

Associação Brasileira para o Estudo da Psicologia Psicanalítica do Self

Conferência em homenagem à memória de Kohut

ATITUDES, VALORES E VULNERABILIDADE INTERSUBJETIVA

Donna M. Orange, Ph.D., Psy.D.

Tradução: Pedro Henrique Bernardes Rondon*

A comissão organizadora me concedeu uma honraria muito grande, e inteiramente inesperada, ao convidar-me para fazer parte da longa e eminente lista dos Conferencistas em Homenagem à Memória de Kohut. Há mais de 35 anos Heinz Kohut – quando fazia alusão ao fato de ter visto Freud no momento em que escapava de Viena – observou que estávamos nos aproximando da segunda morte de Freud: “o momento em que não haverá mais analistas que tenham estado debaixo da influência direta de Freud e de seu carisma – mesmo que numa rápida olhadela numa estação ferroviária” (Kohut, 1975, p. 327). A psicanálise, dizia Kohut, ainda era jovem e não tinha penetrado muito além da superfície, mas Freud nos deixara “o legado de uma porta aberta”. Agora podemos estar nos aproximando de um momento agridoce equivalente, na psicologia do self. É possível que eu seja a primeira, nesta lista de conferencistas, que não conheceu Kohut pessoalmente, mas muitos dos colegas e amigos dele estão aqui conosco hoje. Quero agradecer-lhes por terem sido meus

* Tradução para uso exclusivo dos Membros da Associação Brasileira para o Estudo da Psicologia Psicanalítica do Self (ABEPPS). Rio de Janeiro.

Título do original: *Attitudes, Values and Intersubjective Vulnerability*. Palestra apresentada na Kohut Memorial Lecture Luncheon, na 30ª Annual International Conference on The Psychology of The Self, de Outubro 10 – 13 de 2007, em Los Angeles – Califórnia

professores, meus queridos colegas e amigos, e por me proporcionarem a minha ligação a Kohut, sem a qual seguramente eu não teria me tornado psicanalista. Além disso, expresso meus especiais agradecimentos a toda a comunidade do IPSS (Instituto para o Estudo Psicanalítico da Subjetividade, de Nova York) e ao ISIPSe (Instituto para especialização em Psicologia do Self e Psicanálise Relacional, de Roma) – *mille grazie* – meus dois lares psicanalíticos. Sou também, é claro, infinitamente grata pelo mundo de apoio mútuo, encorajamento e colaboração com Bob Stolorow e George Atwood. Eu precisaria usar o restante do tempo que me foi concedido aqui hoje para agradecer a todos vocês que estão aqui presentes, e que me ensinaram, me inspiraram, me apoiaram, me ajudaram a preparar esta conferência, desafiaram-me e mesmo me amaram. Então, *tante grazie, vielen Dank, merci beaucoup* e muito, muito obrigada.

Eu dei a esta palestra o título de “Atitudes, valores e vulnerabilidade intersubjetiva”, pretendendo ligar as atitudes e os ideais kohutianos com o custo que têm, especialmente para o clínico dedicado. Nossas atitudes e valores ou ideais podem deixar-nos vulneráveis – e, vou afirmar: devem fazê-lo – não apenas de maneira geral, mas de maneiras que são dolorosamente pessoais. Quais são essas atitudes e esses ideais?

Kohut deu à palestra que mencionei acima o título de “O futuro da psicanálise”. Nela ele observou que o valor central para a psicanálise de Freud tinha sido a busca da verdade, “a verdade psicológica não atenuada nem enfeitada” (Id., *ibid.*, p. 328). A atitude e a tarefa essenciais de um psicanalista – esse psicólogo das profundezas complexas – era “estabelecer o que é fato e o que é fantasia, a propósito da vida psicológica do homem” (Id., *ibid.*, p. 328). O psicanalista tinha que desenterrar,

identificar e pôr de lado tudo aquilo que nele próprio, assim como em seus pacientes, pudesse interferir com esse exame claro e inflexível, por mais feio ou vergonhoso que o resultado pudesse parecer. A análise exigia neutralidade, anonimato, evitação da gratificação, bem como exatidão na interpretação. Heinz Hartmann (1960) caracterizava a análise como uma espécie de tecnologia. Assim, a batalha contra aquilo que é falso e aquilo que é oculto precisava da postura mental do cientista de laboratório, da disciplina do asceta, mas também de uma abordagem de confrontação dirigida aos poderes do mal e da ilusão.

Agora, em 1975, acreditava Kohut, estávamos no limiar de um desvio de valor semelhante aos desvios paradigmáticos da física, a partir da dinâmica newtoniana para a relatividade e a mecânica quântica. Nosso valor central como psicanalistas seria, daí por diante, a empatia. A psicanálise integraria seu “sistema herdado de valores” numa nova cosmovisão porém, predizia ele, “vai entrar num período mais ou menos prolongado de questionamento de seu passado, de luta contra a tentação a, numa atitude de rebeldia, descartar sua herança, seguindo-se o estudo dos novos caminhos que audaciosamente penetram em novos territórios. Este será um período de grande perigo, de combates e debates encarniçados – mas a análise terá a oportunidade de emergir daí, de prosseguir para viver e prosperar” (Kohut, 1975, op. cit., p. 327).

Eu não estou sugerindo que nós, psicólogos psicanalíticos do self, tenhamos terminado a tarefa que Kohut visionava, nem que estejamos agora no ponto de virada seguinte – por mais que hoje em dia as mudanças ocorram mais depressa. Mas este pode ser um momento oportuno para nos perguntarmos qual terá sido a jornada da empatia que Kohut tanto estimava e ensinou a todos nós a valorizar, bem como onde poderá estar agora a sua borda de vanguarda.

É provável que seja seguro dizer que a maioria de nós veio a considerar a empatia como um processo intersubjetivo, mais do que como algo que uma pessoa fornece a outra, ou como método de obter acesso ao interior da subjetividade de outra pessoa. Isso não é de admirar, vistos os progressos da pesquisa do desenvolvimento, e o considerável corpo de literatura que reflete sobre essa pesquisa. Sintonia, regulação mútua, sistemas desenvolvimentais auto-organizadores continuamente envolvidos com o contexto relacional, vicissitudes do apego – tudo isso veio a tornar-se idéias cotidianas no vocabulário da maioria de nós, psicólogos do self contemporâneos. Além disso, nós, subversivos filosóficos, estamos trazendo para dentro da psicanálise, e especificamente para dentro desta comunidade, todas as nossas dúvidas fenomenológicas a propósito da possibilidade de um saber livre de interpretação, bem como a convicção de que nosso ser está corporificado desde o início em mundos experienciais. Nós existimos juntos no mesmo mundo físico e nas mesmas experiências cotidianas [*lifeworlds*].

Então a empatia continua sendo aquilo que Heinz Kohut nos dizia: a nossa forma de acesso ao mundo do outro e “alguma coisa” que nos conecta e nos tranqüiliza quanto a que não estamos finalmente tão sozinhos. A empatia, dizia ele, era “a ressonância do self no self dos outros, de ser compreendido, de alguém se esforçando para te compreender” (Kohut, 1985). Mas agora nós a compreendemos explicitamente como um processo que emerge entre duas ou mais pessoas, em que a participação das duas ou de muitos participantes cria a possibilidade da compreensão mútua. Uma atitude de empatia se torna desejo de compreender que evoca no outro a necessária ressonância, e essa reverberação modifica a experiência de ambos, ou de todos os envolvidos. Melhor dizendo: já vivemos num mundo de significados em que a empatia se torna um processo de tentar encontrar um sentido de conexão por meio de diversas

formas de diálogo. Em suma, a empatia tem sido profunda e explicitamente relacionalizada pelos desenvolvimentistas, pelos teóricos dos sistemas e da complexidade, e pelos fenomenologistas.

Aquilo que a psicologia do self – tanto a original quanto a contemporânea – traz para a psicanálise, creio eu, é um sentido da empatia como maneira de ser-com o outro, uma atitude que Kohut ensinou-nos a valorizar no lugar daquilo que chamava de “orgulho-de-instrumento-e-método”. Àqueles que ainda hoje depreciam a psicologia do self como “bancando a boazinha” e ignorando os lados mais sombrios da natureza humana, nós proclamamos com Terêncio que somos humanos, e que nada do que é humano é estrangeiro a nós. Acreditamos que nosso envolvimento com a humanidade significa que toda a experiência humana é em princípio compreensível por meio do diálogo empático, inclusive suas formas não-verbais ou corporificadas. Isto significa que embora tu e eu possamos não ser capazes de compreender todo paciente, nenhum paciente, nenhuma psicose, nenhuma diferença cultural, nenhuma forma de alteridade, fica fora da possibilidade de ser compreendido por alguém. Nós psicanalistas diariamente somos chamados a ser o alguém que faz um esforço de extensão empática até incluir nos nossos horizontes de compreensão aquele alguém que achamos desafiador, isto é, que é difícil de compreender.

Tornarmo-nos capazes de compreender empaticamente – aquilo que Kohut teria chamado de compreender em profundidade a vida psicológica do outro – é algo que, agora compreendemos, exige nossa participação pessoal total e nossa dedicação da vida inteira. Estamos “envolvidos na humanidade”, conforme o poeta John Donne nos lembra, e portanto não deveríamos perguntar por quem os sinos doam. Ou então, nas palavras de Hans-Georg Gadamer, “A pessoa com compreensão não sabe nem julga como alguém que fica distante e não é afetado; de preferência a isso, o faz como

alguém que está unido por um vínculo especial ao outro, ele pensa com o outro e sofre a situação com este” (Gadamer, 1975/1991). Em outras palavras, não tentamos estar dentro do outro; em vez disso, adotamos a atitude de estar com o outro, como alguém que compartilha o destino humano do outro. A tentação a nos distanciarmos pelo diagnóstico, pelo pensamento redutor, pela adoção de uma atitude de observador imparcial, pela dissociação – reconhecemos tudo isso como sendo nossas tentações cotidianas a considerar a experiência perturbada e perturbadora do outro como estrangeira a nós mesmos.

É por essa razão que a atitude de acompanhar veio a tornar-se tão importante para mim na prática clínica diária. Quando digo acompanhar, estou me referindo a alguma coisa próxima daquilo que Gadamer descreve como “sofrer a situação”. Os filósofos fenomenologistas nos dizem que nós nos descobrimos nos mundos que habitamos. Nascermos – somos jogados, dizem eles – em mundos de família, cultura, raça e classe que não escolhemos. Nascermos na riqueza ou na pobreza ou em alguma coisa aí pelo meio; com uma cor de pele que nos marca ainda mais como privilegiados ou não, conforme nossa localização geográfica; em comunidades lingüísticas que são mais ou menos privilegiadas e variavelmente expressivas; em famílias que são mais ou menos estáveis e relacionalmente capazes. Sempre estamos já situados. Eu, por exemplo, nasci numa família sem dinheiro, mas não extremamente necessitada. Na teoria, essa família valorizava a educação, mas na prática solapava-a. Pai e mãe estavam gravemente despreparados para serem pai e mãe, e então tiveram 10 filhos, sendo eu a mais velha de todos. A violência física e emocional – ridículo e humilhação, por exemplo – era desmedida. Éramos menos do que classe média: na minha família ninguém jogava tênis, esquiava ou tinha alguma coisa que se aproximasse de uma

educação tipo *Ivy League**. Ainda assim, com a pele branca e falando a língua dominante no mundo, tendo habilidades para cuidar de pessoas e uma ética de trabalho, desenvolvidas como exigências da sobrevivência, tenho sido notavelmente privilegiada. Este é um rápido exemplo daquilo que os fenomenologistas querem dizer quando falam na “condição de ter sido jogado”, ou daquilo que estou chamando de “estar situado”. Acompanhar é aliar-se ao outro que sofre na nossa condição de estarmos situados juntos, sempre me esforçando para englobar e incluir no meu sentido de realidade a experiência situada do outro. Algumas vezes o acompanhar exige que rejeitemos aquilo que Suttie chamava de “tabu psicanalítico da ternura”; em outros momentos, exige uma presença não-intrusiva. É freqüente que exija que soframos com e pelo outro. Algumas vezes impõe que eu abandone a minha estimada atitude de conjetura falibilística, como na história que vou contar no final.

Além disso, os teóricos do caos e os da complexidade nos dizem que somos sistemas auto-organizadores: nós indivíduos, nós díades; nós famílias, nós comunidades maiores. Para nós, teóricos dos sistemas intersubjetivos, isso significa que a partir dos nossos dados ou da nossa “condição de jogados”, nós agregamos suavemente [*soft assemble*] as nossas vidas. É freqüente que os elementos que agregamos suavemente [*soft assemble*] sejam qualquer coisa, exceto suaves, e incluem a privação e a violência. Nossos mundos pessoais e corporificados de experiência estão aninhados no interior, e continuamente emergem a partir dos mundos maiores nos quais nos descobrimos. Consistem dos núcleos de sentido emocional que fomos capazes de formar a partir de nossos dados originais e contínuos. Dentre minhas condições emocionais há as terríveis expectativas relacionais e as negatividades generalizadas que temos chamado de princípios organizadores: eu

* Associação, primariamente atlética, de universidades do nordeste dos Estados Unidos, abrangendo Brown, Columbia, Cornell, Dartmouth, Harvard, Princeton, Pensilvânia e Yale, consideradas amplamente como de alto nível acadêmico e elevado prestígio social.

não tenho valor, sou imprestável, preguiçosa e egoísta (todas são palavras da minha mãe), e não tenho aptidão para viver na sociedade humana (o desprezo e o ridículo do meu pai). Mas eu também agreguei um sentido de que o trabalho árduo era o melhor tratamento para ansiedade, que finalmente eu tenho minha própria iniciativa e tenho que prover as minhas próprias necessidades, e que a fuga era a melhor solução para muitos problemas relacionais. O que a análise, a reflexão subsequente e relacionamentos afetuosos fizeram por mim, foi compor esse mapa e esclarecer suas origens, além de me prover de algumas alternativas experienciais.

Voltemos agora à questão das atitudes. A atitude é um complexo amálgama de aparência, perspectiva emocional e disposição assumida. As atitudes podem ser críticas, suspeitosas, rancorosas, condescendentes, cheias de desprezo, sarcásticas, antagonistas, indiferentes, agressivas. Em vez disso, podem ser também receptivas, envolventes, apaixonadas, sinceras, dialógicas, colaboradoras, confiantes, responsivas, generosas. A maioria de nós, penso eu, pode encontrar a maior parte dessas atitudes em nós mesmos. Nada do que é humano é estrangeiro para nós. Na cultura popular, “tomar uma atitude” significa adotar uma postura de confrontação, mas estou empregando o termo aqui em seu sentido mais abrangente.

Uma atitude participa da condição de saber-onde-eu-me-encontro descrita acima, e constitui uma espécie de escolha pessoal. Os processos auto-organizadores mencionados anteriormente criam uma espécie de vínculo. Eis aqui o que quero dizer: as circunstâncias dentro das quais eu nasci, e nas quais continuo a me encontrar, constituem a minha situação, ou o meu mundo físico associado às minhas experiências cotidianas [*lifeworld*]. A maneira como as considero inicialmente não é uma escolha minha, mas cada vez mais isso cabe a mim, como os terapeutas filósofos estoicos ensinaram. Posso ver as minhas circunstâncias como difíceis, desesperadas, ou

mesmo trágicas ou criminosas, e posso procurar alguém para responsabilizar por isso. Ou então, dentro dos sistemas de apoio e compreensão apropriados, posso descobrir o meu caminho em direção a uma espécie de aceitação pessoal – esta é a minha vida – e para descobrir meios de tirar o melhor proveito possível da minha situação de vida. Poderíamos chamar isso de situarmo-nos dentro do mundo físico associado às experiências cotidianas [*lifeworld*], tanto o original quanto o atual em evolução.

As atitudes podem ser pessoais ou comunais. Para mim hoje têm especial interesse as atitudes que assumimos dentro de nosso trabalho clínico e em relação a ele. Lawrence Friedman disse certa vez que “as atitudes são interpretações não-deliberadas” (Friedman, 1982, p. 364). Mais tarde (1997) ele caracterizou a “atitude adversa e a caça à verdade objetiva” como sendo “as atitudes fundadoras do tratamento psicanalítico”. E prosseguiu:

Você reconhece este quadro? Curiosidade infinita, endosso do avanço do paciente; uma espécie de afeição evocativa; uma intimidade fiel, uma dança nervosa à volta de qualquer ilusão de apego duradouro; uma solicitação de que o paciente se eleve acima de seus desejos e encare a verdade; ceticismo constante a propósito de todas as aparências; desleixo em relação aos dramas do paciente e ao drama do tratamento; ausência de papel pré-estabelecido e de julgamento. E eu poderia acrescentar... insinceridade estudada, isto é, uma atitude de observação inocente (Friedman, 1997, p. 30) ... que triste lista de atitudes odiosas! E quanto à afeição humana mais singela? E que tal atenuar o sofrimento, derrotar os demônios e dominar o destino? O que é feito da atitude lúdica e da criatividade, da ampliação da experiência? Onde andar a animação de sobreviver à arriscada autenticidade? Não são estas as recompensas diárias em busca das quais os analistas se levantam de manhã e vão trabalhar? (Id., *ibid.*, p. 31).

Friedman prossegue sugerindo que embora a Segunda lista torne possível o nosso trabalho, está faltando uma atitude, uma que ele chama de “incubação”, um sentido de desenvolvimento a propósito do trabalho psicanalítico. Seja ou não a moralidade da maturidade, a sensibilidade de desenvolvimento compreendida não apenas como história de um indivíduo que está crescendo, mas como a emergência de mundos pessoais dentro dos mundos relacionais de experiência, traz para o nosso trabalho uma atitude paciente e cuidadosa em relação às lutas humanas. Mas por que razão as nossas atitudes são tão importantes?

Creio que as atitudes, em relação a nós mesmos e aos outros, tornam-se cruciais na medida dos fatores nos nossos mundos psicológicos de experiência que estão emergindo constantemente. Para os psicanalistas e psicoterapeutas que tenham sensibilidade de psicologia do self a atitude que molda nosso trabalho é a empatia, compreendida relacionalmente. A empatia, por sua vez, envolve outras atitudes, por exemplo o igualitarismo (em contraposição ao sistema de alguéns-e-ninguéns que Robert Fuller [Fuller, 2006] chamou de hierarquismo [*rankism*]), o espírito dialógico (em contraposição à posição do especialista-autoridade), e uma alternativa mais contemplativa em relação à nossa hiperatividade contemporânea.

Ao falar em igualitarismo, eu me refiro a tratar a vida e a experiência do outro como tão importante quanto a minha, e com igual dignidade. É claro que só posso compreender o outro através da minha própria experiência – isto é provavelmente o que Kohut queria dizer com “introspecção vicária”, e aquilo que os meus colaboradores querem dizer ao negarem a possibilidade de uma visão-pelo-olho-de-Deus. E eu também não tenciono sugerir um retorno relativista, livre de valorização, à “noite em que todas as vacas são pretas”, de Hegel. Também não tenciono ignorar a base traumática da radical dicotomia do mundo em bem e mal, digno e indigno, seguro e inseguro (isto é o que eu chamo de “dualismo traumaticamente gerado”). Nós, psicólogos do self, compreendemos com Kohut que nossas atitudes de arrogância grandiosa – especialmente aqueles sentidos culturalmente aprovados de privilégios, e assim muito provavelmente inconscientes – revelam e escondem o pavor da desintegração psicológica. Infelizmente, protegemo-nos dessa maneira contra a fragmentação bloqueia a nossa indispensável capacidade de empatia. Por outro lado, cada migalha de compreensão que alcançamos, ou ao menos que procuramos, revela ao paciente e ao analista a nossa dignidade e a nossa fragilidade humanas comuns,

bem como as nossas diferenças, a nossa alteridade. Essa atitude permanente de inclusão lentamente vai reduzir o refluir do racismo, do sexismo, do hierarquismo, e de todas as formas nada lúdicas de dominação. Vai proteger-nos e aos nossos pacientes contra as atitudes autoritárias.

Em segundo lugar, a empatia, como atitude psicanalítica, inclui o espírito dialógico. Abordar uma conversa como sendo oportunidade de aprender alguma coisa de um outro que é valorizado, como uma chance de se empenharem juntos numa busca à verdade emocional, envolve também um espírito dialógico. Significa que ninguém tem “a verdade” por antecipação, e que a compreensão é algo que emerge. Esse espírito dialógico desafia continuamente as nossas tentações a desprezar aqueles que vêem o assunto de maneira diferente da nossa, e a escarnecer deles, bem como exige que vivamos com o mal-estar de não saber, e da diferença. Porque o mundo dialógico constitui quem cada um de nós é, e quem nós dois somos, estou “querendo ouvir aquilo que tu tens para dizer, deixar que isso permaneça, e associar-me a ti quanto a alcançar um *insight* mais profundo quanto à importância disso” (Smith, 1997, p. 517). Um analista dialógico vai ser facilmente corrigido pelo paciente, e vai ter sempre em mente a máxima: não tenha tanta certeza.

Um espírito dialógico cria os riscos implicados na minha expressão “vulnerabilidade intersubjetiva”. O fato de nos entregarmos ao jogo do processo da conversação, como diariamente fazemos no nosso trabalho, é algo que expõe a riscos todo o nosso ser corporificado. Significa que não podemos simplesmente dispensar o outro, ou as diferenças sempre mais perceptíveis, mas sim que devemos escutar com boa-vontade para ouvir e para sermos modificados. Gadamer (1975/1991, op. cit., p. xxviii) dizia que compreender é aquilo que nos acontece mais além da nossa vontade e

da nossa ação. Nós nos devotamos inteiramente a uma conversação que sempre resulta em algo diferente daquilo que tínhamos em mente no início.

As atitudes rejeitadoras sempre parecem reducionismo teórico – tudo isso vai desembocar em agressão, neurônios, pulsões, categoria de apego, diagnósticos, ou qualquer que seja a nossa redução preferida. Nas palavras de Davey, “esse ímpeto reducionista não é expressão de invencibilidade, mas sim de incapacidade de encarar os riscos da exposição ao diálogo” (Davey, 2006). O espírito dialógico mantém-nos abertos e numa atitude permanente de tentativa, como os filósofos gostam de dizer. Mas esses mesmos filósofos também nos oferecem algumas sugestões para lidarmos com a incerteza (Brothers, 2007), a ruptura, e as perdas que o diálogo real pode ter envolvido para os dois parceiros.

Uma terceira atitude que conduz ao ideal da empatia, é a responsividade cuidadosa e atenta – como alternativa ao frenesi da nossa vida contemporânea e às tendências reativas que a maior parte dos clínicos descobrem em si mesmos algumas vezes. Essa atitude de cuidado atento pode ajudar-nos a suportar a balbúrdia e a perturbação desenvolvimental, assim como a aflição e a desorganização que tão freqüentemente temos que suportar com nossos pacientes tanto quanto teríamos que suportar com nossos filhos. Em vez dos ideais rígidos e das regras da técnica, podemos precisar de ideais pragmáticos, como os de Buda, cujo *dharma*^{*} é permitir-se ser usado e deixado para trás, e o mesmo quanto aos seus instrumentos, como a balsa. A apercepção dos sistemas desenvolvimentais, e das complexidades da nossa participação neles, é subversiva e põe em questão aqueles “sistemas de valores herdados” orientados para os fatos.

* O comportamento adequado; a virtude. (N. do T.)

Penso que as atitudes estão intimamente relacionadas aos valores e ideais, e aqui devemos voltar à obra de Heinz Kohut. Esta platéia já estará completamente familiarizada com o relato desenvolvimental que Kohut derivou da compreensão que tinha daquilo que chamou de transferência selfobjetal idealizadora. Para ele os nossos valores e ideais – autenticidade, lealdade, coragem, veracidade, compreensão, por exemplo – compõem uma grande parte de nosso ser pessoal, ou condição de sermos nós mesmos. Os ideais – aquilo a que aspiramos – e valores – aquilo que guardamos cuidadosamente dentro de um sistema de valores – descrevem-nos amplamente. A história de nossas lutas para examinarmos, talvez para mudarmos, e finalmente para sermos fiéis aos nossos ideais e valores diante dos golpes, das flechadas, e das sereias, torna-se a odisséia das nossas vidas. Certa vez Kohut citou (Kohut, 1977, p. 182) uma frase de Goethe: *Wer immer strebend sich bemueth, den koennen wir erloesen* (“há salvação para quem sempre se esforça seriamente”). Em outras palavras, nossa tentativa de viver conforme nossos sistemas de valores – seja o sistema de verdade-e-saber ou o sistema centrado na compreensão empática – constitui-nos como os psicanalistas que nos tornamos.

Kohut não subestimava os riscos envolvidos no viver de conformidade com valores e ideais pessoais. Ele tinha perdido colegas e amigos muito estimados, uma vez que persistiu ensinando e escrevendo heresia psicanalítica (Imagino que eu também ficaria muito zangada, mas não sei ao certo). Não foi à toa que a história de Hans e Sophie Scholl o inspirou (Hum, 223, III p. 142 e seguintes). [não moralista (C, 221, n4)]. Esses membros-estudantes da Resistência da Rosa Branca*, mortos em Munique em 1943, corporificam a empatia e a serenidade que Kohut atribuía a um sistema de valores plenamente integrado. Um filme recente, *Sophie Scholl: the final*

* Grupo de resistência contra o nazismo, composto de estudantes da Universidade de Munique em 1942/43 (N. do T).

days, baseado em documentos recentemente descobertos, convenceu-me de que estava correta a visão de Kohut sobre esses estudantes. Eis aqui a tradução feita por Kohut – em seu ensaio “On courage” – do último sonho de Sophie.

Depois de ter sido despertada de seu sono para enfrentar o dia de sua execução, ela contou a sua companheira de cela o seguinte sonho. No sonho, ela disse, “era um dia ensolarado, e eu estava carregando uma criança, num raje branco comprido, para ser batizada. O caminho para a igreja seguia uma montanha íngreme, mas eu segurava a criança com firmeza e segurança. De repente, uma fenda escancarou-se diante de mim. Eu mal tinha tempo de colocar a criança do outro lado da fenda, mas conseguia fazer isso com segurança – e então caía no abismo”. Depois que contou seu sonho, Sophie explicou imediatamente o significado para sua companheira. A criança, disse, é a nossa idéia principal (“*unsere idee*”) – que vai continuar viva e seguir seu caminho em direção à realização, apesar dos obstáculos (“*wird sich durchsetzen*”) (Kohut, 1985, p. 21).

Kohut relata ainda mais: “ela seguiu para a execução sem nenhum vestígio de medo”. Tais ideais e valores significam, como Sócrates também acreditava, que a morte não é um dano verdadeiro para um bom ser humano, e que o maior mal é cometer injustiça.

Vamos agora considerar aquilo que a virada do ideal da verdade para o ideal da empatia implica. Em primeiro lugar, isso significa que acreditamos que a empatia não apenas é possível, mas que também é natural para nós. Conforme Aristóteles nos ensinou, significa que somos animais sociais e políticos. Em outras palavras, nascemos ligados uns aos outros, e possuindo a capacidade de compreensão empática. Os neurocientistas cognitivos de hoje é claro que nos explicariam que os neurônios espaciais proporcionam as condições para a possibilidade de empatia, e muitos biólogos evolucionistas acreditam que a empatia e o altruísmo têm valor para a sobrevivência. Como fenomenologista, eu provavelmente diria que sempre já nascemos em mundos de conexão humana, e nos descobrimos intrincadamente envolvidos neles.

Heinz Kohut também rejeitava os ideais de moralidade da maturidade (“cresça já!”), e demonstrava que a sua nunca foi uma teoria tão mente-isolada como algumas vezes podia parecer:

Valores e independência são uma impostura, realmente. Não existe esse tipo de coisa. Não pode haver orgulho por viver sem oxigênio. Não somos feitos dessa maneira. É absurdo tentar e desistir da simbiose, e tornar-se um self independente. Um self independente é aquele que é bastante esperto para encontrar um bom sistema de apoio selfobjetal, e ficar em sintonia com suas necessidades e a mudança de gerações. A esse sistema o sujeito deve estar pronto para dar muito (Kohut, 1985, op. cit., p. 262).

É porque essas ligações humanas com tanta freqüência são frustradas e difíceis de suportar, que desenvolvemos as teorias gêmeas do individualismo – filosófico, psicológico, religioso e político – e da agressão inata ou maldade originária. A história do século passado – que nós todos em alguma medida testemunhamos – pareceria levar-nos a essas teorias, mesmo que os séculos anteriores não oferecessem provas por si mesmos. Na história da filosofia não é difícil ver que o *cogito* de Descartes emergiu de uma infância em que o isolamento constituía refúgio para a perda sem fim, e de um mundo adulto de suspeita e inquisição. Podemos ver que Freud desenvolveu suas teorias da agressão inata e do instinto de morte para explicar por si mesmo por que a conexão humana (Eros) tinha fracassado de maneira tão brutal durante a Primeira Guerra Mundial e depois dela. Melanie Klein descobriu que a própria conexão humana se assentava na agressão, que ela declarava que era fundamental na vida humana. Seguindo o espírito de Melanie Klein, alguns psicanalistas relacionais – que os psicólogos do self e os teóricos dos sistemas intersubjetivos poderiam contar como sendo nossos aliados naturais – acham tão ameaçadora a conexão empática que afirmam que nós não temos teoria, que somos meramente robôs fazedores de bondades. Nas regiões ocidentais a focalização na situação individual de pecado e as preocupações a propósito da impureza da doutrina ou da prática muitas vezes eclipsaram a centralidade da condição de estar conectado e de comunidade. Política e

economicamente, com poucas exceções, optamos por acreditar, com Hobbes, na guerra de tudo contra tudo, e por adotar uma atitude de ceticismo em relação à “comunidade amada” dos sonhos de Martin Luther King e do Mahatma Gandhi.

Ante o individualismo, o isolacionismo e as guerras e teorias agressivas, será que é tarde demais para que a psicanálise reencontre – e talvez contribua para os mundos maiores dentro dos quais vivemos – a virada kohutiana dos ideais da verdade para as atitudes empáticas e os ideais comunitários? Será que vamos poder, uma vez mais, lembrar-nos de compreender a fúria, a agressividade, o desprezo e mesmo a guerra e o genocídio, como expressões de profunda fragilidade psicológica, como Kohut compreende? Podemos continuar a considerar a compreensão empática, que emerge no diálogo, como autêntica e desejável? Continuaremos a valorizar os processos de apego – inclusive aquilo que Kohut chamava de experiência selfobjetal – acima da confrontação e da competição, deixando estas principalmente para os esportes e os jogos? A minha resposta é um “depende” falibilístico.

De que é que depende? Penso que a nossa única chance, no nosso trabalho e em nossos mundos relacionais mais largos e mais estreitos, é compreender e aceitar aquilo que gosto de chamar de nossa vulnerabilidade intersubjetiva. Com esse termo reconhecidamente desajeitado eu quero dizer no mínimo duas coisas. A primeira é que cada um de nós traz vulnerabilidades pessoais específicas – já moldadas relacionalmente – para dentro de cada situação relacional, incluída a situação clínica. Como nossos pacientes, podemos sentir-nos desprotegidos e expostos a ser feridos pelo questionamento do outro, pelas necessidades e pelos desejos do outro, pelas provocações do outro. Podemos sentir-nos feridos facilmente, sensíveis a crítica e a rejeição, ou mesmo expostos a danos. Podemos descobrir-nos afundados na vergonha, ou dissociados, ou aterrorizados. Podemos até mesmo sentir que nossa

própria estabilidade psicológica está em questão. Podemos muitas vezes sentir que somos feridos facilmente, facilmente atirados para fora do equilíbrio, e mesmo psicologicamente desorganizados. Podemos sentir-nos afogados em mundos de vergonha e inveja. Podemos sentir-nos mutilados pelo desprezo do outro, ou pelo nosso próprio sentido de inadequação e desajeitamento. Podemos ter necessidades compensatórias de aceitação e admiração, de sentir-nos inteligentes ou superiores, ou poderosos – e podemos trazê-las para o nosso trabalho. Mas perderemos a possibilidade de relacionar-nos, se não correremos esses riscos como explica, com pormenores convincentes e dolorosos, o novo livro de Chris Jaenicke *The risk of relatedness* [*Os riscos da relacionabilidade*].

Em segundo lugar, como Jaenicke e outros descreveram, essa vulnerabilidade intersubjetiva é específica não apenas da pessoa ou do clínico, mas da situação intersubjetiva particular. O bem-estar que sinto com a minha primeira paciente do dia – mesmo que ela seja psicótica – vai-se embora na hora seguinte, quando entra a minha acusadora mal-humorada. O terceiro pode ser mais rico, mais culto e mais intelectualizado do que eu. O seguinte tem questões para as quais eu não tenho resposta. Em alguns dias pode parecer que eu vou cambaleando de uma vulnerabilidade para a seguinte – embora, é claro, minhas próprias convicções emocionais e minha história tornem algumas formas especialmente perturbadoras para mim. Podemos sofrer com nossos pacientes e sofrer com o que vem deles. Depois podemos ir para casa, para nossas famílias que precisam que nos esforcemos mais, e nos desafiam a isso. Vamos chamar essa segunda forma, também inevitável nas nossas vidas profissionais, de “vulnerabilidade intersubjetiva como modo de vida”.

Mas qual é a alternativa? Vamos retornar àquilo que Kohut chamou de “o sistema de valor herdado”? Vamos esconder-nos por trás da máscara da autoridade-

especialista, daquele que possui o saber esotérico? O que haveremos de dizer aos nossos colegas mais jovens que ficam pensando e se preocupando quanto ao seu desejo de ser algo mais abertos e com maior disponibilidade afetiva em seu trabalho? Vamos dizer a eles, como outrora disseram para nós, que “isso não é psicanálise”, protegendo-nos da vulnerabilidade que sentimos ante aquilo que não é familiar e ante aquilo que é incerto? Se não nos escondermos, que custo isso terá para nós?

Vamos considerar em primeiro lugar algumas outras formas que a vulnerabilidade intersubjetiva assume em nossas vidas profissionais. A paciente mal-humorada a quem fiz alusão anteriormente, tem uma capacidade especial de evocar minhas convicções carregadas de vergonha, de que sou inútil e imprestável. É claro que nem sempre ela está mal-humorada, e em certas ocasiões consegue ser encantadora. Mas à medida que os anos passam, tenho sentido que a decepção infundavelmente, assim como eu sentia que fracassava quanto a proteger meus irmãos menores que confiavam em mim. “Bom dia”, cumprimentei-a recentemente. “Não é um bom dia”, respondeu-me. “Acabo de fazer 50 anos, e ninguém se lembrou de mim. Acabei de me mudar para a cidade, e me sinto presa numa arapuca de pequenos espaços, e odeio ter que me livrar de tantas coisas. Eu me sinto horrível, estou ferrando o meu emprego, estou sozinha, e você foi embora na semana passada, e vai embora de novo. Não posso contar nem com você”. Eu me senti imediatamente deprimida e infeliz, dolorosamente envergonhada. Uma vez que esse padrão é tão familiar para nós duas, eu apenas pedi-lhe que me dissesse mais alguma coisa. Perto do final da sessão, sem que eu tivesse lembrado isso a ela, minha paciente admitiu que sua família tinha dado a ela uma bonita festa de aniversário; que adorava viver na cidade e ainda assim ter acesso à fazenda onde morara anteriormente; que exatamente agora ela tinha o melhor emprego de sua vida. O problema tinha sido que

ela se atrasara para sua sessão pela terceira semana, numa encrenca por causa de problemas no metrô em horário de *rush*, e isso a fez lembrar-se de que à vida inteira ela se atrasava para o trabalho. (Eu não sabia disso, porque durante 15 anos ela sempre chegara cedo para suas sessões.) Eu a decepcionava porque ela não tinha mudado esse padrão. Com esta paciente eu tinha aprendido a prestar atenção ao meu próprio sentimento de vergonha, mas não fazer comentários sobre isso, porque embora ela evoque esse sentimento, discuti-lo nunca pareceu ajudar. O que ajuda, é prestar atenção, e voltar a focalizar suas preocupações. Agora ela consegue reconhecer, sem muita ajuda, que é freqüente que seu mau humor seja um ritual indispensável, como se, sem ele, ela não pudesse conseguir que os outros a ouvissem.

Uma tarde ela chegou mostrando aquilo que eu imaginava como sendo sua cara de tempestade, e disse, “isso aqui não está funcionando”. Ah, não, pensei, “Fracasso depois de todos esses anos. Eu simplesmente não estou à altura de tratar desta. Realmente sou imprestável, não tenho nenhum valor. Mas trabalhamos tanto e estamos apegadas dessa maneira complicada. Bem, talvez eu a tenha acompanhado até onde deu, e agora deveria ajudá-la a encontrar outro terapeuta”. Em voz alta, eu disse: “fale mais sobre isso que não está funcionando”. “É esse horário”, disse ela. “Preciso de um horário diferente”.

Aqui uma vez mais vemos a vulnerabilidade intersubjetiva que é composta das vulnerabilidades pessoais dos dois participantes, e do encontro emergente delas num sistema intersubjetivo particular.

Eis aqui um outro exemplo. Meu paciente Ted, professor na Universidade Columbia, na qual também tinha feito sua graduação e a pós-graduação, veio me procurar deprimido e angustiado quanto a terminar o livro que precisava publicar antes que chegasse à revisão de seu mandato. Ele sabia que tinha a capacidade, e os estudiosos mais eminentes de seu campo o respeitavam e apoiavam, mas estava paralisado, sempre achando que não tinha lido o suficiente, ou “coberto todas as bases”. Ele tinha conhecimento da minha experiência acadêmica, e ouvira dizer que eu *tinha* terminado um livro, e esperava que eu fosse capaz de ajudá-lo. Vivia também extremamente preocupado com o fato de não ter conseguido casar-se e formar uma família,

aparentemente sempre escolhendo as parceiras erradas, e temia que pudesse haver algo irremediavelmente errado com ele.

Nós trabalhamos durante vários anos, durante os quais ele chegou à conclusão de que estava paralisado porque realmente não queria ser professor, mas que tinha estado seguindo cegamente os projetos que outras pessoas tinham feito para ele, e terminou encontrando seu caminho numa outra linha de trabalho à qual se ajustou muito bem. Além disso, depois de anos de trabalho a propósito das múltiplas formas de invalidação e constrangimento de sua família, Ted conseguiu encontrar uma parceira e se estabeleceu numa vida organizada com ela.

Entretanto, pelo meio do caminho, talvez depois de 2 anos de tratamento duas vezes por semana, Ted um dia iniciou sua sessão dizendo: “tenho ficado pensando, e estou tentando imaginar por que você odeia a Columbia. É verdade que a universidade me feriu, e é verdade também que me deu tudo o que a minha família não conseguiu me dar e não queria que eu tivesse. Mas você me apóia e me anima tanto, e no entanto há essa coisa em relação à Columbia. Tenho sentido que não estamos indo a lugar nenhum ultimamente e fico pensando se tem alguma coisa a ver com esse fato”. Muito espantada, e tentando ganhar tempo para responder, pedi-lhe que me falasse mais sobre isso. Ao que parece, eu tinha respondido muito mais intensamente às queixas dele do que à sua satisfação com a universidade, e isso ao longo do tratamento inteiro.

Respirei fundo, e disse-lhe que eu não tinha nada contra a Columbia, e que eu tinha crescido num mundo em que ninguém nunca parecia ter ouvido falar na *Ivy League*, e que nunca ninguém tinha achado que eu era capaz ou era digna de uma educação de primeira linha. Naquela época meus colegas e meus pacientes incluíam muitas pessoas com graus universitários e doutorados obtidos nessas universidades de primeira linha, bem como em Oxford e Cambridge. Era freqüente que essas pessoas me perguntassem em que faculdade eu me formara, e eu tinha que responder: numa da qual você nunca ouviu falar. E eu nunca errei quanto a isso, mas sempre ficava dolorosamente envergonhada. Eu disse a ele que realmente lamentava muito que a minha inveja e a minha vergonha o tivessem perturbado e confundido. Ele pareceu enormemente aliviado, dizendo que tinha sentido que as minhas reações tinham estado confirmando seu sentimento de que alguma coisa estava tremendamente errada com ele por trabalhar numa instituição terrível como a Universidade Columbia. Em muito pouco tempo nós voltamos a encontrar o nosso rumo, e esta passou a ser uma das nossas piadas compartilhadas.

Poderia parecer que este fosse um exemplo da variedade banal de histórias de vergonha invejosa da parte de um analista. Mas vamos examiná-la novamente. Sim, eu trago para cada interação da minha vida um mundo de experiência estruturado pelos epítetos com que minha mãe me envergonhava: inútil, não serve para nada, imprestável e egoísta, bem como pelo desprezo e pela violência humilhante do meu pai. Trago comigo o potencial para sentir-me ligeiramente inadequada ou desesperadamente inadequada, como a nuvem de poeira que precede a chegada de *Pigpen**. Mas não, eu não odeio Harvard, Yale, Princeton, Columbia, Oxford nem Cambridge, e elas só vêm ao primeiro plano da minha auto-apercepção dialógica em contextos relacionais específicos. Os próprios contextos podem ou não ser constrangedores – isso depende. De maneira semelhante descobri que os pacientes

* *Pigpen* (chiqueiro, em inglês), é aquele menino sujinho dos quadrinhos de *Charlie Brown* (N. do T.).

que cresceram com recursos de fundos fiduciários – e que freqüentemente se envergonham de suas vidas privilegiadas em relação a mim – podem evocar entre nós uma vergonha que não parece ter pré-existido ao encontro. A minha experiência com esses pacientes, e as deles comigo, têm sido tão diversas que não posso evitar pensar na vergonha como uma qualidade de um mundo emocional particular do qual nós dois participamos.

Os pacientes que me envergonham mais gravemente – a aqueles que o George Atwood chama de “raspadores de carvão” – puseram à prova seriamente as minhas vulnerabilidades pessoais. Em toda a minha vida de psicanalista, os três tratamentos mais desafiadores, todos envolviam pessoas que me atacavam implacavelmente usando o tom mais cheio de desprezo, e que me deixavam sentindo-me intoleravelmente humilhada. Alegavam que eu era interessada e empática demais, ligada demais à psicologia do self, tinha lido tão pouco, era tão pouco culta, [ver acima], tão classe baixa, obsequiadora demais, informal demais, tinha tanto medo de agressão. Eu não era rica, culta, inteligente, não enfrentava as pessoas, e não estava ligada às pessoas certas. Eu ficava ferida com tanta facilidade, era vulnerável demais, tinha orientação sexual ambígua, não era confiável, era desonesta, disposta a fazer qualquer coisa para bajular os poderosos, e não tinha o mínimo sentido de estilo. Esta é uma lista resumida, tirada desses três tratamentos. Se as acusações parecem amarradas em seqüência de maneira fortuita, estão assim porque foi assim que eu as senti. Pacientes cheios de desprezo, narcisicamente vulneráveis exatamente do mesmo modo como Kohut e Morrison (Morrison, 1989) nos ensinaram a reconhecer, são para mim os mais difíceis de suportar, e desafiam ao máximo a coragem que eu possa conseguir encontrar para o meu trabalho.

Com isso, voltamos ao tópico da coragem, um ideal tão caro a Kohut. Precisamos de coragem e apoio para correr o risco da relacionabilidade, para suportar e mesmo assumir nossa vulnerabilidade intersubjetiva – apoio que nos ajuda a suportar uma dose de doloroso autoconhecimento que ganhamos a partir dessas situações de vulnerabilidade intersubjetiva. Sem coragem e sem apoio, vamos sucumbir às tentações de evitar e fugir.

Podemos não pretender evitar e fugir. O foco contemporâneo na dissociação – mesmo que a descrição de Bromberg não seja a descrição da visão de túnel minha e de Stolorow (que eu prefiro por sua referência fenomenológica à restrição do horizonte) – mostra que a maior parte da nossa evasão é inconsciente e não é intencional. Admitir a vulnerabilidade intersubjetiva exige abertura àquilo que chamo de esforço empático, e a coragem falível de permitirmos que nós mesmos e o nosso sentido organizado de realidade sejamos desafiados continuamente. Significa um retorno implacável ao espírito dialógico descrito acima.

Entretanto, o espírito dialógico exige um modo alternativo de pensar. Suponhamos que todos nós tenhamos nascido vulneráveis numa comunidade dialógica. Essa comunidade – ou talvez eu devesse dizer essas comunidades que se sobrepõem e se aninham dentro dos outros – existe em muitos níveis: diádico, familiar, cultural, lingüístico etc. a qualidade de comunicação emocional nessas comunidades gradativamente se torna a qualidade daquilo que muitos chamam de “diálogo interno”, que “se agrega suavemente” [*soft assembles*] num mundo de experiência. Como escrevi em outro lugar (Orange, 2002), não existe lado de fora, não existe lugar fora do mundo da experiência, exatamente como não existe lado de dentro fechado no self, independente e auto-suficiente. Somos inevitável e profundamente envolvidos na comunidade humana, mesmo quando nos sentimos isolados, marginalizados, indignos,

insignificantes, menos do que nada, etc. Procuramos compreender profundamente e compreender juntos as profundezas dessa vulnerabilidade intersubjetiva – freqüentemente expressada e percebida na conversa interna como solidão existencial, como vergonha e repulsa por si mesmo. Só a profunda aceitação da nossa vulnerabilidade intersubjetiva pode ajudar-nos a sobreviver a ela em nosso trabalho.

E então, como é que vem a aceitação necessária? Creio que ela é mediada pela aceitação e pelo bom acolhimento por parte do outro. Ao receber a medalha Emerson-Thoreau da Academia Americana de Artes e Ciências, em 1969, Hannah Arendt observou que “se é bom ser reconhecido, é melhor ainda ser bem acolhido, precisamente porque isso é algo que não se pode conquistar nem merecer”. O bom acolhimento contorna as questões de vergonha e merecimento. O bom acolhimento é aquilo que nos permite simplesmente ser, sem precisarmos de desempenho, nem nos preocuparmos se aquilo que vamos fazer então vai ou não ser suficientemente bom para os outros. Aceitamos a nossa falta de controle sobre quase tudo, inclusive sobre os significados que os outros vão dar para aquilo que dizemos ou fazemos, aceitamos nossa vulnerabilidade e nossa finitude ante as doenças, as perdas e a morte, aceitamos nosso próprio passado, até mesmo aquelas partes desse passado que nós lamentamos. Fazemos acordos. Mas não consigo imaginar como poderíamos fazer isso realmente sozinhos.

Voltemos à conferência de Kohut em 1975, na qual ele predizia que a psicanálise viria a desviar-se de um ideal de busca da verdade, para outro de compreensão empática. Eu tenho a esperança de que ele estivesse certo, e o crescimento desta comunidade sugere que estava. O que eu gostaria de acrescentar é que esse desvio envolve a profunda aceitação das nossas vulnerabilidades intersubjetivas, e uma boa-vontade receptiva de aprendermos acerca dessas

vulnerabilidades uns dos outros, especialmente de nossos pais. Só assim poderemos imergir no mundo, no campo ou no sistema que nós e os outros juntos constituímos.

Vou concluir com uma história que demonstra e corporifica essa mesma compreensão da vulnerabilidade intersubjetiva – tanto com a paciente quanto com todos vocês, que podem estar prontos para dizer que eu entrei na psicose da paciente:

Sara – uma moça brilhante e realizada de 27 anos de idade, com uma história de delírios religiosos, envolvimento em culto, e uma infância que parecia um campo de concentração emocional – telefonou um dia, em pânico. “Você tem que me ajudar. Eu fui para Baltimore onde fiquei com 5 amigas da faculdade. Os vizinhos da casa ao lado falaram para nós sobre os fantasmas que há na casa deles, sobre coisas que se movem, e ruídos estranhos, e todo tipo de coisas esquisitas. As minhas amigas voltaram para casa e se divertiram muito, mas eu estou inteiramente apavorada. Não consigo parar de pensar nisso”. Depois de fazer algumas perguntas acerca dos fantasmas e de diversos aspectos da situação toda – perguntas que não levaram a parte alguma – eu disse com firmeza: “Sara, eu sempre ouvi dizer que fantasmas gostam de ficar em suas próprias casas, e não gostam de viajar. Acredito que esses fantasmas não têm nenhum interesse em você”. “Verdade?”, ela perguntou. “Por favor, diz isso de novo”. Sem ter a menor noção de onde tinha saído a minha convicção, repeti a minha afirmação no mesmo tom de voz. “Obrigada”, ela disse, parecendo aliviada. Imediatamente ele voltou a funcionar bem, e não tornou a mencionar os fantasmas.

Muito obrigada.

Referências

- BROTHERS, D. (2007) *Toward a psychology of uncertainty: trauma-centered treatment*. London: Routledge.
- DAVEY, N. (2006) *Unquiet understanding: Gadamer's philosophical hermeneutics*. Albany: State of New York Press.
- FRIEDMAN, L. (1982) "The humanistic trend in recent psychoanalytic theory". *Psychoanalytic Quarterly* 51: 353-371.
- _____ (1997) "Ferrum, ignis and medicina: return to the crucible". *Journal of the American Psychoanalytic Association* 45: 20-36.
- FULLER, R. (2006) *All rise: somebodies, nobodies, and the politics of dignity*. San Francisco: Berrett-Koehler.
- GADAMER, G. (1975/1991) *Truth and method*. New York: Crossroads.
- HARTMANN, H. *Psychoanalysis and moral values*. Madison, CT: International Universities Press.
- KOHUT, H. (1975) "The future of psychoanalysis". *Annual of psychoanalysis* 3:325-340.
- _____ (1977) *The restoration of the self*. Madison, CT: International Universities Press.
- _____ *Self psychology and the humanities: reflections on a new psychoanalytic approach*. New York: Norton.
- MORRISON, A (1989) *Shame: the underside of narcissism*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- _____ & STOLOROW, R. (1996) "Shame, narcissism and intersubjectivity". In: LANSKY, M. & MORRISON, A. (Eds.) *New perspectives on shame*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press.
- ORANGE, D. (2002) "There is no outside: empathy and authenticity in psychoanalytic process". *Psychoanalytic Psychology* 19: 686-700.

SMITH, P. (1997) The I-Thou encounter (Begegnung). *The philosophy of Hans-Georg Gadamer*. L. Hahn: Chicago Open Court 510-523.

Texto traduzido para uso exclusivo dos Membros da ABEPPS

www.abepps.org.br

Rio de Janeiro – Janeiro de 2008