acerca dos exatos detalhes que os interagentes realmente fazem quando eles interagem uns com os outros: onde eles olham, quando eles falam ou permanecem em silêncio, como eles se movem, como eles manejam seus rostos, como eles se orientam uns em relação aos outros e como eles se posicionam espacialmente. É a partir destes comportamentos concretos e observáveis [...]”* (Kendon, 1990 p.3, tradução nossa).

*“All of the papers here reprinted are inquiries into the details of just what interactants actually do when they interact with one another: where they look, when they speak or remain silent, how they move, how they manage their faces, how they orient to one another and how they position themselves spatially. It is out of such concrete observable behaviors [...]”.

posicionamento facial, desempenha papel relevante nesta pesquisa, e sua direção define as fases dos movimentos em períodos de “envolvimento” – quando uma ou ambas as faces encontram-se totalmente ou parcialmente voltadas uma para a outra, acompanhada ou não de oscilações da cabeça para frente ou para trás – e em períodos de “distanciamento”²⁵⁶ – quando os protagonistas têm a direção de suas faces desviadas uma da outra. O tempo da filmagem é de quatro minutos e o casal observado estava sentado em um parque, sem ter conhecimento de que estava sendo filmado (Kendon, 1990 p.120). O que se observa é que:

[...] enquanto a face de M [membro masculino do casal] mostra muito pouca mudança, a face de F [membro feminino do casal] é altamente variável, e nós veremos que as ações de M são altamente interdependentes das ações de F e do comportamento da sua face²⁵⁷ (ibid., p.122, tradução nossa).

A sequência de movimentos é dividida em cinco fases aonde os períodos de *envolvimento* e de *distanciamento* vão sendo observados em conjunto com o comportamento dos referidos órgãos faciais, envolvendo a troca de carícias com os lábios, no rosto e/ou no pescoço, entre ambos, até culminarem com o beijo labial propriamente dito.

Nossa escolha pela sequência de um beijo não é fortuita. Apesar dos dados fornecidos pelo autor e do apelo romântico que tal situação possui, evocando em nossa mente a imagem de um beijo cinematográfico como os de Rhett Butler (Clark Gable) e Scarlett O’Hara (Vivien Leigh) no clássico *E O Vento Levou*²⁵⁸; é assumido que este tipo de beijo implica, para que aconteça, alguns fatores extra-comportamentais. Dentre estes fatores aponta-se a presença de intenções e de impulsos semelhantes entre os protagonistas da cena. Além destes elementos comuns, supõe-se que um estado de espírito, como sentimento de

²⁵⁶ A expressão usada pelo autor é *disengagement*. Sua tradução por *distanciamento* talvez não exprima por completo seu sentido que implica, curiosamente em um enfoque comportamentalista, mais do que apenas uma oscilação de comportamento. A palavra *engagement* traz contida a ideia de compromisso, de intenção, a qual entendemos não poder ficar ausente da abordagem que propomos, pois ela é fundamental para a noção de sintonia que estamos sugerindo.

²⁵⁷ “[...] whereas M’s face shows very little change, F’s face is highly variable, and we shall see that M’s action are highly interdependent with F’s actions and with the behavior of her face”.

²⁵⁸ “Gone with the Wind” – USA, 1939 (<http://www.imdb.pt/title/tt0031381/plotsummary>).

fundo, mais ou menos equivalente, esteja envolvendo ambos, configurando uma sintonia afetiva.

Enquanto Kendon dirige sua atenção para a regularidade dos movimentos, na tentativa de estabelecer padrões comportamentais, nosso interesse é focado para a sintonia de ritmos que a periodicidade dos movimentos revela. Os padrões que o autor discrimina (Kendon, 1990 p.123-125) **são repetições rítmicas de movimentos sutis que concorrem para estabelecer a sintonia entre o casal** (Stern, 2004 p.201) e os períodos de *envolvimento* ou de *distanciamento* notados sugerem variações sintônicas (envolvendo) ou dessintônicas (distanciando) que ocorrem na sequência.

Como nós vimos, a interação na sequência do beijo pode ser segmentada em períodos de envolvimento separados por períodos de distanciamento. Em cada período de distanciamento, ou M ou F será o próximo a iniciar um novo período de envolvimento. Queira isso seja feito em uma nova maneira, ou não, e assim uma nova fase seja iniciada ou não, é evidentemente indicado pela maneira de como F se comporta, como ela muda de envolvimento para distanciamento²⁵⁹ (Kendon, 1990 p.142-143, tradução nossa).

Os *comportamentos concretos observáveis* ocupam uma posição tão importante quanto a afetividade ocupa no conjunto de processos que integram a intersubjetividade, principalmente quando se trata da sintonia. A partir de um ponto de vista *spinozista*, não podemos supor a experimentação clínica ocorrendo em esferas separadas. Não nos cabe se não a tomarmos em sua dupla expressão simultânea: no corpo e na mente. Assim, **ao falarmos de sintonia não estamos lidando apenas com aspectos sutis, ou “mentais”, de uma determinada experiência clínica, mas estaria compreendida, também, uma sintonia particular de corpos realizada não conscientemente. Dessa forma, a sintonia é de corpos, de afetos e de perceptos, implicando, fundamentalmente, toda a subjetividade em uma experiência de compartilhar.** Esta hipótese é consoante com o ponto de vista de Spinoza que propõe uma relação de correspondência entre corpo e mente, excluindo a possibilidade de

²⁵⁹ “As we saw, the interaction in the kissing round could be segmented into periods of Involvement separated by periods of Disengagement. Within each period of Disengagement either M or F will be the next to start a new period of Involvement. Whether this will be done in a new way, or not, and so whether a new Phase will be begun, is evidently indicated by how F behaves as she changes from Involvement to Disengagement”.

haver causalidade real de um atributo sobre o outro. Ambos os registros expressam simultaneamente um mesmo fenômeno, de acordo com um regime de “liberdade” que permite que sua expressividade não seja condicionada ou constringida pela exigência da paridade absoluta entre os registros. A alternância expressiva entre os atributos, semelhante à brincadeira de pular carniça que evidencia ora um ora outro participante do jogo, não seria uma ocorrência fortuita, mas a expressão regular do seu regime de funcionamento. Decorre disso que o processo de **sintonia** pode, momentaneamente, evidenciar, e estar centrado sobre, seus aspectos mais sutis, como os *afetos de vitalidade* ou os *sentimentos de fundo*²⁶⁰ (características marcantes da *sintonia afetiva*), mas, de igual maneira, em outro momento, a sintonia pode estar se produzindo tendo à frente suas “expressões corporais explícitas”, como os comportamentos que aqui foram delineados, e nesse aspecto a expressividade facial se destaca:

Nós podemos concluir, notando a excelente eficiência da face para estas funções comunicativas. Ela permite compartilhar conjuntos de expectativas a serem estabelecidas ou a serem confirmadas com extrema rapidez. Se um dispositivo como a face não estivesse disponível, a coordenação da ação na interação seria muito menos delicada e rápida. A possibilidade de cada má interpretação do comportamento do outro seria muito maior, e as chances de manter um nível de organização interativa quando uma mudança fosse feita para um outro nível seria muito menor. Parece que o delicado **dispositivo de sintonia** que a face é aqui vista de ser torna possível o desenvolvimento de um tipo de hierarquia altamente complexa de sistemas de relacionamento que são característicos da interação social humana²⁶¹ (Kendon, 1990 p.150, tradução nossa, grifo nosso).

As observações de Kendon levam-nos a refletir sobre o estatuto da cinestesia e, principalmente, da expressividade facial, no que tange ao engajar-se ou desengajar-se em

²⁶⁰ Estes conceitos serão apresentados ainda nesta seção.

²⁶¹ “We may conclude by remarking on the superb efficiency of the face for these communicative functions. It allows for shared sets of expectations to be established or to be confirmed with extreme rapidity. If a device like the face was not available, coordination of action in interaction would be far less delicate and rapid. The possibility of each misreading the other’s behavior would be much greater and the chances of maintaining one level of interactional organization as a change is made at another level would be much less. It appears that the delicate tuning device that the face is here seen to be, makes possible the development of the kind of the highly complex hierarchy of systems of relationship that are characteristics of human social interaction”.

sintonia, como já delineado. Todavia, precisamos notar que na *sintonia afetiva* (como desenvolvida por Stern), estes elementos praticamente se inseriam como coadjuvantes no processo, como componentes de equivalência amodal cuja presença nem sempre era determinante para que a sintonia fosse estabelecida, pois ficava enfatizada a equiparação de “estados afetivos internos” (Stern, 1985 p.42), compartilhados como um “sentir com”. Mas, a partir das contribuições de Kendon, não podemos mais pensá-los como sendo termos acessórios do processo, e, sim, como elementos definitivos para sua consolidação.

5.1.2.5 - A síntese dos processos: o momento presente

Há processos envolvidos em toda interatividade humana – percepção, tomada de consciência e *comportamentos significativos* (Stern, 2004 p.63) – que dividem os mesmos parâmetros temporais. Encontramos referência a estes intervalos de tempo em domínios distintos como o da música, o da poesia, o da dança, e o da fala. A percepção, por exemplo, não se realiza em um fluxo contínuo, mas se processa em intervalos de tempo que variam de 20 a 150 milissegundos (ibid., p.64). Os estímulos são aglomerados em unidades perceptuais maiores e esse funcionamento tem como efeito resguardar a consciência de um bombardeio constante de estímulos. A fala é um dos exemplos mais estudados destas aglomerações significativas, pois possui fonemas (que duram em média de 20-150 milissegundos), palavras (que duram entre 150-1000 milissegundos) e frases (com duração média de 3 segundos). Em termos de linguagem, a frase é considerada o menor aglomerado de estímulos com a maior significação.

Para os *comportamentos significativos* – gestos e expressões faciais, por exemplo – a variação temporal permanece mais ou menos a mesma. Os intervalos entre as falas, em um diálogo, duram em média de dois a três segundos, e o mesmo parâmetro temporal pode ser verificado quando há uma mudança relevante na postura corporal (popularmente falando, quando a pessoa se ajeita na cadeira) e um novo assunto é introduzido na conversa. A relação sincrônica entre os passos e o ciclo de respiração, durante o caminhar, resulta em uma média

de 2,8 a 3,5 segundos, o que equivale a 4 ou 5 passos para uma respiração completa (Stern, 2004 p.69).

No caso da tomada de consciência os valores de referência não são diferentes. É preciso um certo tempo para que os estímulos se tornem conscientes. Os circuitos neurais envolvidos neste processo precisam ser ativados recursivamente para que um determinado evento atinja a consciência, evitando, desta forma, o já citado “bombardeio” de estímulos. A ativação destes circuitos dura por volta de três ou quatro segundos.

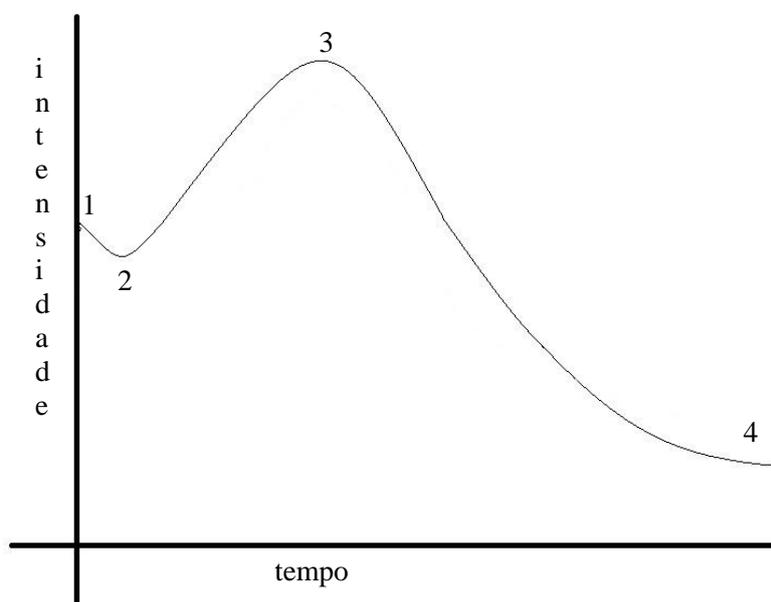
Os aglomerados temporalmente dinâmicos que envolvem estes processos são os “blocos de construção básicos de experiências subjetivas psicologicamente significativas”, chamados de *momentos presente* (ibid., p.66). Em outras palavras, o momento presente é uma “unidade de processo subjetiva”. A experiência cotidiana e a narrativa do paciente são formadas por encadeamentos de *momentos presente*.

Momento presente é o intervalo de tempo no qual processos psicológicos agrupam unidades muito pequenas de percepção na menor unidade global possível (uma gestalt), que tem um sentido ou significado no contexto de um relacionamento. Objetivamente, momentos presente duram de um a dez segundos, com uma média por volta de três ou quatro segundos. Subjetivamente, são aquilo que experimentamos como um *agora* ininterrupto (Stern, 2004 p. 274, grifo do autor).

Estes encadeamentos ocorrem de forma bastante variada, e o intervalo de tempo que separa um momento do outro não é absoluto. Embora os parâmetros temporais envolvidos nos processos fundamentais dos *momentos presente* sejam basicamente os mesmos, tanto o modo como estes processos se encadeiam quanto a sua sequência encontram-se sob um regime particular em cada indivíduo, compondo um “tema” (Stern, 2004 p.88) ou, como propomos, um **ritmo**. Stern sugere que “a magia em uma sessão de terapia ou nas relações íntimas, está aí” (ibid., p.90), na modulação em que estes processos se articulam.

Em um encadeamento de *momentos presente*, o(s) afeto(s) de vitalidade confere(m) o sentimento de continuidade e duração à experiência. Eles formam seu contorno afetivo, temporalmente dinâmico. Em uma experiência simples, como a alimentação de um bebê, notam-se alguns momentos significativos acompanhados com afetos de vitalidade. A entrada da mãe no campo perceptivo do bebê (1) já influenciaria seu estado afetivo, reduzindo sua

tensão (2); em seguida ocorreria um *aumento* de tensão/fome até o seio alcançar sua boca (3). A sensação de fome permaneceria por alguns instantes e começaria a *decrecer* até, finalmente, um estado de saciedade se instaurar (4). A sequência desta experiência é descrita por Stern (1995 p.86) para enfatizar a sensação dinâmica, nem sempre capturada ao ser discriminada e nomeada através de um afeto categorizado. A seguir, ilustramos esta experiência, através de um gráfico onde sua característica rítmica fica melhor visualizada.



Esta dinâmica não equivale a uma “sequência de estados ou eventos distintos” justapondo-se (Stern, 1995 p.85), mas seu regime temporal consiste em mudanças que ocorrem a cada fração de segundo na intensidade e no ritmo da experiência vivida. O sentimento de aceleração ou redução, de explosão, ou de esmaecimento, de crescendo, ou decrescendo, da experiência, é a característica peculiar dos afetos de vitalidade e, em cada individualidade, há um ritmo particular em sua modulação.

Numa experiência de assistir a um pôr-do-sol, por exemplo (Stern, 2004 p.76), onde ocorre uma sequência de *momentos presente*, as mudanças objetivas ao longo do tempo, “na intensidade ou na qualidade da estimulação” (ibid., p. 86), a cada fração de segundo, formam o *contorno temporal* dessa experiência; e o(s) afeto(s) de vitalidade a ela associado(s) são

seus complementos. Eles formam os *sentimentos contornados*, “experimentados subjetivamente”, simultâneos às variações temporais.

Pode-se entender que a variação da intensidade afetiva ocorrendo em um intervalo temporal consistiria em uma experiência única. A imagem de uma operação transversal nos ocorre na integração de elementos díspares, não codificados linearmente, mas dispostos em “platôs” estratificados que requerem um agente que circule nos espaços intermediários, unificando-os em uma subjetividade e em um território.

Na concepção *sterniana*, cada *sensu de si* organiza experiências distintas, de acordo com as capacidades e processos desenvolvidos até a sua emergência, e a experimentação unificada de si é efeito da reunião das experiências mediadas por cada sensu. Essa integração pode ser experimentada na variação intensiva de um único afeto e de um único *momento presente*.

5.2 - Outras sintonias possíveis

A *sintonia afetiva* é evidenciada como um dispositivo fundamental para a experiência intersubjetiva ganhar densidade (Stern, 1985). Stern conseguiu descrever com profundidade seus aspectos, juntamente com a experiência pela qual ela ganha curso. Conservar sua caracterização nos confere a vantagem de lançar mão dos conceitos que o autor utiliza, possibilitando articulá-los com concepções que viabilizam o modo pelo qual abordamos a questão do vínculo. Descrevemos, sucintamente, a perspectiva de desenvolvimento dos *sensos de si* em razão de esclarecermos os processos envolvidos na intersubjetividade. Pois nossa tese se apoia no complexo compartilhar que essa experimentação envolve, onde o **vínculo emerge como nova propriedade, efeito dos processos que esse compartilhar mobiliza.**

5.2.1 - Sintonizando ritmos

Extraímos de Deleuze uma passagem importante para este momento:

Ao contrário, eu sei nadar: isso não quer dizer, necessariamente, que eu tenho um conhecimento matemático ou físico, científico, do movimento da onda; isso quer dizer que eu tenho um saber-fazer, um saber-fazer espantoso, o que quer dizer que eu tenho uma espécie de sentido do **ritmo**, a **ritmicidade**. O que quer dizer o **ritmo**? Isso quer dizer que eu sei compor minhas relações características diretamente com as relações da onda. Isso não se passa mais entre a onda e mim, quer dizer que isso não se passa mais entre as partes extensivas, as partes molhadas da onda e as partes do meu corpo; isso se passa entre as relações. Relações que compõem a onda, relações que compõem meu corpo e minha habilidade enquanto eu sei nadar, para apresentar meu corpo sob relações que se compõem diretamente com as relações da onda. Eu mergulho na hora certa, eu saio no momento certo. Eu evito a onda que se aproxima, ou, ao contrário, eu me jogo nela etc... Tudo isto arte de composição das relações²⁶² (Deleuze, 1978 p.77, tradução nossa, grifo nosso).

²⁶² “Au contraire, je sais nager : ça ne veut pas dire forcément que j'ai une connaissance mathématique ou physique, scientifique, du mouvement de la vague; ça veut dire que j'ai un savoir faire, un savoir faire étonnant, c'est-à-dire que j'ai une espèce de sens du rythme, la rythmicité. Qu'est-ce que ça veut

Com o pensamento de Deleuze, a possibilidade de se estabelecer uma relação de composição com um *ritmo*, com uma *ritmicidade*, fica sugerida. Deleuze chama de ritmo ao modo pelo qual um conjunto de partículas extensas, que caracteriza um indivíduo (corpo composto), se organiza. Esse modo é definido como a segunda dimensão de uma individualidade. Ele é um dos fatores que lhe confere suas características singulares e que nos leva a afirmar, a despeito da diferença de formas, que a mesma pessoa que hoje é um ancião de 80 anos de idade um dia foi um bebê. O ritmo seria efeito das relações dinâmicas que as partículas desse corpo composto manteriam entre si, em uma “proporção definida” de movimento e de repouso, de acelerações e de reduções de velocidades (Ética II, 13, lema 3, axioma 2, definição). Embora toda individualidade sofra vicissitudes ao longo da sua duração, seria por intermédio desta ritmicidade que suas relações características seriam conservadas.

Fica sugerida, então, que uma sintonia de ritmos se processa entre as relações características dos corpos. Ela não seria somente uma sintonia entre partes extensivas de corpos distintos, mas seria uma sintonia que envolveria a singularidade de cada corpo em sua organização. No exemplo citado por Deleuze, o saber que é produzido pelo encontro com o mar não se reduz a um saber sobre a qualidade líquida que a água marinha possui, mas é um saber, ainda que momentâneo, sobre o ritmo que as partículas da água desenvolvem nas suas relações entre si, expresso no movimento das ondas. A relação com o “corpo marinho” não é redutível às relações com suas partículas individuais, mas se explica pelas relações que se estabelecem com o conjunto, ou conjuntos, de partículas que o compõem. Sintonizar com o mar não se define mais pela sintonia ordinária com as partículas de água, como corpos simples extensos, mas como uma sintonia com o ritmo que os conjuntos de partes extensas que compõem esse corpo complexo acordam entre si.

Esportes como o surfe e o voo-livre geram modelos privilegiados para a compreensão deste pensamento, pois implicam, para serem praticados, na sintonia com o corpo/meio (mar e ar) no qual se realizam. Nada adianta, para o surfista, conhecer as características da água, como corpo natural. Nada adianta para ele conhecer a composição físico-química dela ou

dire, le rythme ? ça veut dire que mes rapports caractéristiques je sais les composer directement avec les rapports de la vague. ça ne se passe plus entre la vague et moi, c'est-à-dire que ça ne se passe plus entre les parties extensives, les parties mouillées de la vague et les parties de mon corps; ça se passe entre les rapports. Les rapports qui composent la vague, les rapports qui composent mon corps et mon habileté lorsque je sais nager, à présenter mon corps sous des rapports qui se composent directement avec le rapport de la vague. Je plonge au bon moment, je ressors au bon moment. J'évite la vague qui approche, ou, au contraire je m'en sers, etc... Tout cet art de la composition des rapports”.

mesmo deter um conhecimento das relações que a água estabelece com seu próprio corpo. Importa ter um saber sobre os ritmos e movimentos daquele corpo complexo, que lhe permita sintonizar-se com ele. Para se pegar uma onda, em determinado dia, é necessário ter, o que se chama no jargão do surfe, o *timing da condição*. É preciso saber se posicionar no local adequado, remar na hora certa e, uma vez na onda, acompanhar sua velocidade, sua evolução, e seu tempo de arrebentação, para obter o melhor rendimento. No voo-livre algo semelhante acontece. Conhecer a composição gasosa da atmosfera pouco adianta para a prática desse esporte, embora ter um conhecimento básico sobre meteorologia seja condição para sua prática. Mas, assim como no surfe, invoca-se um *timing* da “condição de voo”. Ter uma percepção clara das condições do vento é fundamental, mas nada garante que, com isso, consiga-se pegar uma boa térmica, ganhar máxima altitude e desfrutar do planeio que a asa oferece para voar a maior distância possível. Sintonizar com a condição é a exigência para se praticar estes esportes.

No mais, tanto ondas, quanto térmicas, encadeiam-se em séries. O *timing* a que nos referimos implica em sintonizar com os intervalos de tempo em que os ciclos ocorrem; isto seria uma articulação inter-ritmos. Manter-se nessa sintonia é decisivo para a performance em qualquer um dos dois esportes. Esse saber não é técnico, não há manuais para o aprendizado desses esportes, embora haja livros explicativos sobre suas condições de realização básicas. Não se aprende a surfar, ou a voar racionalmente a partir de algum tipo de estudo, mas é um saber que se realiza pelo corpo e diz respeito a um determinado modo de entrar em relação.

Pensar uma sintonia de ritmos importa, **na situação clínica**, em tomarmos a duração da sessão em seu todo. Entrar no ritmo com o paciente, acompanhando a modulação de seus estados de espírito, é fazer *pas-de-deux* com ele. Nessa imagem que a dança oferece, sintonizar seria dançar conforme o ritmo das músicas tocadas durante um baile. Não apenas dançar uma música, mas dançar todo o repertório musical que, durante um determinado tempo, a orquestra reproduz. “Se aprendo a nadar, ou a dançar, é preciso que meus movimentos e meus repousos, minhas velocidades e minhas lentidões ganhem um ritmo comum aos do mar, ou do parceiro, segundo um ajuste mais ou menos durável” (Deleuze, 1993 p.160). Sintonizar no ritmo importa na capacidade plástica do terapeuta em modular seu próprio ritmo com o ritmo do paciente, entrar na sua “onda”, no ritmo que essa onda apresenta e nas variações que ela comporta. Na clínica, encontramos pacientes que apresentam ritmos diferenciados. Enquanto uns estão mais para os ritmos quentes, acelerados, outros são mais

afetos a ritmos brandos, moderados; e outros, ainda, possuem ritmos irregulares, pouco cadenciados. Claro que não estamos propondo que haja identidade estrita entre a expressividade corporal e a mental. O sintonizar que insinuamos implica na expressividade em ambos os registros, sem haver a necessidade de pareá-los, porém mantendo-se uma referência conectiva entre os dois modos. As capacidades multimodais (percepção amodal, operação *cross-modal*) possibilitam essa conexão sem ter como referência a imitação pontual de um gesto ou ação, mas reproduzindo um estímulo, em equivalência, por uma via expressiva não idêntica à via sensorial pela qual ele foi codificado.

O *timing* da intervenção seria produto da sintonia estabelecida.

Da citação de Deleuze depreendemos que a sintonia pode ser estabelecida com corpos “não vivos”. De fato, isso já tinha sido proposto quando apresentamos os elementos da filosofia de Spinoza, e essa é uma das razões pelas quais adotamos a sua concepção de *corpo*, pois, pelas características cinéticas e dinâmicas dos corpos, relações afetivas podem ser desenvolvidas entre quaisquer corpos extensos. A partir daí, a noção de **sintonia** se torna expansível para além da esfera humana e do vivo, podendo ser uma experiência entre o corpo humano e outros corpos extensos quaisquer, uma sintonia com ritmos no domínio do não vivo. Agenciamentos complexos podem ser desenvolvidos, estranhos modos podem emergir a partir desta sintonia. Modos animais podem ser incorporados (como nos casos das meninas-lobo e entre cavaleiros e seus cavalos, incluindo os pesquisadores e o cavalo Hans) e novos afetos mobilizados, assim como modos aquáticos – mergulhadores²⁶³ e surfistas -, modos aéreos – voadores -, modos com a terra²⁶⁴, modos com a floresta – indígenas - etc... Estranhas e singulares mimesis podem ser desenvolvidas, constituindo corpos em novas relações.

Ao conjugarmos as contribuições da filosofia de Deleuze, de franca inspiração *spinozista*, com o conceito de sintonia, extraído da clínica, nos ajudando a pensar a

²⁶³ Ilustramos com a fala de um personagem do filme *Imensidão Azul*, de Luc Besson (*Le Grand Bleu*, Gaumont, 1988), baseado na história do mergulhador Jacques Mayol, que alude à sintonia com o mar: “Quando o mar não lhe quer, não mergulhe”, a qual pode muito bem ser aplicada também ao voo livre e a outros esportes, como o alpinismo, por exemplo, que exigem certa sintonia dinâmica entre o corpo do esportista com o do meio no qual o esporte se realiza.

²⁶⁴ O desaparecimento da estrutura *outrem* provocado pelo isolamento a que Robinson foi submetido, privando-o, temporariamente, do contato com qualquer ser humano, desencadeou um processo de desumanização progressivo que, em paralelo, liberou sua potência para mobilizar afetos, até então para ele desconhecidos, na sintonia estabelecida com Speranza, a ilha (Tournier, 1972).

consolidação territorial - efeito emergente da reunião de elementos heterogêneos -, ficaram refletidas as virtudes da metodologia transdisciplinar, pelas ressonâncias provocadas no encontro entre as duas disciplinas. Com esse agenciamento, pudemos expandir o âmbito da **sintonia** para além do compartilhar de estados afetivos e de conteúdos mentais, prerrogativas da *sintonia afetiva* e características exclusivas da experiência intersubjetiva entre humanos. Ao acrescentarmos a expressividade do corpo, perceptível conscientemente ou não, como fator indispensável à sintonia, trouxemos para o seu domínio componentes da experiência de *si* tão imprescindíveis quanto a afetividade o é. Todavia, a concepção de corpo de Spinoza nos auxiliou ainda mais, quando pudemos, então, pensar o território como sendo um agenciamento coletivo de corpos (mas não exclusivamente de corpos, pois há elementos não corpóreos abarcados na sua constituição), em que a experiência afecto/afetiva é realizada, compreendendo que determinada sintonia (de ritmos) importa para a sua consolidação.

6 - O que se compartilha?**Com o quê se sintoniza?****Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?**

“Mas com P., se pode falar de tudo. Falar com ele não me dá nada, mas me dá a liberdade de me expressar. O psiquiatra não me conhece como uma pessoa. Ele tem um tempo. P. me conhece melhor, ele vem beber um café, ou durante o jantar²⁶⁵”.

Jovem pai de família refugiado da guerra (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.167, tradução nossa).

Para este momento, trazemos o pensamento de Despret (1996) aliado às proposições clínicas de Stern, que em sua maior parte já foram apresentadas nesta tese. Sintonizamos com os trabalhos de ambos os autores, em virtude de eles reunirem muitos dos pressupostos que defendemos nesta pesquisa. Estes pressupostos, elementos comuns que suas abordagens dividem, são, dentre outros, o recurso à sintonia (de afetos, de corpos, de pensamentos, de modos, de ritmos, e de territórios) e a metodologia pela qual seus enfoques se orientam, cujas características mais marcantes vêm a ser a flexibilização teórica e a utilização de pontos de vista ressonantes, aos moldes da transdisciplinaridade. Soma-se a isso que o vínculo, tema central de nossa tese, fica delineado em seus trabalhos como uma propriedade que emerge da complexa experiência de compartilhar que a intersubjetividade estabelece.

Despret, em seu trabalho com os refugiados da guerra da ex-Iugoslávia em meados dos anos 1990, fortemente marcado pela “quebra” dos parâmetros regulares que uma relação terapêutica tradicional supõe²⁶⁶, encontra suporte para a **reconstrução do território**

²⁶⁵ *“Mais avec P., on peut parler de tout. Parler avec lui ne me donne rien, mais me donne la liberté de m’exprimer. Le psychiatre ne me connaît pas comme une personne. Il a un temps. P. me connaît mieux, il vient boire un café, ou pendant le diner”.*

²⁶⁶ “A prática terapêutica em situações sociais limite coloca também em foco os paradoxos da profissionalização: a eficácia terapêutica supõe uma **certa transgressão do quadro terapêutico habitual**. A restauração da confiança, por exemplo, passa pela transgressão da neutralidade do terapeuta. A reconstrução dos continentes culturais passa pela aceitação e pelo reconhecimento do quadro doméstico e de sua hospitalidade tradicional, um dos recursos geralmente intactos que a terapia se emprega a reforçar”* (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.21, tradução nossa, grifo nosso).

existencial de seus “pacientes” através de um estilo de exercer a clínica pelo *compartilhar de sentidos*. Precisamos sublinhar que o uso das aspas para a palavra paciente é absolutamente necessário, já que uma das diretrizes de seu trabalho era a recusa à patologização, à qual eram submetidas as vítimas da guerra, promovida pelo discurso corrente da psiquiatria que concorria para descaracterizar a sua condição de refugiados políticos.

A partir do que a autora chama de *ética relacional* (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.133), os critérios para a avaliação do trabalho são pensados através da relação com os “pacientes”: “Somente o discurso livre dos indivíduos nos permite chegar às suas próprias normas e nos autoriza a interpretá-los²⁶⁷” (ibid., p.17, tradução nossa). E, com isso, qualquer julgamento diagnóstico “importado do exterior” perde seu efeito na produção de uma condição patológica sobre as vítimas, e de um sentido para suas experiências. Vislumbramos na abordagem clínica de Despret a lógica do **primado da relação**, pelo seu caráter imanentista, e, dessa maneira, ela se afina com a orientação de nossa escrita.

As sessões ganham um tom de “conversas”, fundadas sobre a escuta e a discussão, onde intervenções discretas são produzidas tendo como efeito notável a emergência de um saber que “ultrapassa em muito” (ibid., 1996 p.19) a abordagem dos avaliadores²⁶⁸. Esta atitude permite contornar as dificuldades em que um trabalho terapêutico, centrado sobre a fala, esbarra. “Realidades de ordem eminentemente subjetivas e intersubjetivas²⁶⁹” (ibid., 1996 p.19, tradução nossa) são difíceis de serem objetivadas através do recurso verbal, e

*“La pratique thérapeutique dans des situations sociales limites met aussi em lumière les paradoxes de la professionnalisation: l’efficacité thérapeutique suppose une certaine transgression du cadre thérapeutique habituel. La restauration de la confiance, par exemple, passe par la transgression de la neutralité du thérapeute. La reconstruction des contenants culturels passe par l’acceptation et la reconnaissance du cadre domestique et de son hospitalité traditionnelle, une des ressources généralement intacte, que la thérapie ‘emploie à renforcer”.

²⁶⁷ “Seul le discours libre des individus nous permet d’accéder à leurs propres normes et nous autorise à les interpréter”.

²⁶⁸ Despret fazia parte de um programa psicossocial de ajuda as famílias de refugiados da guerra da Bósnia ligado à instituição *Médicos Sem Fronteiras da Bélgica*.

²⁶⁹ “[...] réalités d’ordre éminemment subjectives et intersubjectives”.

“modificações psíquicas importantes podem ao mesmo tempo, parecer como impalpáveis ou infinitesimais para o terapeuta²⁷⁰” (ibid., p.19, tradução nossa).

Estabelecer sintonia com a realidade do “paciente”, neste caso, não se circunscreveu ao ambiente físico de um consultório privado ou de um hospital público; muito pelo contrário, como Despret aponta (ibid. p.21), este foi um dos parâmetros do “quadro terapêutico habitual” transgredidos em sua prática clínica. Visitar o lar das vítimas²⁷¹, investida de uma atitude menos investigativa e mais clínica (na acepção de acolhimento e de receptividade que este termo comporta), em muitos momentos importou no compartilhar de hábitos culturais, como a tradição local do “cafezinho” (“a terapia/terapêutica xícara de café²⁷²”, ibid. p.167), que promoveram o acesso a dimensões de um território existencial esfacelado pela crueldade de uma guerra étnica. Compartilhar a re-construção deste território (o título do livro é *Clinique de la Reconstruction. Une expérience avec les réfugiés en ex-Yougoslavie*) implicou no desenvolvimento de uma *relação de confiança*, cujo estatuto se firmava pela disposição simétrica em que terapeuta e “paciente” a habitavam, e a transgressão do quadro terapêutico habitual, com a consequente modificação das relações que ele estabelecia, se tornou um dispositivo terapêutico em si mesmo²⁷³.

A reconfiguração da relação clínica, promovida pela flexibilização dos lugares exercidos por seus agentes, estabelece uma modalidade peculiar de ser praticada, chamada de *transicional* (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.169). E é no “seio desta relação, concebida como um diálogo, que o interventor recebe a definição do seu papel e o reconhecimento de sua utilidade, o que quer dizer que ele recebe da relação o fundamento de

²⁷⁰“Des modifications psychiques importantes peuvent en même temps apparaître comme impalpables ou infinitésimales pour le thérapeute”.

²⁷¹ Não era incomum para Khan visitar o lar de seus pacientes. Em seus relatos clínicos encontramos menção de suas visitas à domicílio. De fato, no relato “*Quando a Primavera Chegar*”, que leva o mesmo título do seu livro de 1988, o compartilhar do território do paciente, ilustrado pelos passeios a cavalo que faziam juntos, teve importância definitiva tanto para a compreensão do processo no qual ele se encontrava quanto para o seu restabelecimento.

²⁷² “Les thérapies-tasse-de-café”. Símbolo tradicional da hospitalidade local.

²⁷³ O quadro clínico habitual a que a autora se refere, objeto de transgressão, é definido por relações verticalizadas e assimétricas mantidas entre os profissionais de saúde em geral e os pacientes, implicando numa lógica que guia o trabalho com um saber “já pronto” e, portanto, extrínseco à relação à qual ele remete.

6 - O que se compartilha?
Com o quê se sintoniza?

Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

sua competência²⁷⁴” (ibid., p.200, tradução nossa). Não é a transgressão do quadro terapêutico em si que vem a ser um dispositivo clínico, mas ela, ao mesmo tempo em que marca a possibilidade de ele ser transgredido, aponta as margens que o delimitam, afirmando o ato clínico. Não seria um “não quadro” (ibid., p.172) o fundamento último da *clínica do sentido compartilhado*, mas seria pela dinâmica entre um quadro estruturado e um fato que daí emerge, e que convoca a transgredi-lo, que outra coisa aparece. Entre os limites de “dentro” e de “fora” do quadro um espaço de transição consiste e elementos que, a rigor, faziam parte do “fora”, são incorporados no “dentro”. Os *espaços brancos*²⁷⁵ surgem como zonas intermediárias, interterritoriais, onde a criação, tanto do si e de seu território, quanto de novas maneiras de se operar profissionalmente, se possibilita.

A inserção do terapeuta na constelação existencial dos pacientes era efeito deste modo peculiar em que a relação clínica se estabelecia. Nessa relação, o “sentir com” promovia a devida sintonia pelos afetos mobilizados, advindo daí a eficácia do dispositivo terapêutico criado. Não se fala em uma atitude humanitária que a ajuda assistencial supõe, pois esta implicaria numa disposição assimétrica de lugares nessa relação, que colocaria em evidência a condição “carente” do refugiado, se transformando em um ato de caridade²⁷⁶. O que havia era a sintonia com um estado afetivo próprio à realidade em que as famílias refugiadas se encontravam, enfatizando, interventivamente, a sua potência em resistir à aniquilação, em todos os aspectos que a guerra lhes impunha. Tomar uma xícara de café em/com um lar/corpo “depauperado” se torna a expressão da potência que “resixte” (metaplasma de resistência e

²⁷⁴ “[...] au sein de la relation conçue comme une dialogue que l’intervenant reçoit la définition de son rôle et la reconnaissance de son utilité, c’est-à-dire qu’il reçoit de la relation ce qui fonde sa compétence”.

²⁷⁵ Caracterizados como espaços de “liberdade, de criatividade ou de adaptabilidade” (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.159).

²⁷⁶ “Paradoxalmente, no contexto assimétrico da intervenção humanitária, oferecer pode, às vezes, desapaosar. Oferecer é afirmar que se tem e, ao mesmo tempo, que o outro não tem. A ajuda humanitária escapa dificilmente a esta crítica na medida em que o que ela propõe parece pertencer muito mais ao modo da caridade que ao da solidariedade”* (ibid., p.160, tradução nossa).

*“Paradoxalement, dans le contexte asymétrique de l’intervention humanitaire, offrir peut parfois déposséder. Offrir, c’est affirmer que l’on a et, en même temps, que l’autre n’a pas. L’aide humanitaire échappe difficilement à cette critique dans la mesure où ce qu’elle propose semble appartenir plutôt au mode de la charité qu’à celui de la solidarité”.

6 - O que se compartilha?
Com o quê se sintoniza?

Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

existência) indicando que, mesmo nesse estado em que os “pacientes” se encontravam, ainda havia algo “deles” a ser compartilhado, trocado, oferecido, que a guerra ainda não tinha aniquilado. Neste sentido o trabalho terapêutico investe no potencial que o paciente possui: “Quando ‘a doação é um bem que circula a serviço do **vínculo**’, que não é em si mesmo sua própria finalidade, mas que se inscreve em uma rede de reciprocidade²⁷⁷” (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p. 194, tradução nossa, grifo nosso). O ritual do cafezinho se ergue como elemento comum em um “sistema heterogêneo” – constituído, por um lado, pelo continente subjetivo do terapeuta, e, por outro lado, pelo território fragmentado do “paciente” - em que doador e receptor transicionam seus lugares momentaneamente. Compartilhar essa tradição os **vincula** pelo seu exercício, como *hábito*²⁷⁸, e pelos afetos que são suscitados.

As “terapêuticas-xícaras-de-café” constituem uma maneira de inscrever, nos espaços brancos, os **laços** entre uma terapia afiliativa e mobilizadora de relações, e os rituais da cultura no seio da qual se insere esta terapia [...] A adesão dos interventores a este ritual ultrapassa largamente o quadro do respeito à tradição: ela é instauradora de um clima de trocas que restabelece simbolicamente o equilíbrio entre o doador e o receptor²⁷⁹ (ibid., p.168, tradução nossa, grifo nosso).

Esta ética operava clinicamente deslocando os “pacientes” da condição de sujeito “patológico” para a de homem “resistente”, tendo efeito emancipador sobre tal sujeição (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996, p.133), e os dispendo em condições de reconstruir suas

²⁷⁷ “Quand ‘le don est un bien qui circule au service du lien’, qu’il n’est pas à lui-même sa propre finalité, mais qu’il s’inscrit dans un réseau de réciprocité”.

²⁷⁸ O Hábito ganha um sentido especial na filosofia de Spinoza, e Bove (1996 pp. 19-32) vai apontar como ele se constitui como estratégia do *conatus* na organização das afecções do corpo, operando, seletivamente, sobre aquelas que compõem com a sua potência de existir. Para o autor de *La Stratégie du Conatus*, Hábito, Memória e Afetos se encadeiam como expressão da potência de vida, concorrendo para que o indivíduo “persevere em sua existência”.

²⁷⁹ “Les ‘thérapies-tasse-de-café’ constituent une manière d’inscrire, dans les espaces blancs, les liens entre une thérapie affiliative et mobilisatrice des relations, et les rituels de la culture au sein de laquelle s’insère cette thérapie [...] L’adhésion des intervenants à ce rituel dépasse largement le cadre du respect de la tradition: elle est instauratrice d’un climat d’échange qui rétablit symboliquement l’équilibre du donner et du recevoir”.

redes sociais e seus laços familiares de amparo mútuo. Cuidar de si, nessa guerra, ganhava sentido no cuidar do outro. A emancipação produzida através deste *clinamen* é expressão simultânea da redução de sofrimento que a situação envolvia e da emergência de um corpo ativo e resistente, capaz de exercer sua potência no cuidado consigo e com os afiliados de sua rede afetiva na qual o terapeuta é cooptado, vinculando-se. Sintonizar com o “paciente” possibilitou o contato com algo do seu íntimo, incorporado através de hábitos, e de tradições, que reconstituíram um território estilhaçado, fragmentado, cuja maior expressão de desterro (sem território, sem terra literalmente) era o desmembramento do seu corpo familiar.

O pensamento de Spinoza nos auxilia a compreender o sofrimento presente no estado de desterro em que os “pacientes” se encontravam, através da relação íntima que propõe entre o território coletivo (corpo social) e o território individual. Já que, para o autor da *Ética*, um povo é compreendido de ser um conjunto de indivíduos organizados sob um regime político comum, e que está sujeito às mesmas leis que regem o funcionamento de um corpo individual (Bove, 1996 p.16–32). Dessa maneira, a experiência de desterritorialização que as vítimas da guerra sofriam não se dava somente pelo fato de elas perderem seus lares e seus parentes imediatos, embora essa perda já fosse motivo suficiente de grande sofrimento. Entretanto, o processo de desterritorialização se efetua para além dos limites da subjetividade individual, e, nesse caso, ele incidia sobre a subjetividade de um povo. O impacto subjetivo individual que a “limpeza étnica”, perpetrada no território da ex-Iugoslávia, causava, não pode ser compreendido limitando-o à violência praticada a um indivíduo ou mesmo a uma família, mas é o *conatus* coletivo²⁸⁰ que está sendo fustigado, enfraquecido, e mesmo exterminado. Os efeitos dessa campanha sobre o coletivo reverberam individualmente, sendo subjetivados como sentimentos de desterro, de solidão, e de desamparo, evidenciando a relação necessária entre os territórios existenciais coletivos e individuais.

A emergência de um corpo ativo, promovida pelo encontro terapêutico, não estava dimensionada exclusivamente à mobilização de recursos psíquicos capazes de dispor os indivíduos a enfrentarem as dificuldades do seu cotidiano de desterro. Essa assertiva fundamenta-se em uma perspectiva *spinozista* para abordar os processos que a relação clínica

²⁸⁰ “[...] corpo coletivo em si mesmo – ou *conatus*-político – concebido como ‘multidão’, ou mais precisamente, ‘potência da multidão’” (Bove, 1996 p.16, tradução nossa). Nesse sentido podemos falar de *conatus* de um povo, como definimos na *Introdução* deste trabalho.

põe em movimento. Toda oscilação afetiva, na concepção de Spinoza, implica em uma afecção do corpo e em uma ideia no espírito, pois: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (Ética III, definição 3). A sua vez, as afecções do corpo podem ser compreendidas como sendo as modificações das relações que os conjuntos de partes extensas, que constituem uma individualidade, sofrem no contato com outros corpos, e, todo encontro de corpos faz com que os corpos se modifiquem, mesmo que minimamente, passando a ser outros, diferentes do que eram anteriormente ao encontro. A variação afetiva é índice, portanto, de uma modificação corporal. Um corpo se constitui nessa experiência, tendo na transição afetiva sua expressão mais distinta. No caso dos “pacientes” de Despret, o afeto modula como efeito das intervenções clínicas. Ele transita da tristeza passiva que os “pacientes” experimentavam em sua condição de refugiados, assujeitados pela guerra civil, para a resistência ativa, sugerindo uma oscilação da sua força existencial. Essa variação potencial implica no deslocamento de um regime afetivo em estado de heteronomia, determinado pelas condições de vida a que estavam submetidos, para a retomada de sua autonomia, ainda que não absolutamente, mas suficientemente capaz de colocá-los em condições de reconstruírem seus territórios. Nesse sentido a orientação do trabalho clínico é para a retomada da autonomia do “paciente” frente às forças de constrangimento da sua existência, ganhando contorno político. Recordando que, para Spinoza, os afetos tristes, que contraem ou que refreiam o *conatus* do indivíduo, encontram sua origem em maus encontros com corpos extrínsecos, pois o *conatus*, como essência singular vital, é compreendido como “esforço para perseverar na existência”, mantendo a integridade individual e exprimindo-se através da capacidade do vivo em resistir às influências externas que o despotencializam e que, porventura, possam desagregá-lo levando-o à morte. **Seria então pela perda, ou enfraquecimento temporário, devido ao encontro com uma potência que lhe é superior²⁸¹, da sua capacidade fundamental de “perseverar em sua existência”, concebida como autonomia, como potência de organizar as afecções que lhe são**

²⁸¹ “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” (Ética IV, axioma).

6 - O que se compartilha?
Com o quê se sintoniza?

Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

convenientes e que concorrem para o aumento da sua potência de existir, que o ser humano, nessa concepção, sofre.

O que quer dizer que a terapia não se resume a um trabalho de escuta atenta: trata-se de um trabalho que abre um espaço de confiança, indutor de mudanças – mudanças de sentimentos²⁸² (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.164, tradução nossa).

Nessa perspectiva, o **vínculo** pode ser considerado em sua **emergência** como efeito do encontro, concebido como uma experiência afetiva que expandiria a potência de existir, em evidência à do paciente: como um *afeto alegre*, em uma linguagem *spinozista*. A ênfase é posta sobre o afeto em si, índice da transição da força existencial, efeito das relações estabelecidas entre os termos constituintes da relação. Todavia, a despeito da causalidade da variação afetiva ser atribuída às **relações** que se estabelecem com o corpo extrínseco (**primado da relação**), não podemos desconsiderar, de todo, as virtudes desse corpo. Afinal, as particularidades do objeto devem ser concebidas como relevantes para a emergência do **vínculo**, como atributos que concorrem para a intensidade afetiva ser experimentada, pois, como propõe Spinoza, cada um tende para aquilo que é **bom para** si (Ética III, 9, escólio). Ao adotarmos este ponto de vista, para pensarmos o **vínculo** na relação paciente-terapeuta, temos, então, que considerar que a figura do terapeuta (não só o seu corpo, mas toda a sua subjetividade) é elemento fundamental na permanência ou não do paciente no trabalho clínico, pela conseqüente variação afetiva que as afecções produzidas neste contato provocam. Em outras palavras, os “belos olhos” do terapeuta são elementos imprescindíveis para o **vínculo** emergir nesse encontro.

²⁸² “C’est dire que la thérapie ne se resume pas à un travail d’écoute attentive: il s’agit d’un travail qui ouvre un espace de confiance, inducteur de changement – le changement des sentiments”.

6 - O que se compartilha?
Com o quê se sintoniza?
Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

“Quem não tem colírio usa óculos escuros”
(Raul Seixas, 1991).

Se o *plano da clínica* é promotor de novos sentidos, compreendemos que estes sentidos expressam-se simultaneamente no corpo e na mente, de acordo com as relações que os dois modos (de atributos) mantêm entre si; e a clínica torna-se, também, um plano para a produção de corpos, como temos sugerido ao longo desta escrita. Pela experiência de Despret, fica insinuado que através das intervenções, mesmo que discretas, um corpo ativo e potente emergiu onde havia um corpo despotencializado e patologizado, assujeitado sob um regime afetivo de heteronomia, cuja variação encontrava-se determinada pela opressão que lhe era imposta de “fora”. A experiência intersubjetiva que a autora vivenciou ganhou um caráter “emancipador” e, embora não possa ser generalizada a toda experiência clínica, ela atesta a sua potência como instrumento de transformação do sofrimento e do corpo. O sofrimento, como experiência de contração, ou de limitação, da potência de existir, é a expressão afetiva de um corpo; acompanhado de uma ideia, de tristeza, de melancolia, ou de depressão, por exemplo, correspondente a tal estado de espírito. Corpo e ideia de corpo andando de par, como na comunhão matrimonial, “na alegria e na tristeza, no prazer e na dor”. Emancipar o paciente de seu sofrimento implica na correspondente transformação de seu corpo, e na retomada de sua autonomia compreendida como potência de vida.

Na clínica do sentido compartilhado, a ênfase do compartilhar incide sobre o sofrimento que os pacientes apresentam, sobre suas queixas, sem, necessariamente, delimitar o discurso sobre um “sintoma”. Geralmente a abordagem médica girava em torno do quadro sintomático, servindo como dispositivo patologizante e ofuscando a potência de produção de vida que permanecia ativa neles. Não se trata de desqualificar o diagnóstico, mas de evitar o dispositivo ao qual ele está associado, pois que a aposta passa a ser feita na potência de existir, mobilizando os recursos do paciente em prol da recriação de seu território, desviando de um “beco”, muitas vezes sem saída, que a patologização pode produzir.

6 - O que se compartilha?
Com o quê se sintoniza?

Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

Com o doutor, nós não falamos mais do que sobre a doença. O médico não se interessa mais do que pela doença. Com R.[terapeuta], nós falamos dos problemas da vida em geral [...] Ela tem tido êxito porque ela me tem mostrado que ela quer falar comigo de maneira franca e tem me explicado o que ela faz [...] Ela fala comigo como se eu fosse de fato sã²⁸³ (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.165-166, tradução nossa, grifo do autor).

Falar dos “problemas da vida em geral”, compartilhando o universo existencial do “paciente”, significa “reintroduzir a vida” (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.166) num momento onde a morte e a desolação se avultam como uma praga destruidora que desertifica mundos. Nada mais *spinozista*, no sentido de que, para o filósofo, “a privação não é o ato de privar, mas apenas a simples e mera carência que em si mesma nada é. É apenas um ente de Razão ou modo de pensar que formamos quando comparamos as coisas entre si” (Spinoza, 1979 p.380). Dessa forma, ficam definidas duas abordagens distintas para uma mesma problemática: aquela que entende que a privação expressa um quadro sintomático e se constitui como “doença a ser tratada”; e uma outra que, sem desconsiderar o sofrimento que reside em um estado passageiro, investe nos recursos que a potência de vida pode manifestar, sem tentar remediar a “carência” que a privação supõe. “[...] Importância atribuída aos recursos mais do que ao que falta ou às patologias²⁸⁴” (Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.193, tradução nossa). Compartilha-se, através da sintonia, um afeto, ou um estado afetivo, mas desvia-se de uma ideia de doença, concebida como causa do estado em que o paciente se encontra, e que, muitas vezes, o encerra em um “cárcere” onde sua força, para resistir e se transformar, fica inibida. Esta ideia (patológica) só caberia quando se toma como referência uma norma de saúde transcendente ao próprio sujeito em questão, comparando sujeitos distintos, ou mesmo comparando estados passados desse mesmo sujeito com seu estado atual.

²⁸³ “*Avec le docteur, nous ne parlons que de maladie. Le médecin ne s'intéresse qu'à la maladie. Avec R., nous parlons des problèmes de la vie en general [...] Elle a réussi parce qu'elle m'a montré qu'elle voulait parler avec moi de façon ouverte et qu'elle m'a expliqué ce qu'elle faisait [...] Elle m'a parlé comme si j'étais tout à fait sain*”.

²⁸⁴ “L'importance accordée aux ressources plutôt qu'à ce qui manque ou aux pathologies”.

6 - O que se compartilha?
Com o quê se sintoniza?

Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

Por exemplo, dizemos que o cego está privado da visão porque o imaginamos mais facilmente como vidente, seja porque o comparamos com outros videntes, seja porque comparamos seu estado presente com seu estado passado (Spinoza, 1979 p.380).

A causa de seu sofrimento, por este ponto de vista, não residiria naquilo que supostamente lhe falta, na ausência de um objeto ou mesmo de uma parte de seu corpo. Ela se situaria nas atuais relações, de composição ou de decomposição, que ele estabelece com seu território/corpo, e isso faz toda a diferença na orientação do trabalho clínico. Em relação à cegueira, especialmente, há um caso paradoxal, narrado por Oliver Sacks²⁸⁵, onde a recuperação da visão por um paciente que ficou cego na infância tem efeitos desastrosos em seu modo de vida, fazendo com que ele prefira manter-se como “cego”, já que neste estado ele tinha condições de se manter inserido no território existencial que ele, com sua potência residual, já havia constituído, ou seja, sem visão.

“Sentir com” o paciente não se limita a transgredir o quadro terapêutico habitual que a relação clínica supostamente requer como condição para o seu exercício, exigindo certa posição do terapeuta, a fim de não “poluir” o campo de trabalho com “conteúdos” da sua própria subjetividade. De fato, esta sentença já evidencia a impossibilidade de tal suposição quando aplicada ao domínio da intersubjetividade. Pois o agenciamento paciente-terapeuta põe em jogo regimes de sensibilidade pelos quais modos de subjetivar, em sua complexidade, são compartilhados, ainda que não enunciados. Mas não nos cabe rediscutir aqui os fundamentos do exercício clínico que delineamos, pois os argumentos para sua defesa foram apresentados ao longo desta escrita e repeti-los se tornaria cansativo. O que queremos ressaltar, é que essa experiência demanda ao terapeuta sua capacidade em mobilizar afetos que o sintonizam (operação que se realiza simultaneamente, ou seja, quando os afetos são mobilizados já se está engajado em sintonia) com o paciente e com seu sofrimento. E uma vez “sentindo com”, sintonizado, este encontro entre subjetividades afeta-as reciprocamente, incitando suas potências na criação de novos corpos e de novos sentidos.

²⁸⁵ *Ver e não Ver. In: SACKS, O. Um Antropólogo em Marte: Sete Histórias Paradoxais. São Paulo. Cia. das Letras, 1995.*

6.1 - Território compartilhado, mundo habitado

“[...] a verbalização completa do traumatismo [...] não seria terapêutica em si. Uma diarreia ou uma hemorragia não têm salvado ninguém [...] Não é a ab-reação em si [...] que é operante: é a redescoberta de uma cultura comum, colocando fim à horrorosa solidão de estar nos portões do Hades²⁸⁶”

(Barrois *apud* Chauvenet; Despret; Lemarie, 1996 p.177, tradução nossa).

De fato, a espécie humana situa-se, dentre os mamíferos, como a mais social, e a formação de grupos não parece atender meramente às exigências de segurança, de proteção, e de reprodução da espécie, fundamentais para sua adaptação e preservação. Atividades lúdicas, recreativas, e a produção de cultura, são difíceis de serem explicadas através de modelos de inteligibilidade que têm como base a adaptação e a seleção. Elas põem em cheque tais modelos e atestam que na riqueza das relações sociais há algo que transborda as exigências seletivas. O impulso para o contato íntimo se manifesta desde a mais tenra idade, como pode ser acompanhado nos trabalhos de Spitz²⁸⁷, e de Bowlby²⁸⁸, nos quais fica sugerido que a importância do contato corporal, para os recém-nascidos, não se restringe às necessidades de alimentação e de cuidados maternos básicos. Os trabalhos destes autores servem como suporte à ideia de que o compartilhar de estados subjetivos é uma experiência fundamental para o desenvolvimento humano. Haja vista que a ausência do contato com outros humanos, nos períodos iniciais da infância, é determinante para inibir processos de desenvolvimento, tais como a linguagem, característicos da condição própria do que é ser humano, ainda que essa ausência de contato não implique a morte do indivíduo, como no caso das meninas-lobo da Cachemira.

Em *O Momento Presente na Psicoterapia e na Vida Cotidiana*, Stern aponta que “o desejo de intersubjetividade é uma das mais importantes motivações que impulsionam uma

²⁸⁶ “[...] la verbalisation complete du traumatisme [...] ne saurait être thérapeutique en soi. Une diarrhée ou une hémorragie n’ont jamais sauvé personne [...] Ce n’est pas l’abréaction en soi [...] qui est operante: c’est la retrouvaille d’une culture commune, mettant fin à l’effroyable solitude de l’être aux portes de l’Hadès”.

²⁸⁷ **SPITZ, R.A.** (1965) *The First Year of Life*. New York: International Universities Press.

²⁸⁸ **BOWLBY, J.** (1969) *Apego*. Livraria Martins Fontes Editora Ltda. São Paulo, SP, 1984.

psicoterapia” (Stern, 2004 p.119). O desejo, como o autor se refere, equivale ao anseio que aquele que sofre experimenta para compartilhar seus estados afetivos com outrem. Para ele, a **intersubjetividade** é um “sistema motivacional básico” (ibid.,120) fundamental para a formação de pares, de grupos, e de famílias, detendo “status comparável ao do sexo ou do apego” (ibid., 119). Como clínicos, estamos menos comprometidos com as questões que envolvem a ancestralidade desse impulso do que com os efeitos que ele produz. O que entra em jogo, para nós, é a “regulação do pertencimento psicológico *versus* solidão psicológica” (ibid., 122) que a experiência intersubjetiva delimita, pois dirigimos nossa atenção para o sofrimento do paciente.

A assunção de Stern (2004) é de que nos estados onde o “sofrimento mental” seja intenso, a exigência de “pertencimento psicológico” atinja um nível de premência maior do que a do apego e a do sexo. Na situação clínica há sempre uma mistura destes três sistemas motivacionais (sexo, apego e intersubjetividade), porém a intersubjetividade ocuparia um *status* preponderante sobre os outros dois e a demanda decorrente seria a de formação de “parentesco subjetivo”, levando em consideração que a procura por tratamento ocorreria, em geral, em momentos em que o nível de sofrimento do paciente (por “solidão psicológica”) seria o fator que o impeliria em tal procura (Stern, 2004 pp. 122-124). No entanto, sem assumirmos integralmente a hipótese de Stern, de que a busca pela psicoterapia é motivada preponderantemente pela exigência de “pertencimento psicológico”, entendemos que a condição para se iniciar um tratamento psi envolva o sofrimento, seja ele causado pela solidão, ou seja ele causado por qualquer outro motivo. Seja qual for motivo da demanda, o que para nós se destaca é a busca do paciente pela redução de sua agonia, e isso implica no compartilhar de seu universo existencial, já que o sofrimento lhe é parte integrante; embora convindo que estados afetivos solitários sejam cada vez mais abundantes nas demandas contemporâneas por psicoterapia.

Apesar de toda potência da qual um território é prenhe, não raramente se produzem experimentações muito solitárias e sentimentos de desertificação existencial. Muitas vezes o habitar destes territórios é marcado pelo claustro, por aprisionamentos, e por sequestros de si mesmo, onde os afetos alegres surgem apenas como lembranças vagas, ou até mesmo se

6 - O que se compartilha?
Com o quê se sintoniza?

Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

questiona a sua presença em algum momento que seja ou que tenha sido. Nesses casos, o sofrimento como ave lúgubre parece ali ter pousado sem mais possuir asas para voar, parecendo fazer morada perene onde, devido a sua natureza alada, só deveria estar de passagem (pois o afeto é experiência dinâmica, e os estados de espírito são melhor transitórios do que estáticos). Todavia, cada território é composto por uma complexa experiência existencial consolidada em um modo singular de subjetivar, sendo um lugar de movimentos, de mutações, e de encontros, que promove passagem para o que ainda não é território vir a ser, mesmo naqueles territórios onde a potência vital parece extinta, como no dos habitantes de um país destruído pela guerra, ou como numa vida marcada pelo encarceramento. É pela diversidade da composição de um território que sua potência dinâmica se expressa, e cada novo agenciamento é potente para fazer emergir modos de existência ainda desconhecidos, liberando afetos e devires inusitados.

A sintonia, como processo privilegiado na experiência intersubjetiva, quando estabelecida promove a comunicação intersubjetividades, levando os envolvidos na experiência a atingir um estado de “comunhão intersubjetiva” (Stern, 1985). Nesse sentido, **o encontro se dá interterritórios**, na suposição de que a intersubjetividade é uma experiência em que se compartilham modos comuns. O território do terapeuta, nesse jogo, está sendo compartilhado também. Ele é elemento vital na composição do sistema dinâmico pelo qual a situação clínica pode ser concebida. O encontro entre territórios franqueia o acesso a um “campo novo” que está sendo criado em conjunto, como espaço transicional coletivo que, por sua definição é, paradoxalmente, de ambos sem ser particular de qualquer um, colocando ambos em um momento altamente potente no sentido da criação de suas existências.

Essa experiência vivida em conjunto é compartilhada mentalmente, no sentido de que cada pessoa intuitivamente toma parte na experiência do outro. [...] **O compartilhar cria um novo campo intersubjetivo entre os participantes** que altera seu relacionamento e lhes permite tomar direções diferentes juntos (Stern, 2004 p. 44, grifo nosso).

O compartilhar que a intersubjetividade promove se dá ao nível de afetos – compartilhar dos afetos tristes (não exclusivamente, é claro, pois a experiência afetiva é sempre balanceada por afetos tristes e alegres, em virtude da composição múltipla do corpo humano) – e de toda a “paisagem mental” do paciente, de seu universo existencial particular, por mais árido, exótico, esquisito, ou bizarro que seja. Empregamos tais adjetivos deliberadamente, na tentativa de reproduzir o quadro afetivo no qual muitos dos pacientes que procuram a psicoterapia se encontram. A expectativa de compartilhar sua intimidade quando esta pode parecer estranha, ou mesmo “perversa”, aos olhares de outrem, pode conduzir ao claustro, à oclusão, ou ao sequestro de seus modos existenciais, sem transformar o sofrimento que se encontra envolvido nestes estados, e, em muitas vezes, potencializá-lo.

“Sentir com” o paciente implica em compartilhar seu mundo, seus sonhos, seus medos, seus anseios. Experimentar esta comunhão, compartilhando e co-criando mundos, produz **vínculo**. Essa classe de experiências, de caráter **vinculador**, se evidencia no encontro com as subjetividades contemporâneas, onde a estabilidade de seus territórios chega a ser, em muitos momentos, apenas uma sensação fugaz repleta de estados de espírito desérticos e imensamente solitários. A sintonia acrescenta uma dimensão ao encontro clínico pela qual o compartilhar abre o território a novos modos de experimentação, criando espaços que comportem e suportem a presença de outrem, produzindo ressonâncias corporais e mentais que operam transições afetivas, e o mundo compartilhado, co-criado, deixa de ser um território solitário.

A experiência clínica com a intersubjetividade requer apoio em certo *ethos* do terapeuta, que vislumbramos nos trabalhos de Despret, nas intervenções de Khan, e na pesquisa de Stern. Esta atitude se expressaria na forma de acolhimento empático para o sofrimento ali presente, proporcionando a criação, neste encontro, de momentos oportunos, para que mutações existenciais aconteçam. Neste *ethos* estão embutidos os ideais de “cuidado com o outro” que fundamentam todas as práticas terapêuticas desde a antiguidade. Compartilhar o mundo de outrem, habitando seu território, é reintegrá-lo ao coletivo que a expressão humanidade conjuga.

6 - O que se compartilha?
Com o quê se sintoniza?

Quais os efeitos da sintonia no paciente e em nós?

Mas essa experiência não é isenta de ônus. A importância do papel do terapeuta, bem como a delicadeza implicada nessa situação, são enfatizadas por Khan (1974), no manejo clínico que ele experimenta com subjetividades *fronteiriças*, onde uma atitude diferenciada é evocada, a fim de propiciar ao paciente um ambiente que favoreça a expressão de suas facetas existenciais mais frágeis. Em contrapartida, Khan aponta para os impasses desta atitude, delineando a prudência que este manejo envolve, pois “isso significa que a realidade e as limitações do analista, como pessoa, estão fadadas a se tornar mais visíveis no processo” (Khan, 1974 p.37).

----- / -----

A clausura afetiva vivenciada por Bill, paciente de Khan, sinônima de isolamento existencial, perdeu sua condição de ser na relação com o terapeuta. Seu modo de subjetivar pode, então, ser compartilhado e experimentado por e com outrem. Seu mundo, com ideias, sonhos, afetos, sentimentos, e desejos, deixou de ter um caráter fechado, obscuro, e recluso, ainda que por instantes. De maneira semelhante, os refugiados de Despret, embora não habitando o interior de uma penitenciária, vivenciavam um tipo de encarceramento às avessas confinados em seus lares. Eles eram reféns do temor que a guerra espalhava; viviam submetidos a afetos tristes que a realidade desoladora de uma terra em escombros produzia. Mas, a partir do compartilhar de pequenos fragmentos de seu universo particular, formalizados na ritualística de tomar um cafezinho, por exemplo, encontravam recursos para reconstruir seus territórios existenciais e refazer seus laços afetivos. **Quais efeitos esta experiência pode produzir? Quão vinculadora ela não pode ser?**

7 - Considerações finais

Chegamos ao momento de reunir sinteticamente as ideias que apresentamos nesta escrita. Não falamos em conclusão, pois entendemos que esta implicaria em pôr um termo final a uma pesquisa que não se esgota, e afirmar ou infirmar as hipóteses que aqui foram apresentadas. A hipótese do **vínculo sob o primado da relação, como uma experiência de compartilhar**, desenvolvida nesta tese seguiu uma metodologia transdisciplinar. Precisamos destacar que há uma coincidência entre a metodologia utilizada para esta escrita e a prática clínica que exercemos, aqui utilizada como fonte de referência. Devemos confessar que essa coincidência não foi intencional, embora também não possamos dizer que ela tenha sido de todo fortuita, ou de outra maneira estaria se revelando uma profunda cisão entre nosso pensamento e nossa ação. Constatar que essa simultaneidade entre pensamento e prática foi produzida nos leva a crer que conseguimos criar um texto que expressa os princípios que temos incorporado ao longo dos anos de estudos e de trabalho profissional. Aposta essa condizente com a filosofia que serviu de fundamento para esta escrita. Recordamos que ao nos referirmos, em sala de aula, ao título do capítulo seis do livro *Espinosa Filosofia Prática*, de Gilles Deleuze, errávamos dizendo Espinosa **em** Nós, quando o título é *Espinosa e Nós*. Erro? Acreditamos que o próprio Spinoza diria: Não é erro, mas a expressão pelo corpo daquilo que nele já está consolidado pelo seu *conatus*, e, conseqüentemente, que **é bom** para ele. Contudo, estando incorporada ou sendo apenas um recurso intelectual, esta metodologia anda sobre fio de navalha, pela ousadia de sua proposta, em comparação com metodologias mais tradicionais, e pelos impasses que se enfrenta ao utilizá-la no manejo clínico, tornando-se alvo de críticas e de olhares desconfiados. Mas não podemos recuar diante da pressão de modelos ortodoxos, e mesmo hegemônicos, de metodologias e de práticas clínicas. Se assim o fizéssemos, cometeríamos uma tripla traição: primeiramente para com a tradição clínico-filosófica que inclui nossos orientadores, a qual herdamos; em segundo lugar, para com os autores que foram parceiros neste trabalho; e, em terceiro lugar, trairíamos a nós mesmos, pois não haveria integridade entre a proposta desta tese e o nosso exercício clínico,

transformando-a em um mero trabalho acadêmico equivalente a um discurso vazio, *flatus vocis*.

Trabalhar com tal metodologia implica em apostarmos no efeito positivo das *ressonâncias* produzidas entre teorias e disciplinas díspares, e na composição de sua articulação. Sem dúvida, acreditamos na total viabilidade da criatura de Frankenstein, exemplo legítimo de um trabalho de *bricolagem*. É uma aposta feita melhor nas relações do que em seus termos isolados, afirmando a potência do encontro entre heterogêneos. É dessa maneira que pensamos o **vínculo** na clínica transdisciplinar, como *ressonância emergente* entre elementos compartilhados, logo comuns. Ao tomarmos a relação paciente-terapeuta como um encontro entre heterogêneos, assumimos que cada uma das subjetividades absorvidas nessa relação é em si mesma uma multiplicidade de corpos, de afetos, de pensamentos, e de agenciamentos. Cada uma constituindo-se num território existencial particular, num mundo-próprio, seu plano de ação, de relações, e da sua afirmação de si; e, ao mesmo tempo, fundando um território comum de dois, plano *transicional* de experimentações compartilhadas cuja natureza é, desde sua fundação, coletiva por definição, já que, como plano comum, não é exclusivo de qualquer um em particular.

Todavia, compartilhar aspectos coletivos em um mesmo território não significa desdenhar das qualidades particulares dos agentes envolvidos no encontro; pelo contrário, a fundação deste território só se torna possível mediante as características comuns (ressonantes) dos termos agenciados que, basicamente, vão consolidar o **vínculo** nesta relação. Os “belos olhos do terapeuta” e “os belos olhos do paciente”, assim como toda a subjetividade de ambos, são fundamentais na experiência afecto-afetiva privilegiada nesta clínica, pois concorrem para que a sintonia seja estabelecida, funcionando como agentes de *ressonância*, com reverberações afetivas, corporais, e mentais, que afirmam o aumento das suas potências de vida, uma vez que, conforme Spinoza, cada um tende para aquilo que é bom para si e não porque as coisas sejam boas em si mesmas. Com isso, afirmamos que o encontro clínico é bom para o terapeuta também, e queremos acreditar que o benefício desse encontro não seja apenas pela promessa do retorno financeiro que o exercício profissional possa proporcionar.

Operar clinicamente nessa perspectiva implica em se estar atento para os modos com que o paciente se agencia em sua vida, em seu território subjetivo. Modos esses que se

expressam “a quente” na relação que está sendo desenvolvida em cada sessão. Não se trata de repetições inconscientes, mas de modos de se relacionar com o mundo, **afetivamente consolidados**, e incorporados por tradições, por hábitos, que fazem parte de um repertório coletivo historicamente constituído do qual o paciente é parte. Contudo, apesar destes modos serem comunitários (de uma família, de uma classe social, de uma etnia, de um povo, enfim, humanos), eles assumem um caráter particular ao serem subjetivados singularmente. Esses modos são sempre atuais, mesmo que remetam a experiências passadas, pois que expressam sua potência de vida, e esta é sempre atual e suficiente, sem faltas ou excessos. O estilo com que o paciente narra sua vida vem a ser um dos componentes desses modos, na experiência clínica. O que ele fala é importante, mas também o são todas as manifestações de si organizadas por cada *senso* individualmente, como nos propõe Stern, e mediadas através de *signos expressivos* que emergem, que nos tocam, e que compõem a experiência intersubjetiva que está se dando entre nós.

A releitura que fizemos do caso de Khan se deu sob esse olhar transdisciplinar, onde buscamos apreender um dos *atos clínicos* descritos através de lentes e de referenciais teóricos que nos permitiram fazer novas inferências sobre sua narrativa. Sem contestar sua interpretação, sugerimos que na experiência ao longo de mais de vinte anos entre ele e seu paciente um *outro nível de vínculo* já se processava, mesmo que não inferido ou percebido por ambos. Uma longa experiência de compartilhar territórios existenciais já acontecia, onde ambos faziam parte das *referências subjetivas* um do outro, já que, mesmo fisicamente afastados, continuavam conectados. Bill mantinha-se fazendo suas “lições de casa” (alusão aos efeitos de intervenções realizadas em sessões, ou análises, anteriores), e Khan escrevia suas interpretações a respeito dos modos existenciais de seu paciente²⁸⁹. Para nós, isso nada mais indicava que ambos haviam incorporado modos um do outro, evocando-os pela memória que, para o autor da *Ética*, nada mais é do que o encadeamento pelo *conatus* das afecções produzidas nas relações entre corpos, juntamente com as ideias que lhes correspondem.

²⁸⁹ Além do relato do caso em seu livro de 1988, anos depois de ter terminado a última análise de Bill, Khan escreveu mais outras três vezes sobre seu paciente: em 1955, no artigo *The homosexual nursing of self and object*; em 1965, no artigo *Foreskin fetishism and its relation to ego-pathology in a male homosexual*; e em 1970 numa exposição de alguns aspectos do caso, sob o título *Le fétichisme comme negation du soi*.

Foi necessário nos delongarmos na apresentação da filosofia de Spinoza, autor tão caro ao nosso trabalho, pois a complexidade de seu pensamento exigia uma apresentação detalhada. Além de que, sua concepção sobre o corpo humano que, a partir de Deleuze, passamos a chamar de *individualidade*, foi chave para articularmos todo o texto. Nossas proposições sobre o território existencial e sua reprodução sintética no encontro clínico; sobre a incorporação de modos, incluindo a incorporação da humanidade (condição para se tornar humano); e a adaptação do conceito de *sintonia afetiva* para o de sintonia de corpos e de subjetividades, a partir de seus ritmos singulares, só puderam ser inferidas com o auxílio do pensamento *spinozista*. Com isso, se tivéssemos feito uma apresentação concisa dos conceitos de sua filosofia, não teríamos conseguido nem explicá-los e nem explicitar o uso que fazemos deles na clínica, como esboçado no capítulo: *Os Signos na Clínica, a Dupla Expressão de uma Experiência*, onde apresentamos a maneira pela qual os transformamos em operadores clínicos. Soma-se a isso que encontramos no pensamento de Spinoza o fundamento filosófico para propormos o **vínculo pelo primado da relação**, já que a variação do afeto (como aumento da potência de agir), compreendida como índice de **vínculo** para nós, é **efeito das relações** entre corpos.

Após esse percurso chegamos aos capítulos finais, onde arrematamos o trabalho, sintetizando nosso ponto de vista teórico-clínico. Através das contribuições de Kendon, em conjunto com a hipótese dos neurônios-espelho, sugerimos a presença de fatores corporais, perceptíveis conscientemente ou não, detendo um status equivalente aos processos sutis em ação na *sintonia afetiva*. Toda a corporalidade envolvida no encontro clínico é fator de modulação afetiva, uma vez que, como nos propõe Spinoza, as afecções corporais, em sua maioria, provocam variações nos estados de espírito, e, com isso, a experiência sensorial que o encontro produz desempenha papel ativo na transição da potência de existir do paciente e do terapeuta. Em decorrência disso, realizamos uma apropriação no conceito de *sintonia afetiva* que passamos a nos referir como **sintonia**²⁹⁰, uma vez que essa deriva se impôs, advinda do plano de experimentação clínica. Pois percebemos que a emergência do **vínculo**, sob a perspectiva da *intersubjetividade*, não está condicionada exclusivamente à experiência da

²⁹⁰ Nossa intenção inicial era chamar de **sintonia rítmica**, devido à ritmicidade envolvida nessa concepção.

sintonia afetiva, conforme ela é concebida na teoria de Stern, onde fica enfatizada a capacidade para se compartilhar “estados afetivos internos” e mentais. Mas que, ao pensarmos o encontro clínico como um compartilhar intersubjetivo de territórios existenciais, incluindo toda a riqueza de agenciamentos que constituem um território, outros fatores entram em jogo garantindo a estabilidade do trabalho terapêutico. Sugerindo haver um **vínculo** nos conectando ao paciente, mesmo que a *sintonia afetiva* não ocorresse frequentemente.

Concebemos, também, que a dimensão deste trabalho expande-se para além dos limites físicos da situação clínica, e que a presença do terapeuta na vida do paciente ocupa um lugar para além do compreendido entre os 50 minutos regulares da sessão. Como breve exemplo, citamos o caso de um de nossos pacientes que, com frequência, deixa recados longos e seguidos na secretária eletrônica do consultório. Certa vez, ao atendermos sua ligação, nos desculpando por não podermos falar com ele naquele momento, ficamos surpresos ao ouvir que, para ele, já era suficiente deixar recado na máquina, já que podia ouvir nossa voz gravada nela. Compreendemos que o terapeuta, assim como tudo o que envolve este trabalho, incluindo sua regularidade, passa a compor os *referenciais subjetivos* do paciente, integrando-se ao seu território e compondo sua experiência existencial, e a reciprocidade deste fato se dá na mesma medida, ou seja, nossos pacientes, com tudo o que envolve nosso trabalho, integram-se em nosso território existencial como referências, pois não nos é possível distinguir o limite entre o profissional e o pessoal que se mesclam em um mesmo modo de subjetivar.

Todavia, como a intersubjetividade é uma experiência que nos absorve tanto quanto ao paciente em um processo de constante transformação, fica acentuada a nossa plasticidade subjetiva para mobilizar afetos o que implica na capacidade para suportar a constante desestabilização de nosso território/corpo, que essa experiência compartilhada nos coopta a experimentar. Experiência vertiginosa que nos precipita no devir. Onda que se surfa em meio ao mar no qual se cai; térmica que se planeia ao longo do voo em que se lança; emergência de si na desterritorialização-reterritorialização que o encontro suscita.

Em uma vereda repleta de mandacarus, na qual o paciente experimenta seu sofrimento, não nos caberia a tarefa de lhe guiá-lo “de fora”, orientando o seu percurso, mas, assim como Virgílio acompanha Dante em sua descida ao Inferno, neste exercício clínico “adentramos” o

território espinhoso e sofremos com o paciente, caminhamos ao seu lado na busca de uma linha de fuga comum, cavando um túnel de escape da prisão que seu (nosso) sofrimento o (nos) encerra. Terapeuta e paciente juntam-se no encontro, juntos caminham, juntos se constituem, juntos prosseguem, juntos se separam e juntos permanecem no que do outro levam em si.

Referências

- BATESON, G.** (1972) *Steps to an Ecology of Mind. Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology.* England: Jason Aronson Inc. Northvale, New Jersey. London, 1987.
- BARROS, R. B.** (2007) *Grupo a Afirmação de um Simulacro.* Porto Alegre: Editora UFRGS, 2007.
- BÉRGSON, H.** (1907) *A Evolução Criadora.* Rio de Janeiro: Editora Delta, 1964.
- BERGSON, H.** (1939) *Matéria e Memória. Ensaio sobre a relação do corpo com o espírito.* São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda. SP. 1999.
- BERNARDES, A.** (2003) *Tratar o Impossível a Função da Fala na Psicanálise.* Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda, 2003.
- BOVE, L.** (1996) *La Stratégie du Conatus. Affirmation et Résistance chez Spinoza.* Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 1996.
- BOVE, L.** (2010) *Espinosa e a Psicologia Social. Ensaio de Ontologia Política e Antropogênese.* Belo Horizonte: Editora Autêntica Ltda, 2010.
- BRAZÃO, J.C.C.** (2008) *Entre Mim e Ti Conosco o que Há? A Relação Clínica uma Experiência Limiar.* Dissertação de Mestrado. UFF, 2008.
- CANGUILHEM, G.** (1946) *Le Vivant e son Milieu. In: La Connaissance de la Vie.* Paris: Librairie Hachette, 1952.
- CANGUILHEM, G.** (1966) *O Normal e o Patológico.* Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 5ª edição, 2002.
- CHAUVENET, A.; DESPRET, V.; LEMARIE, J. M.** (1996) *Clinique de la Reconstruction. Une Expérience avec des Réfugiés en ex-Yougoslavie.* In: *Collection Santé, société el culture.* Paris: L'Harmattan, 1996.
- DELEUZE, G.** (1968). *Spinoza et le Problème de l'Expression.* Paris: Les Editions de Minuit, 1968.
- _____ (1969). *Sobre o Paradoxo.* In: *Lógica do Sentido.* 4ª edição. São Paulo: Editora Perspectiva S.A., 2000.

-
- _____ (1978) *L'Affect et l'Idée*. In: Gilles DELEUZE explique SPINOZA – Vincennes 1978-1981 – www.webdeleuze.com.
- _____ (1981) *Espinosa Filosofia Prática*. São Paulo: Editora Escuta, 2002.
- _____ (1993) *Spinoza e as Três “Éticas”*. In: *Crítica e Clínica*. São Paulo: Editoria 34, 2008.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F.** (1972) *O Anti-Édipo. Capitalismo e Esquizofrenia*. Rio de Janeiro: Imago Editora Ltda, 1976.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F.** (1980a). *MIL PLATÔS Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 1*. São Paulo: Editora 34, 1997, edição eletrônica.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F.** (1980b). *MIL PLATÔS Capitalismo e Esquizofrenia Vol. 4*. São Paulo: Editora 34, 1997, edição eletrônica.
- DELEUZE, G.; GUATTARI, F.** (1992) *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: Editora 34, 1992.
- DELEUZE, G.; PARNET, C.** (1998) *Diálogos*. São Paulo: Editora Escuta, 1998.
- DESPRET, V.** (2004) *O Corpo com o qual nos Importamos: Figuras da Antropo-zoogênese*. In: *Body & Society* © 2004 SAGE Publications (London, Thousand Oaks and New Delhi), Vol. 10(2–3)pp. 111–134.
- DIAMOND, J.** (1995) *A Evolução da Inventividade Humana*. In: **Murphy, P.; O’Neill, L.** *O Que é Vida 50 Anos Depois. Especulações Sobre o Futuro da Biologia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.
- DOBZHANSKY, T.** (1961). *O Homem em Evolução*. 2º ed., São Paulo: Ed. Universidade de São Paulo, Ed. Polígono, 1968.
- DUPRÉEL, E.** (1949) *Théorie de La Consolidation. Esquisse d’une Théorie de La Vie d’Inspiration Sociologique*. In: *Essais Pluralistes*. Paris: Presses Universitaires de France, France, 1949.
- DUPRÉEL, E.** (1955) *La Pragmatologie*. Collection de Sociologie Générale et de Philosophie Sociale. Bruxelles: Les Editions du Parthenon S.P.R.L., Belgique, 1955.
- FREUD, S.** (1912) *Recomendações aos Médicos que Exercem a Psicanálise*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.

-
- _____ (1912a) *A Dinâmica da Transferência*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____ (1923) *O Ego e o Id*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XIX. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____ (1927) *Fetichismo*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006
- _____ (1929/1930) *O Mal-Estar na Civilização*. In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- _____ (1932/1933) *Novas Conferências Introdutórias Sobre Psicanálise. Conferência XXXII* In: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, 2006.
- GREENACRE, P. (1959)** *On Focal Symbiosis*. In: *Dynamic Psychopathology in Childhood*, L.Jessner e E.Ravenstedt (orgs.). Nova Iorque: Grune & Stratton.
- GUATTARI, F. (1992)** *Caosmose. Um Novo Paradigma Estético*. São Paulo: Editora 34 Ltda, 2000.
- GUATTARI, F. (2004)**. *Psicanálise E Transversalidade: Ensaio de Análise Institucional*. Aparecida: Ideias & Letras, 2004.
- GUATTARI, F.; ROLNIK, S. (1986)**. *Micropolítica Cartografias do Desejo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.
- JACOB, F. (1970)** *A Lógica da Vida. Uma História da Hereditariedade*. Rio de Janeiro: Edições Graal Ltda, 1983.
- JAQUET, C. (2004)**. *L'Unité du Corps et de l'Esprit. Affects, Actions et Passions chez Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- JAQUET, C. (2001)** *Le Corps*. Paris: Presses Universitaires de France, 2001.
- KENDON, A. (1990)** *Conducting Interaction. Patterns of Behavior in Focused Encounters*. Cambridge University Press, 1990.
- KHAN, M.M.R. (1962)** *Psicologia do Sonho e a Evolução da Situação Psicanalítica*. In: *Psicanálise: Teoria. Técnica e Casos Clínicos*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1984.
- _____ (1963) *O Conceito de Trauma Cumulativo*. In: *Psicanálise: Teoria. Técnica e Casos Clínicos*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1984.

-
- _____ (1972) *Descoberta e Formação do "Self"*. In: *Psicanálise: Teoria. Técnica e Casos Clínicos*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1984.
- _____ (1979) *Fetish as Negation of the Self. Clinical Notes on Foreskin Fetishism in a Male Homosexual*. In: *Alienation in Perversions*. New York: International Universities Press, Inc, 1979.
- _____ (1988) *Quando a Primavera Chegar. Despertares em Psicanálise Clínica*. São Paulo: Editora Escuta Ltda, 1991.
- KOHUT, H.** (1971) *The Analysis of the Self. A Systematic Approach to the Psychoanalytic Treatment of Narcissistic Personality Disorders*. New York: International Universities Press, Inc., 1971.
- KOHUT, H.** (1982). *Introspection, Empathy, and the Semicircle of Mental Health*. *International Journal of Psycho-Analysis* 63:395-407.
- KRIS, E.** (1962) *Decline and Recovery in the Life of a Three-year-old*. In: *Psychoanal. Study Child*, 17.
- LAMEIRA, A.P.; GAWRYSZEWSKI, L.G.; PEREIRA JR, A.** (2006) *Neurônios Espelho*. In: *Psicologia USP*, 2006, 17(4), 123-133.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.B.** (1982) *Vocabulário da Psicanálise*. São Paulo: Livraria Martins Fontes Editora Ltda, 2001.
- LEROI-GOURHAN, A.** (1964). *O Gesto e a Palavra. 1 – Técnica e Linguagem*. Lisboa: Edições 70, 1985.
- LÉVI-STRAUSS, C.** (1962) *O Pensamento Selvagem*. São Paulo: Nacional, 1976.
- LORENZ, K.** (1966) *On Aggression*. Great Britain: University Paperback, 1966.
- MATURANA, H; VARELA, F.** (1984) *A Árvore do Conhecimento*. São Paulo: Editora Palas Athena, 2001.
- NEVES, C.E.A.B.** (2002) *Interferir entre Desejo e Capital*. Tese de Doutorado, São Paulo, PUC, 2002.
- PACHECO, E. M.** (2006) *Entre Clínica e Literatura, a Tradição do Imemorável*. Dissertação de Mestrado, Niterói, RJ. UFF 2006.
- PASSOS, E.** (1992) *O Sujeito Cognoscente entre o Tempo e o Espaço*. Tese de doutorado, UFRJ, 1992.

-
- PASSOS, E.; BARROS, R.** (2000). *A Construção do Plano da Clínica e o Conceito de Transdisciplinaridade*. In: Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília, v. 16, n. 1, p. 71-79, 2000.
- PASSOS, E.; BARROS, R.** (2001) *Clínica e Biopolítica na Experiência do Contemporâneo*. In: Psicologia Clínica. Vol. 13. Rio de Janeiro, 2001.
- PEIXOTO JR., C.A.** (2009) *Permanecendo no Próprio Ser: a Potência de Corpos e Afetos em Espinosa*. In: Fractal: Revista de Psicologia Vol. 21 nº 2. EDUFF, Niteroi, 2009.
- PRIGOGINE, I.** (1996). *O Fim das Certezas. Tempo, Caos e as Leis da Natureza*. São Paulo: Editora UNESP, 1996.
- PRIGOGINE, I.; STENGERS, I.** (1984) *A Nova Aliança. A Metamorfose da Ciência*. Distrito Federal: Editora Universidade de Brasília. Brasília, 1984.
- RAUTER, C.** (1998) *Clínica do Esquecimento: Construção de uma Superfície*. Tese de Doutorado, PUC-SP, 1998.
- RAUTER, C.** (2005) *Invasão do Cotidiano: Algumas Direções para Pensar uma Clínica das Subjetividades Contemporâneas*. In: Polifonias. Clínica, Política e Criação. Organizadores: Maciel Jr, A; Kupermann, D; Tedesco, S. Rio de Janeiro: Editora Contra-Capa, 2005.
- ROLNIK, S.** (1989) *Cartografia Sentimental. Transformações Contemporâneas do Desejo*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, SP, 1989.
- SANDLER, J.** (1987). *Projection, Identification, Projective Identification*. New York: International Universities Press.
- SERPA JÚNIOR, O. D.** (1998) *Mal-estar na natureza: estudo crítico sobre o reducionismo biológico em psiquiatria*. Belo Horizonte: Te Corá Editora, MG, 1998.
- SPINOZA, B.** (1632-1677) *Ética*, 2ª edição. São Paulo: Editora Autêntica, SP, 2007.
- SPINOZA, B.** (1632-1677) *Correspondência*. In: Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril S.A., 1979.
- SPINOZA, B.** (1632-1677) *Da Interpretação da Escritura*. In: Tratado Teológico-Político. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2003
- STERN, D.** (1985) *The Interpersonal World of the Infant. A View from Psychoanalysis and Developmental Psychology*. USA: Basic Books, 1985.
- _____ (1995) *The Motherhood Constellation. A Unified View of Parent-Infant Psychotherapy*. USA: Basic Books. New York, 1995.

-
- _____ (2004) *O Momento Presente na Psicoterapia e na Vida Cotidiana*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2007.
- _____ (2010) *Forms of Vitality. Exploring Dynamic Experience in Psychology, the Arts, Psychotherapy, and Development*. USA: Oxford University Press, 2010.
- STOLOROW, R. D.; ATWOOD, G. E. & BRANDCHAFT, B.** (1994) *The Intersubjective Perspective*. USA: Jason Aronson Inc. Pennsylvania, 1994.
- TOURNIER, M.** (1972) *Sexta-feira, ou, Os Limbos do Pacífico*. Rio de Janeiro: BCD União de Editoras S.A., 2001.
- UEXKULL, J.** (1934) *Dos Animais e dos Homens*. Lisboa: Livros do Brasil, LDA, 1966.
- WINNICOTT, D.W.** (1945) *Primitive Emotional Development*. In: *Collected Papers Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. USA: Basic Books, Inc. New York, 1958.
- _____ (1950) *Ideas y Definiciones*. Textos Avulsos, 1950.
- _____ (1951) *Transitional Objects and Transitional Phenomena*. In: *Play and Reality*. Pelican Books. England, 1971.
- _____ (1956) *Primary Maternal Preoccupation*. In: *Collected Papers Through Paediatrics to Psycho-Analysis*. Basic Books, Inc. New York, 1958.
- _____ (1958) *The First Year of Life. Modern Views on The Emotional Development*. In: *The Family and the Individual Development*. Tavistock Publications Limited. London E.C.4. 1965.
- _____ (1958a) *The Capacity to be Alone*. In: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*. International Universities Press, Inc. New York, 1965.
- _____ (1960) *Ego Distortion in Terms of True and False Self*. In: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*. International Universities Press, Inc. New York, 1965.
- _____ (1963) *From Dependence towards Independence in the Development of the Individual*. In: *The Maturation Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*. International Universities Press, Inc. New York, 1965.
- _____ (1967). *The Location of Cultural Experience*. In: *Play and Reality*. Pelican Books. England, 1974.

_____ (1969) *The Use of an Object and Relating through Identifications*. In: *Play and Reality*. Pelican Books. England, 1974.

_____ (1971) *Play and Reality*. Pelican Books. England, 1971.

WOLPERT, L. (1995) *Desenvolvimento: O Ovo é Computável, ou podemos gerar tanto um anjo como um dinossauro?* In: **Murphy, P.; O'Neill, L.** *O que é vida 50 anos depois. Especulações Sobre o Futuro da Biologia*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997.

ZOURABICHVILI, F. (2004) *O Vocabulário de Deleuze*. Edição digitalizada. Tradução André Telles. Ifch-Unicamp. Rio de Janeiro, 2004.

ZUSNE, L. (1984) *Biographical Dictionary of Psychology*. Greenwood Press. USA, 1984.

Discografia

REPPOLHO; BLANDO, D.; LEVIN, A.; CELLI, C. M.; GRODT, G.; BATISTA. *Unicamente*. Gravadora Virgin Brasil, 1997.

SEIXAS, RAUL. *Metamorfose Ambulante*. Álbum Krig-Ha, Bandolo. Philips, Brasil. 1973.

SEIXAS, RAUL. *Como Vovó já Dizia*. Álbum: Eu Raul Seixas. Philips/ Polygram /Warner Chappell Brasil, 1991.

VELOSO, CAETANO. *Oração ao Tempo*. Álbum Cinema Transcendental. Polygram, Brasil, 1979.

VELOSO, CAETANO. *Um Índio*. Álbum Bicho. Universal Music. 1977.