

A *Revista Portuguesa de Psicanálise* (RPP) é a publicação científica oficial da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP) e sua propriedade jurídica e intelectual. A RPP publica artigos originais de natureza teórica e epistemológica, clínica, conceptual, empírica,

qualitativa e quantitativa na área da psicanálise e de outras disciplinas científicas das ciências sociais, das ciências naturais e das ciências humanas, nomeadamente literatura, arte e filosofia, com as quais o campo psicanalítico estabelece diálogo científico consistente.

43

# REVISTA PORTUGUESA DE PSICANÁLISE

ÓRGÃO OFICIAL DA  
SOCIEDADE PORTUGUESA  
DE PSICANÁLISE

## A psicanálise nos interstícios da contemporaneidade

ENTREVISTA A MARIANO HORENSTEIN  
CONDUZIDA POR SÍLVIA ACOSTA

## Estados adolescentes da mente no processo analítico de pacientes adultos

ANA CATARINA DUARTE SILVA

## A intersubjetividade na díade: fonte de intuição do analista

CARLA CRUZ

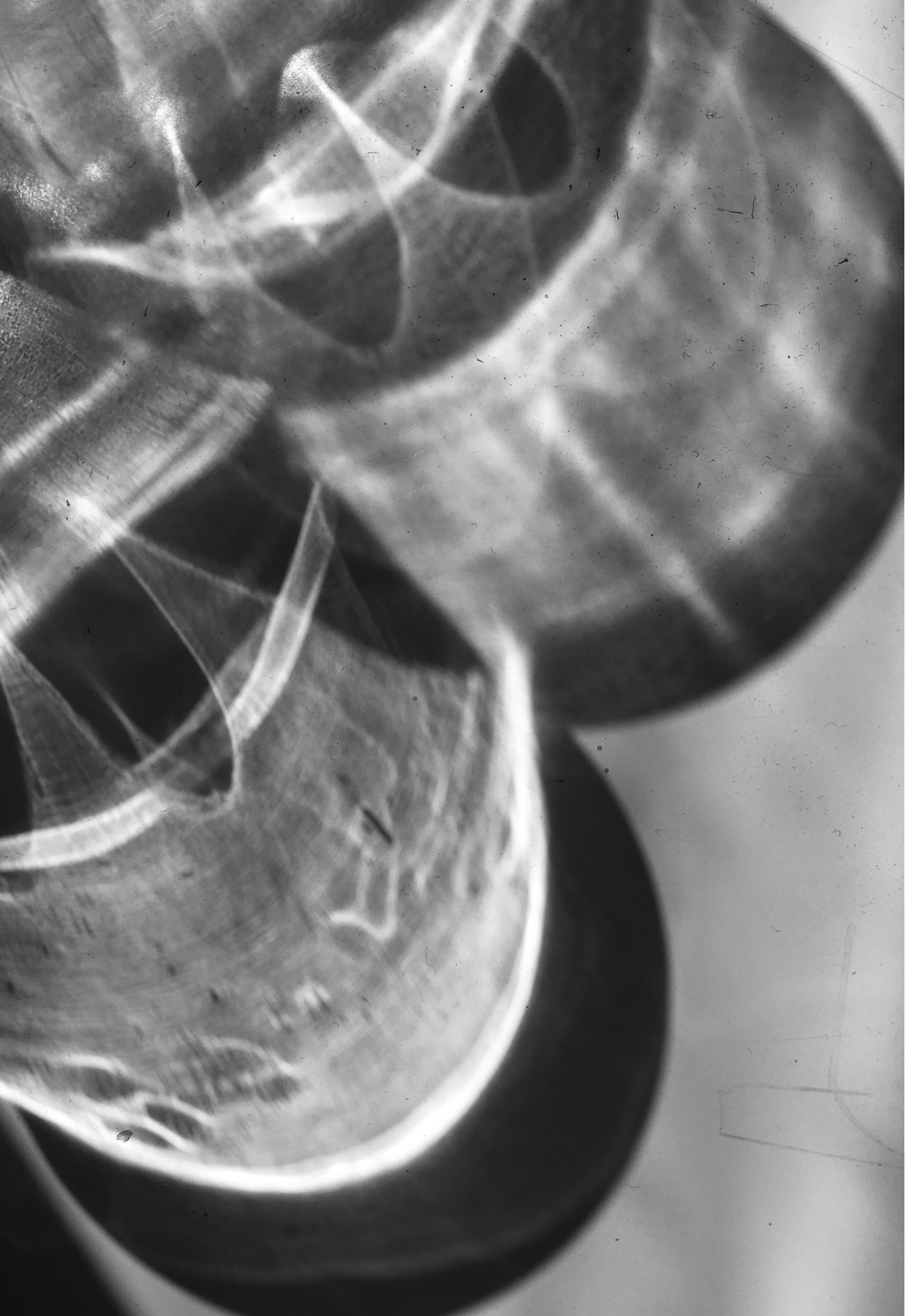
## A influência da bilógica na teoria e clínica psicanalítica

MANUELA HARTHLEY



2023 43(1)

PREÇO  
10 euros  
ASSINATURA ANUAL  
19 euros + portes  
PERIODICIDADE  
Bianual



# Nota Editorial

A equipa editorial da *Revista Portuguesa de Psicanálise* tem o prazer de apresentar o presente número, o qual reflete uma linha concetiva orientadora baseada em três aspetos fundadores da contemporaneidade.

O primeiro é relativo ao modo como o corpo, a memória, a conceção do objeto, da relação analítica e do laço social têm sido transformados e enriquecidos pela revolução digital. Referimos o facto de os objetos de estudo da psicanálise terem transitado de um modo existencial relacional — no qual a presença física era uma constante — para um modo existencial que incluiu o virtual, em diversas dimensões. O virtual é considerado de modo alargado, uma vez que afeta a experiência subjetiva, interna, relacional e social de ambos os parceiros da análise, em virtude de estarem imersos na nova cultura. Surgem diversos desafios, de entre os quais elencamos a transitoriedade — com as suas implicações nos processos mnésicos e representacionais —, o imediatismo e a urgência. É sob a regência do algoritmo que podemos ver colapsar os processos psíquicos e ameaçadas as condições da criatividade, factos que poderão estar na origem da turbulência, da raiva e da polarização a que se assiste no mundo atual.

O segundo aspeto norteador da contemporaneidade encontra-se em estreita relação com o primeiro. Referimos a «complexidade», conceito desenvolvido por Fiorini a partir da dialética, na perspetiva de Morin, que implica a consideração tríplice da sexualidade, do inconsciente e do corpo biológico. Nesta complexidade, surgem as questões das subjetividades plurais (problemáticas ou não problemáticas), com as suas implicações sobre uma perspetiva — que pretendemos cada vez mais ultrapassada — de uma psicanálise construída não segundo o modelo do oráculo (conceções de origem e de explicação últimas), mas, sim, de uma psicanálise multideterminada e pluricausal. É ainda nesta complexidade que o lugar de Eros se reafirma, nas problematizações da atualidade: o *Zeitgeist* da psicanálise, a cuja determinação não se escapa à influência.

O terceiro e último aspeto é consequência lógica das premissas anteriores, ou seja, a intenção clara de, neste número, dar espaço à polifonia criativa de saberes e de olhares.

É deste modo que convidamos à leitura dos artigos selecionados, começando, desde logo, pela secção *Fundamentos*, por três artigos que estiveram na base da passagem a membros titulares.

No primeiro, de Ana Catarina Duarte Silva, «Estados adolescentes da mente no processo analítico de pacientes adultos», é desenvolvido o conceito que deu origem ao título. A autora extrapola o conceito para uma parte processual do percurso analítico presente em todos os pacientes adultos. Contempla ainda os quesitos da atitude clínica do analista perante a dispersão do sentimento de identidade, a confusão de papéis, a confrontação e a oposição emergente na relação. É apresentada uma vinheta clínica.

O segundo, da autoria de Carla Cruz, intitula-se «A intersubjetividade na diáde: fonte de intuição do analista». A autora interroga-se quanto ao facto de o conceito de «intuição» não constar da metapsicologia de Freud, propondo que tal se deveu à preocupação do fundador da psicanálise de a tornar numa ciência, segundo os critérios da época. Com base na revisão da literatura, a autora coloca a hipótese da intuição como um mecanismo inconsciente, resultado da intersubjetividade na diáde. A análise da temática é acompanhada de uma ilustração clínica.

No terceiro, Manuela Harthley apresenta-nos «A influência da Bilógica na teoria e clínica psicanalítica» e mostra-nos, com ilustrações clínicas, como o trabalho de Ignacio Matte Blanco, psicanalista e matemático, amplia e clarifica a intuição fundamental de Freud, segundo a qual o funcionamento inconsciente se rege por uma lógica não aristotélica. A compreensão de outras lógicas ajuda o psicanalista a aceder às camadas mais profundas da vida psíquica.

Na secção *Clínicas*, encontramos três artigos.

Em «Do amor (e do ódio) na contratransferência às violações dos limites sexuais na relação analítica», Orlando von Doellinger reflete no amor contratransferencial e em alguns aspetos da teoria e prática psicanalíticas que podem contribuir para as transgressões sexuais na relação terapêutica. Reflete ainda nas estratégias preventivas dessas ocorrências.

No artigo intitulado «Três conceções da memória na psicanálise», Maria José de Azevedo propõe três conceções da memória, as quais designa por: «memória-lembrança», «memória-reconstrução» e «memória-integração». Embora surgidas no decurso da evolução da psicanálise, estas três conceções mantêm-se, na sua opinião, atuais. Ilustra com três vinhetas clínicas: de uma criança, de um adolescente e de um adulto.

No artigo «Palavra e corpo transcritos no espaço virtual», Nadja Tröger traz-nos uma reflexão acerca do impacto da mudança para o trabalho *online* durante a pandemia, a partir de um caso clínico com história de abandono numa fase precoce da infância. Com a passagem para o *setting* virtual, Nadja Tröger observou na paciente o surgimento de uma necessidade de escrever durante a sessão, que previamente à pandemia não existia. Os possíveis significados desse movimento para a escrita são explorados neste trabalho.

## 3 Nota editorial

### Fundamentos

- 9 *Estados adolescentes da mente no processo analítico de pacientes adultos*  
**Ana Catarina Duarte Silva**
- 21 *A intersubjetividade na diáde: fonte de intuição do analista*  
**Carla Cruz**
- 31 *A influência da bilógica na teoria e clínica psicanalítica*  
**Manuela Harthley**

### Clínicas

- 39 *Do amor (e do ódio) na contratransferência às violações dos limites sexuais na relação analítica*  
**Orlando Von Doellinger**
- 48 *Três conceções da memória na psicanálise*  
**Maria José Azevedo**
- 60 *Palavra e corpo transcritos no espaço virtual*  
**Nadja Tröger**

### Auditório

- 71 *A terra morta do colonialismo português*  
**Elsa Couchinho**
- 75 *A psicanálise nos interstícios da contemporaneidade*  
Entrevista a **Mariano Horenstein**  
conduzida por **Sílvia Acosta**

### Formação Contínua

- 87 *Crença para lá da religiosidade: um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister*  
**Marcela Bispo Fratus**  
**Paulo José da Costa**

### Poéticas

- 100 *Identificação projetiva, função objetualizante e narratividade — après-coup da psicoterapia psicanalítica de um adolescente*  
**João Mendes Ferreira**
- 107 *A contemporaneidade e a busca de um Pai que não existe: considerações psicanalíticas*  
**Fabiano Veliq**

### Vertigem

#### As redes sociais e seu impacto na subjetividade

- 114 *Entre a clínica e a cultura*
- 115 *TikTok como máquina onírica. O que os algoritmos contam sobre nós*  
**Marielle Kellermann Barbosa**
- 117 *Rede entupida: a história de uma hipercomunicação dessubjetivante*  
**Rita Marta**
- 119 *The importance of accessing online communities for queer, trans, disabled, racialized, and/or neurodivergent people or Winnicott's Transitional Phenomena in action through social media platforms*  
**Marco Posadas**
- 121 *Acolher e pensar o novo — a propósito das redes sociais*  
**Inês Ataíde Gomes**

Na secção *Auditório*, Elsa Couchinho, com base na comunicação apresentada no V Congresso de Psicanálise de Língua Portuguesa, dedica o texto «A terra morta do colonialismo português» ao trauma e à violência sociopolítica, abordando a fantasia de um colonialismo português brando e a negação de um racismo estrutural.

Apresentamos ainda nesta secção uma entrevista inédita realizada a Mariano Horenstein por Sílvia Acosta: «A psicanálise nos interstícios da contemporaneidade». Uma breve apresentação de Horenstein inclui a extensão da sua produção escrita, bem como o alcance do seu auditório. Possui uma perspectiva que resgata o valor da mistura, das margens e dos interstícios, como núcleos de produção e da criatividade psicanalítica. A sua condição de origem latino-americana acrescenta, no plano mundial, e concretamente no público português, traços, significantes e condições que enriquecem o debate sobre a psicanálise contemporânea.

Na secção *Formação Contínua*, encontramos o artigo de Marcela Bispo Fratus e Paulo José da Costa: «Crença para lá da religiosidade: um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister». Trata-se de um trabalho que explora as relações entre a psicanálise e a religião através da análise do pensamento de dois homens que, divergindo quanto à religião, se uniam pelo amor à psicanálise e por uma amizade duradoura. O autor explora a noção de crença como algo que assinala a presença do desejo inconsciente, tanto na crença religiosa como na científica.

Na secção *Poéticas*, encontramos o artigo «Identificação projetiva, função objetualizante e narratividade — *après-coup* da psicoterapia psicanalítica de um adolescente», no qual João Mendes Ferreira se debruça sobre a construção de um espaço intersubjetivo na relação terapêutica com um adolescente, cuja história de vida, repleta de eventos traumáticos, foi trabalhada até à emergência da elaboração criativa, propiciadora de maior liberdade e autonomia.

Esta secção encerra-se com o texto de Fabiano Veliq, intitulado «A contemporaneidade e a busca de um Pai que não existe: considerações psicanalíticas». Nesta dissertação, o autor debate relações entre a psicanálise e a sociedade contemporânea brasileira (caso da ascensão da ultradireita nesse país). A partir dos fundamentos freudianos, de Lacan e da proposta atual de Massimo Recalcati, elabora o que resta do Pai na época atual, salientando a tentativa desesperada de reaver o Pai perdido, morto.

Na secção *Vértigem*, aborda-se a forma como os espaços virtuais e as formas de comunicação paralelas, lugares e relações que o sujeito não habita fisicamente provocam mudanças nos processos de subjetivação. Marielle Kellermann Barbosa evoca as dificuldades e controvérsias que criam tensão entre várias definições de realidade. Rita Marta oferece-nos um «manifesto» contra uma hiperconectividade dessubjetivante. Marco Posadas elabora a habitabilidade e o potencial de encontro que as redes sociais proporcionam às subjetividades marginalizadas e híbridas. Finalmente, Inês Ataíde Gomes salienta os benefícios e as dificuldades que as redes sociais trazem à nossa vida quotidiana.

Terminamos, desejando ao leitor uma boa leitura.

A equipa editorial da RPP

## INSTRUÇÕES AOS AUTORES

A *Revista Portuguesa de Psicanálise* (RPP) é o órgão oficial da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP) e sua propriedade jurídica e intelectual.

A RPP publica artigos originais de natureza teórica e epistemológica, teórico-clínica, conceptual, empírica qualitativa e quantitativa, na área da psicanálise e de outras disciplinas científicas das ciências naturais, das ciências sociais e das humanidades, nomeadamente literatura, arte e filosofia, com as quais o campo psicanalítico estabelece diálogo científico consistente. Os artigos psicanalíticos submetidos para publicação na revista devem ser inéditos e não poderão estar em processo de avaliação em outra publicação científica simultaneamente. Os artigos devem, ainda, possuir qualidades de rigor teórico-conceptual, clínico e empírico. O tema e o ângulo de abordagem temática do artigo deverão ser, simultaneamente, atuais e inovadores e a argumentação deverá ser precisa, bem articulada e adequadamente fundamentada. Serão aceites para revisão os artigos que respeitarem as Normas de Publicação da RPP adiante indicadas. A arbitragem científica prévia à decisão editorial sobre a publicação é realizada pelo método de *peer reviewing*, sendo os revisores científicos atribuídos de forma anónima e aleatória (*double blind*). Se o artigo submetido for aceite para revisão, os autores poderão consultar o comentário dos revisores, independentemente do parecer favorável ou desfavorável à sua publicação.

A RPP reserva-se o direito de não publicar artigos clínicos, ou teórico-clínicos, que não respeitem as normas éticas da investigação em ciências sociais e humanas, nomeadamente em que a identidade do paciente não tenha sido preservada através do anonimato e em que a confidencialidade do material escrito e da ilustração gráfica (desenhos e figuras) das vinhetas clínicas não seja escrupulosamente respeitada. Para assegurar que esta regra é cumprida, os autores deverão preencher o formulário disponível

## AUTHOR GUIDELINES

The Portuguese Journal of Psychoanalysis (*Revista Portuguesa de Psicanálise* – RPP) is the official journal of the Portuguese Psychoanalytic Society (SPP) and is its legal and intellectual property.

The RPP publishes original articles of a theoretical and epistemological, clinical, conceptual, empirical qualitative and empirical quantitative nature, in the field of psychoanalysis and other scientific domains of natural sciences, social sciences and humanities, namely literature, art and philosophy, with which the psychoanalytic field establishes a sustained scientific dialogue.

Psychoanalytic articles submitted for publication in the journal must not have been previously published and may not be under consideration for publishing in another scientific publication simultaneously. The articles must also have qualities of theoretical-conceptual, clinical and empirical rigor. The theme and angle of thematic approach of the article must be both current and innovative and the arguments must be precise, well-articulated and adequately grounded. It is always the author's responsibility to maintain the text in its original form or adapt it after the editorial review.

Articles that respect the Submission Rules of the RPP indicated below will be accepted for review.

Scientific arbitration prior to the editorial decision on the publication is carried out using the double-blind peer reviewing method. If the submitted article is accepted for review, the authors will be able to consult the detailed commentary of the reviewers, regardless of the favorable or unfavorable opinion to its publication.

RPP reserves the right not to publish clinical, or theoretical-clinical, articles that do not respect the ethical norms of research in the social and human sciences, namely in which the patient's identity has not been preserved through anonymity and in which the confidentiality of verbatim or graphically illustrated

para o efeito no *website* (Sobre a Revista > Ética e Anonimato) e enviá-lo para [rpp@rpppsicanalise.org](mailto:rpp@rpppsicanalise.org). No caso em que subsista uma dúvida razoável em relação ao anonimato e confidencialidade do material clínico a publicar, o Conselho Editorial da revista reserva-se o direito de exigir a prova de consentimento informado da parte do paciente ou dos seus representantes legais (os pais, no caso de material gráfico infantil).

O corpo editorial da revista está, ainda, particularmente atento à deteção de situações de plágio, total ou parcial, no artigo submetido a publicação, e que, nessa circunstância, será rejeitado, com indicação aos autores da razão de tal decisão. Se o artigo não for aceite para publicação por outro motivo, o corpo editorial fará menção sucinta às razões da sua não aceitação.

A data de publicação do artigo será decidida pelo corpo editorial da revista, de acordo com critérios editoriais bem definidos.

Os artigos serão submetidos online no *website* da *Revista Portuguesa de Psicanálise*: <https://rpppsicanalise.org>

O título do artigo deverá sempre figurar em inglês, bem como o resumo, que não deverá exceder as 200 palavras.

Devem ainda ser indicadas entre três a cinco palavras-chave (em português e em inglês) que facilitem a indexação do artigo. Se o artigo for escrito em francês ou espanhol, o título, o resumo e as palavras-chave, em português e em inglês, devem figurar no final do artigo. As notas de fim de página e o uso de termos em itálico devem ser evitados. Os quadros, tabelas e figuras deverão ter boa qualidade gráfica (300 dpi no mínimo) e estar bem enquadradas no texto (no momento da edição, devem ser enviados em documentos separados). Interessa, muito particularmente, que a sua reprodução possa ser feita em escala adequada e sem perda de nitidez, ou de facilidade na consulta da informação que fornecem ao leitor.

material (drawings and figures) of clinical vignettes is not scrupulously respected. To assure the compliance to these rules, authors must fill the specific form available for that purpose on the website (see About the Journal > Ethics and Anonymity) and send it to [rpp@rpppsicanalise.org](mailto:rpp@rpppsicanalise.org). In case of persistence of a reasonable doubt concerning the anonymity and confidentiality of the clinical material, the Journal's Editorial Board reserves the right to demand proof of informed consent from the patient or his/her legal representatives (parents in the case of children's graphic material).

The journal's editorial board is also particularly attentive to detecting situations of plagiarism, total or partial, in the article submitted for publication, and which, in this circumstance, will be rejected, with indication to the authors of the reason for such decision. If the article is not accepted for publication for another reason, the editorial board will briefly mention the reasons for its non-acceptance.

The publication date of the article will be decided by the editorial board of the journal, according to well-defined editorial criteria.

Articles will be submitted online to the website of *Revista Portuguesa de Psicanálise*, <https://rpppsicanalise.org>

The title of the article must always appear in English, as well as the abstract, which must not exceed 200 words.

Keywords should be included (between three and five) to facilitate the indexing of the article. If the article is written in French or Spanish, the title, abstract and keywords, in Portuguese and English, should be at the end of the article. Endnotes and the use of terms in italics should be avoided.

Tables and figures must have good graphic quality (300 dpi minimum) and be well framed in the text (at the time of editing they must be sent in separate

Os artigos não devem exceder as 8500 palavras, excluindo referências, resumo e palavras-chave, em letra Times New Roman, tamanho 12 a 1,5 espaços. A Direção da *Revista Portuguesa de Psicanálise* reserva-se o direito de decisão quanto à formatação editorial definitiva do artigo aceite para publicação. As citações no texto do artigo e as referências bibliográficas devem ser formatadas segundo as normas da 7.ª edição da APA (<https://apastyle.apa.org/>).

Podem ainda ser submetidas a publicação recensões de livros, filmes ou peças de teatro, que devem ter até 1500 palavras, identificando o título e o autor/realizador/encenador, e, no que aos livros diz respeito, também o Editor, o ano de edição e o tradutor (se se tratar de versão portuguesa da obra original).

## Declaração de Direito Autoral

O autor outorga à RPP o direito de publicar o artigo nas versões impressa e online. Os direitos autorais (*copyright*) são retidos pelo autor do artigo, embora o direito de primeira publicação/publicação original seja da RPP. O artigo pode ser usado para fins educacionais e outros fins não comerciais, desde que não só o autor como o título e número da revista e o URL completo do artigo, ou o URL DOI, sejam citados na publicação. O autor tem o direito de guardar o artigo no repositório, ou nos arquivos de documentação científica da organização a que pertence, por exemplo, uma Universidade ou Instituto Universitário, podendo mesmo utilizar a versão do artigo em PDF publicada pelo Editor. Os leitores da versão online dos artigos da RPP terão a oportunidade de partilhar o artigo, ou o *abstract*, em redes sociais, como o Facebook ou o Twitter, salvaguardando sempre a propriedade editorial da revista em relação aos conteúdos partilhados.

documents). It is particularly important that their reproduction can be done on an adequate scale without loss of resolution, conveying the information with clarity to the reader.

Articles should not exceed 8500 words, excluding references, abstract and keywords, Times New Roman, size 12 and 1.5 linespacing.

The Editorial board of RPP reserves the right to decide on the final editorial formatting of the article accepted for publication.

In-text citations and references must be formatted in APA style, 7th edition (<https://apastyle.apa.org/>).

Book reviews, films or plays can also be submitted for publication, which must be up to 1500 words, identifying the title and the author/director, and, as far as books are concerned, also the Editor, the year of edition and the translator (in the case of an English language version of the original work).

## Copyright Notice

The author grants the RPP Journal the right to publish articles in both the printed and online versions. The copyright is retained by the author so that the first/original publication right is in the RPP Journal. The article may be freely used for educational and other non-commercial purposes, provided that the author is quoted, as well as the title and number of the journal and the full URL of the article, or the DOI URL.

The author has the right to keep the article in the publication archives/repository of its own organization, e.g. a university, and use the pdf version of the publisher. Readers of the online version of RPP have the opportunity to share articles or their abstracts on social media such as Facebook or Twitter, always preserving the editorial ownership of RPP over the shared contents.

## DIRECTIVES AUX AUTEURS

La Revue Portugaise de Psychanalyse (*Revista Portuguesa de Psicanálise – RPP*) est la publication officielle de la Société Portugaise de Psychanalyse (Sociedade Portuguesa de Psicanálise – SPP) et sa propriété juridique et intellectuelle.

La RPP publie des articles de nature théorique et épistémologique, clinique, conceptuelle, empirique qualitative et empirique quantitative dans le domaine scientifique de la psychanalyse et aussi d'autres disciplines scientifiques des sciences naturelles, des sciences sociales et des humanités, à savoir la littérature, l'art et la philosophie, avec lesquelles la psychanalyse entretient un dialogue scientifique consistant.

Les articles psychanalytiques originaux soumis pour publication dans la revue doivent être inédits et ne peuvent pas être simultanément en processus d'évaluation dans une autre publication scientifique. Les articles doivent aussi avoir des qualités de rigueur théorique-conceptuelle, clinique et empirique. Le thème et l'angle d'approche thématique de l'article doivent être à la fois actuels et innovateurs et leurs arguments doivent être précis, bien articulés et correctement fondés.

Seule les articles qui respectent les normes de publication de la RPP, présentées ci-dessous, seront acceptés pour évaluation.

L'arbitrage scientifique préalable à la décision éditoriale sur la publication de l'article est effectué selon la méthode du « peer reviewing », les réviseurs scientifiques étant choisis de manière aléatoire et anonyme (« double blind »). Si l'article soumis est accepté pour évaluation, les auteurs pourront consulter le commentaire des réviseurs indépendamment de l'opinion favorable ou défavorable à sa publication dans la revue.

La RPP se réserve le droit de ne pas publier des articles cliniques, ou théorico-cliniques, qui ne respectent pas les normes éthiques de la recherche en sciences sociales et humaines, à savoir dans lesquels l'identité du patient ne soit pas préservée par l'anonymat et dans lesquels la confidentialité du matériel écrit ou de l'illustration graphique

(dessins et figures) des vignettes cliniques ne soit pas scrupuleusement respecté. Afin d'assurer le respect de ces règles les auteurs doivent remplir le formulaire disponible à cet effet dans le web site (voir À propos de cette revue > Éthique et anonymat) et l'envoyer à [rpp@rppscanalise.org](mailto:rpp@rppscanalise.org). En cas de persistance d'un doute raisonnable concernant l'anonymat et la confidentialité du matériel clinique, le Comité Éditorial de la revue se réserve le droit d'exiger la preuve du consentement informé de la part du patient ou de ses représentants légaux (parents dans le cas de matériel graphique des enfants).

Le conseil éditorial de la revue est aussi particulièrement attentif à détecter des situations de plagiat, total ou partiel, dans l'article soumis pour publication, et qui, dans ce cas, sera rejeté avec indication aux auteurs du motif de cette décision. Si l'article n'est pas accepté pour tout autre raison, le conseil éditorial ne mentionnera que brièvement les raisons de sa non-acceptation.

La date de publication de l'article sera décidée par le Conseil Éditorial de la revue, selon des critères éditoriaux bien définis.

Les articles seront soumis en ligne dans le site internet de la Revue Portugaise de Psychanalyse, <https://rppscanalise.org>.

Le titre de l'article doit toujours apparaître en anglais, ainsi que le résumé, qui ne doit pas dépasser les 200 mots.

Entre trois et cinq mots-clés (en français et en anglais) doivent aussi être indiqués pour faciliter l'indexation de l'article. Si l'article est écrit en français ou espagnol, le titre, le résumé et les mots-clés, en portugais et en anglais, doivent apparaître à la fin de si l'article. Les notes de fin de page et l'utilisation de termes en italique doivent être évités.

Les tableaux et les figures doivent avoir une bonne qualité graphique (300 dpi au minimum) et être bien cadrés dans le texte (au moment de l'édition ils doivent être envoyés en documents séparés). Il est particulièrement intéressant que leur reproduction puisse se faire à une échelle adéquate et sans perte

de clarté, ni de facilité dans la consultation des informations qu'ils fournissent au lecteur.

Les articles ne doivent pas dépasser 8500 mots, hors références, résumé et mots-clés en Times New Roman 12 avec 1,5 d'espacement.

Le conseil éditorial de la RPP se réserve de décider de la mise en forme éditoriale définitive de l'article accepté pour publication.

Les citations dans le texte de l'article et les références bibliographiques doivent être formatés selon les règles de la 7ème édition de l'APA (<https://apastyle.apa.org/>).

Des critiques de livres, de films ou de pièces de théâtre peuvent également être soumis pour publication, pourvu qu'ils contiennent jusqu'à 1500 mots et qu'ils identifient correctement le titre et l'auteur/ réalisateur / metteur en scène, et, en ce qui concerne les livres aussi l'éditeur, l'année d'édition et le traducteur (dans le cas qu'il s'agisse de la version française de l'ouvrage original).

### Mention de droit d'auteur

L'auteur accorde à la RPP le droit de publier l'article sur papier et en ligne (« online »). Le droit d'auteur (« copyright ») est conservé par l'auteur de l'article, bien que le droit de première publication/ publication originale appartient à la RPP. L'article peut être utilisé à des fins éducatifs et à d'autres fins non-commerciales à condition que non seulement l'auteur, mais aussi le titre et le nombre de la revue et l'URL complète de l'article, ou l'URL DOI, soient cités dans la publication. L'auteur a le droit de garder l'article dans le dépôt, ou les archives de documentation scientifique, de l'organisation à laquelle il appartient, Université ou Institut Universitaire, et peut même utiliser la version PDF de l'article publiée par l'éditeur. Les lecteurs de la version en ligne (« online ») des articles de la RPP auront la possibilité de partager l'article, ou son résumé, dans des réseaux sociaux, tels que Facebook ou Twitter, en préservant toujours la propriété éditoriale de la revue par rapport aux contenus partagés.

## DIRECTRICES PARA AUTORES/AS

La Revista Portuguesa de Psicoanálisis (*Revista Portuguesa de Psicanálise – RPP*) es la publicación oficial de la Sociedad Portuguesa de Psicoanálisis (Sociedade Portuguesa de Psicanálise – SPP) y su propiedad jurídica e intelectual.

La RPP publica artículos originales de carácter teórico e epistemológico, clínico, conceptual, empírico cualitativo y empírico cuantitativo en el área del psicoanálisis y de otras disciplinas científicas de las ciencias naturales, de las ciencias sociales y de las humanidades, a saber, literatura, artes y filosofía, con las cuales el psicoanálisis establece un diálogo científico consistente.

Los artículos psicoanalíticos presentados para publicación en la revista deben ser inéditos y no pueden estar en evaluación simultánea en otra publicación científica. Los artículos también deben tener cualidades de rigor teórico-conceptual, clínico y conceptual. El tema y el ángulo del enfoque temático del artículo deben ser actuales e innovadores y los argumentos deben ser precisos, bien articulados y adecuadamente fundamentados.

Los artículos que respeten las reglas de publicación de la RPP indicadas a continuación serán aceptados para revisión en la revista.

El arbitraje científico previo a la decisión editorial sobre la publicación se lleva a cabo utilizando el método de la «peer reviewing», y los revisores científicos son asignados de forma anónima y aleatoria («double blind»). Si el artículo es aceptado para revisión, los autores podrán consultar los comentarios de los revisores, independientemente de la opinión favorable o desfavorable sobre su publicación.

La RPP se reserva el derecho de no publicar artículos clínicos, o teórico-clínicos, que no respeten las normas éticas de la investigación en ciencias sociales y humanas, es decir, en los que no se ha preservado la identidad del paciente a través del anonimato y en los que la confidencialidad del material escrito y de la ilustración gráfica (dibujos y figuras) de las viñetas clínicas no esté escrupulosamente respetado. A fin de

asegurar el cumplimiento de estas reglas, los autores deben completar el formulario disponible a tal efecto en el website (Sobre la Revista > Ética y Anonimato), y enviarlo a [rpp@rppscanalise.org](mailto:rpp@rppscanalise.org). En caso de persistir una duda razonable sobre el anonimato y la confidencialidad del material clínico, el Comité Editorial de la revista se reserva el derecho de exigir prueba del consentimiento informado del paciente o de sus representantes legales (padres en el caso de material gráfico infantil).

El consejo editorial de la revista también está particularmente atento a detectar situaciones de plagio, total o parcial, en el artículo sometido para publicación, y que, en esta circunstancia, será rechazado, con indicación a los autores del motivo de dicha decisión. Si el artículo no es aceptado para publicación por otro motivo, el consejo editorial mencionará brevemente los motivos de su non aceptación.

La fecha de publicación del artículo será decidida por el consejo editorial de acuerdo con criterios editoriales bien definidos.

Los artículos se enviarán en línea en el sitio web de la Revista Portuguesa de Psicoanálisis, <https://rppscanalise.org>

El título del artículo siempre debe aparecer en inglés, así como el resumen, que no debe exceder las 200 palabras.

También se deben indicar entre tres y cinco palabras-clave, en español e inglés, a fin de facilitar la indexación del artículo. Si el artículo está escrito en español o francés, el título, el resumen y las palabras-clave, en portugués e inglés, deben aparecer al final del artículo. Se deben evitar las notas de fin de página y el uso de términos en italico. Las tablas y figuras deben tener buena calidad gráfica (300 dpi el mínimo) y estar bien enmarcadas en el texto (al momento de la edición deben enviarse en documentos separados). Es particularmente interesante su reproducción se pueda realizar en una escala adecuada y sin pérdida de claridad, o de facilidad de para consultar la

información que proporcionan al lector.

Los artículos no deben exceder las 8500 palabras, excluyendo referencias, resumen y palabras-clave, en letra Times New Roman, tamaño 12 a 1,5 espacios. La Dirección de la RPP se reserva el derecho de decidir sobre el formato editorial final del artículo aceptado para publicación.

Las citas en el texto del artículo y las referencias bibliográficas deben formatearse de acuerdo con las reglas de la 7.ª edición de la APA (<https://apastyle.apa.org/>).

Las reseñas de libros, películas o obras de teatro también se pueden enviar para publicación, y deben tener hasta 1500 palabras, identificando el título y el autor/ realizador/ director, y, en lo que respecta a los libros, también el Editor, el año de edición y el traductor (si es una versión española de la obra original).

### Aviso de derechos de autor/a

El autor otorga a la RPP el derecho de publicar el artículo en forma impresa y en línea («online»). El autor del artículo conserva los derechos de autor («copyright»), aunque el derecho de primera publicación /publicación original pertenece a la RPP. El artículo se puede usar con fines educativos y otros fines no comerciales a condición de que se cite en la publicación no solo el autor, sino también el título y el número de la revista, y la URL completa del artículo, o la URL DOI. El autor tiene el derecho de guardar en el repositorio, o en los archivos de documentación científica de la organización a la cual pertenece, por ejemplo, universidad o instituto universitario, e incluso puede usar la versión PDF del artículo publicado por el editor. Los lectores de versión en línea («online») de los artículos de la RPP tendrán la oportunidad de compartir el artículo, o el resumen, en las redes sociales, como Facebook o Twitter, siempre salvaguardando la propiedad editorial de la revista en relación con los contenidos compartidos.

REVISTA PORTUGUESA DE PSICANÁLISE  
Número de Registo na ERC: 108631  
*Órgão oficial da Sociedade Portuguesa de Psicanálise*  
42(2) – julho a dezembro de 2022  
Periodicidade: bianual

#### CONSELHO EDITORIAL

DIRETOR: Jorge Câmara  
DIRETORA-ADJUNTA: Sílvia R. Acosta

ASSISTENTES EDITORIAIS: Ana Teresa Vale,  
Catarina Rebelo Neves, Elias Barreto, Maria José  
Martins de Azevedo, Paulo Azevedo, Pedro Salem

#### ANTERIORES DIRETORES:

Francisco Alvim (1977–1978), João dos Santos  
e Carlos Amaral Dias (1985–1986), Carlos Amaral  
Dias e Jaime Milheiro (1987–1989), Carlos Amaral  
Dias (1990–1994), Jaime Milheiro (1996–2003),  
Rui Coelho e Manuel Matos (2004–2005),  
Rui Coelho e António Coimbra de Matos (2006–2008),  
Rui Coelho e Manuela Ferraz da Costa (2008–2012)  
Rui Aragão Oliveira (2013–2015), Maria Fernanda  
Alexandre (2016–2019), Carlos Farate (2020–2022)

#### CONSELHO CIENTÍFICO

##### MEMBROS DA SOCIEDADE PORTUGUESA DE PSICANÁLISE (Conselheiros Científicos):

Ana Catarina Silva, Ângela Vila-Real, António  
Mendonça, Carla Cruz, Carlos Farate, Celeste  
Malpique, Conceição Melo Almeida, Conceição  
Tavares de Almeida, Cristina Fabião, Emílio Salgueiro,  
Jaime Milheiro, João França de Sousa, Jorge Câmara,  
José de Abreu Afonso, Luísa Vicente, Manuela Ferraz  
da Costa, Manuela Fleming, Manuela Harthley,  
Maria do Carmo Sousa Lima, Maria Fernanda  
Alexandre, Maria José Gonçalves, Maria Luís Borges  
de Castro, Orlando Fialho, Orlando von Doellinger,  
Rui Aragão Oliveira, Rui Coelho, Vasco Santos

##### MEMBROS DE SOCIEDADES PSICANALÍTICAS ESTRANGEIRAS:

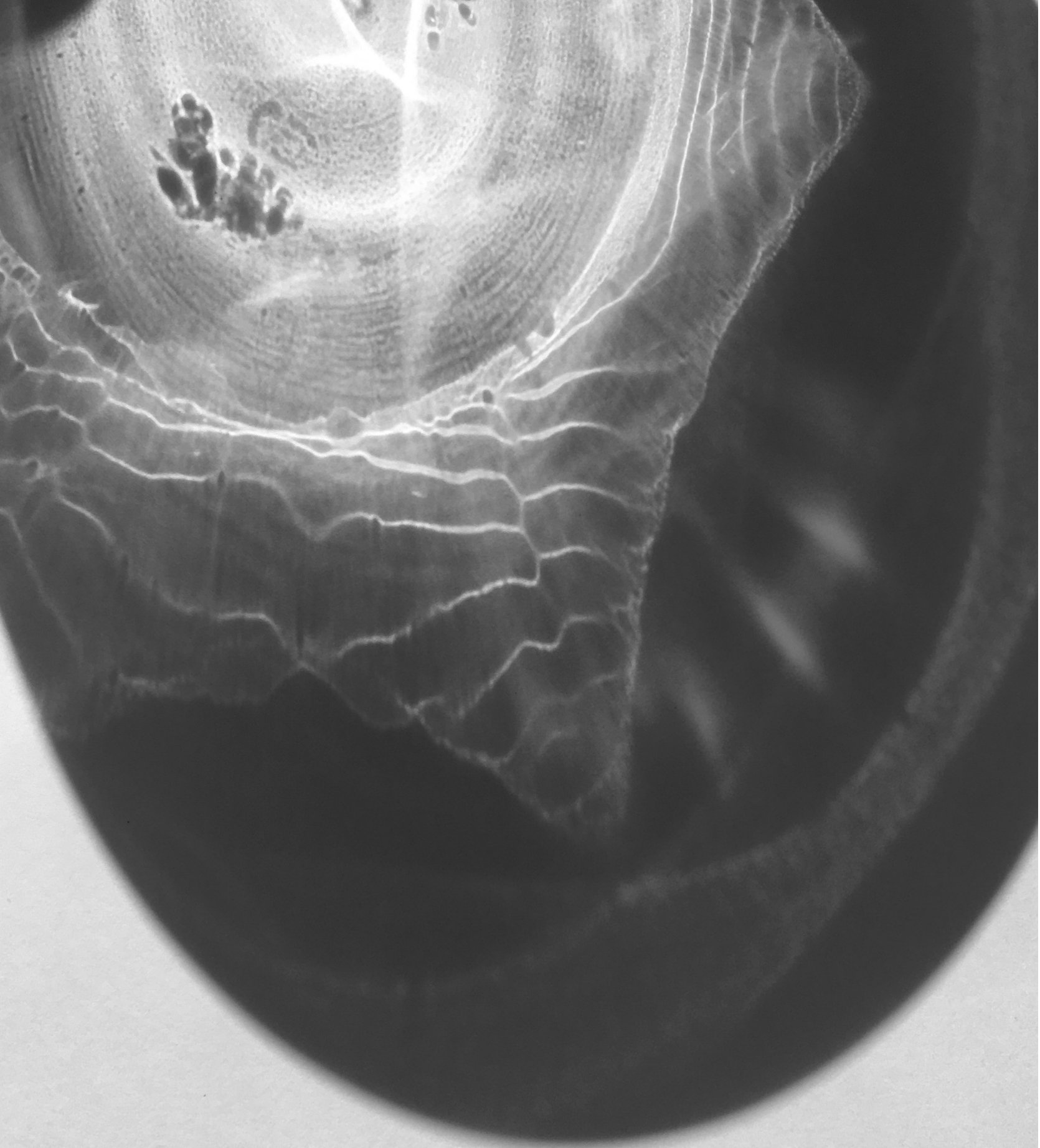
Adrienne Harris – Psychoanalytic Institute of  
North Carolina; Alain Vanier – Espace Analytique,  
Université Paris-Diderot; Anna Potamianou – Hellenic  
Psychoanalytic Society (HPS); Anette Blaya Luz  
– Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA);  
Antonino Ferro – Società Psicoanalitica Italiana (SPI);  
Carlos Barredo – Asociación Psicoanalítica de Buenos  
Aires (APdeBA); Charles Hanly – Toronto Institute  
of Psychoanalysis (TIP); Cláudio Laks Eizirik  
– Sociedade Psicanalítica de Porto Alegre (SPPA);  
Daniel Kupermann – Grupo Brasileiro de Pesquisa  
Sandór Ferenczi; Daniel Schoffer Kraut – Asociación  
Psicoanalítica de Madrid (APM); Eulália Torras de  
Beà – Sociedad Española de Psicoanálisis (SEP);  
Florence Guignard – Société Psychanalytique de  
Paris (SPP); Gunther Perdigão – New Orleans  
Psychoanalytic Institute (NOPI); Howard Levine  
– Psychoanalytic Institute of New England  
East (PINE); Humberto Persano – Asociación  
Psicoanalítica Argentina (APA); Jan Abram – British  
Psychoanalytic Society (BPS); Joan Coderch  
– Sociedad Española de Psicoanálisis (SEP);  
Leda Herrmann – Sociedade Brasileira de Psicanálise  
de São Paulo (SBPSP); Leticia Glocer Fiorini  
– Asociación Psicoanalítica Argentina (APA);  
Luís Martín Cabré – Asociación Psicoanalítica  
de Madrid (APM); Marco Posadas – Toronto  
Psychoanalytic Society (TPS); Monica Horovitz  
– Société Psychanalytique de Paris (SPP); Paul Denis  
– Société Psychanalytique de Paris (SPP); Patrick  
Miller – Société Psychanalytique de Recherche et  
de Formation (SPRF); Pedro Gomes – Sociedade  
Brasileira de Psicanálise do Rio de Janeiro (SBPRJ);  
Peter Fonagy – British Psychoanalytical Society  
(BPS) e Psychoanalysis Unit do University College  
London (UCL); Robert Hinshelwood – British  
Psychoanalytical Society (BPS) e Essex University  
Roosevelt Cassorla – Sociedade Brasileira de  
Psicanálise de São Paulo (SBPSP); Stefano  
Bolognini – Società Psicoanalítica Italiana (SPI);  
Sidney Phillips – Western New England Institute  
for Psychoanalysis; Virginia Ungar – Asociación  
Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA)

##### MEMBROS DE OUTRAS SOCIEDADES CIENTÍFICAS:

Anselmo da Silva Borges – Faculdade de Letras  
Universidade de Coimbra (FLUC); António  
Damásio – University of Southern California;  
António Sampaio da Nóvoa – Instituto de Educação  
da Universidade de Lisboa; Cândido Hipólito-Reis  
– Faculdade de Medicina da Universidade do Porto  
(FMUP); Isabel Allegro de Magalhães – FCSH  
da Universidade Nova de Lisboa (UNL); Isabel  
Marcos – CICS da Faculdade de Ciências Sociais  
e Humanas da Universidade Nova de Lisboa (CICS.  
NOVA FCSH UNL); João Gomes-Pedro – Faculdade  
de Medicina da Universidade de Lisboa; João Maria  
André – Faculdade de Letras da Universidade de  
Coimbra (FLUC); Joaquim Cerqueira Gonçalves  
– Universidade Católica Portuguesa (UCP); José  
Barata Moura – Faculdade de Letras da Universidade  
de Lisboa; Luís Sobrinho – Faculdade de Ciências  
Médicas de Lisboa (FMUL), Yale University Medical  
School; Marie-Hélène Piwnik – Universidade de  
Paris-Sorbonne – Paris IV; Per Aage Brandt – Case  
Western Reserve University; Rui Mota Cardoso  
– Faculdade de Medicina da Universidade do Porto  
(FMUP); Rui Paixão – Faculdade de Psicologia  
e de Ciências da Educação Universidade de Coimbra  
(FPCEUC); Vasco Pinto de Magalhães  
– Universidade Católica Portuguesa.

##### Propriedade:

Sociedade Portuguesa de Psicanálise  
Av. Álvaro Pais, n.º 15, Loja, 1600–007 Lisboa





## FUNDAMENTOS

# Estados adolescentes da mente no processo analítico de pacientes adultos<sup>1</sup>

Ana Catarina Duarte Silva<sup>2</sup>

1

Trabalho teórico-clínico para passagem a Membro Titular apresentado na Sociedade Portuguesa de Psicanálise, 10 de janeiro de 2020.

2

Psicóloga Clínica, Psicanalista. Membro Titular da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP), da Federação Europeia de Psicanálise (FEP-EFP) e da Associação Psicanalítica Internacional (IPA). *E-mail:* anacatarinaduartesilva@gmail.com

## RESUMO

O tema da existência de uma narrativa adolescente no decurso de uma qualquer análise surge a partir do interesse teórico e clínico da autora sobre o processo adolescente. A autora constata que em certos momentos da análise de adultos se assiste a uma dispersão do sentimento de identidade, com uma confrontação e oposição dentro da relação analítica, e até a uma certa confusão nos papéis a ser desempenhados por cada um, dinâmica que exige o recentrar da postura analítica do próprio analista. Refletindo nestes movimentos, na concepção dinâmica do processo adolescente e nas qualidades requeridas do objeto contentor em todo este processo, a autora pensou na hipótese da existência de estados adolescentes da mente em qualquer análise de pacientes adultos, que requerem da parte do analista uma atitude clínica específica. Operacionaliza a sua hipótese com base nas ideias de Astor e Waddell sobre os estados adolescentes da mente como uma metapsicologia da adolescência, e nas concepções psicanalíticas do processo adolescente, nos objetos internos, nas teorias de Winnicott, na teoria do Campo e na escuta analítica. Por fim, recorre a uma vinheta clínica para a sua demonstração e reflexão.

## PALAVRAS-CHAVE

**Estados adolescentes da mente**  
**Processo adolescente**  
**Pacientes adultos**  
**Narrativa adolescente**  
**Escuta da escuta**

## I – INTRODUÇÃO

O tema da existência de uma narrativa adolescente no decurso de qualquer análise surge a partir do meu interesse teórico e clínico sobre o processo adolescente. Ao longo de algumas análises de pacientes adultos, apercebi-me de que certos momentos da análise eram caracterizados por movimentos de dispersão do sentimento de identidade, com uma confrontação e oposição dentro da relação analítica, alcançando por vezes até uma certa confusão nos papéis a ser desempenhados por cada um, dinâmica que exigiu um recentrar da minha postura analítica. Se, por um lado, me era solicitada uma atenção não tão flutuante, com interpretações no aqui e no agora de forma que se mantivesse o rigor *do setting*,

por outro, era-me requisitada uma maleabilidade e flexibilidade da minha própria função analista enquanto suporte contentor. Refletindo nestes movimentos, na concepção dinâmica do processo adolescente e nas qualidades requeridas do objeto contentor em todo este processo, pensei na hipótese da existência de estados adolescentes da mente em qualquer análise de pacientes adultos.

Na investigação sobre o tema, concluí que Astor (1988) e Waddell (2018) (ambos seguidores da obra de Meltzer) discutiram a ideia de estados adolescentes da mente, embora não a operacionalizando de forma concreta. A partir daqui, considerei a sua exploração, mas ampliando-a para a perspetiva do analista, para aquilo que estes estados adolescentes da mente

exigem da parte do analista, isto é, como é que o analista acompanha estes momentos de modo que mantenha a sua atitude analítica. Neste ponto, encontro-me com Abram, com as concepções que tece sobre o objeto sobrevivente a partir da teoria do uso do objeto de Winnicott (1971).

Proponho então desenvolver em pacientes adultos a noção dos estados adolescentes da mente e a escuta da sua narrativa, e ainda a necessidade de o analista se construir enquanto objeto sobrevivente de forma que estes estados sejam elaborados e ultrapassados.

Para operacionalizar esta hipótese de trabalho, que os estados adolescentes da mente existem nas análises de pacientes adultos e requerem da parte do analista uma atitude clínica específica, apoio-me nas teorias dos objetos internos, nas teorias de Winnicott e na teoria do Campo. Considero, neste estudo, a adolescência sobretudo como um processo de transformação, na qual se observa um desdobramento e uma resignificação das relações emocionais primitivas, pela formação de novos símbolos, novos objetos, no espaço transicional do *setting* analítico, numa relação continente/conteúdo atravessada por movimentos transferenciais e contratransferenciais, que permitem a coconstrução de uma nova narrativa. Nesta coconstrução, a reconstrução de símbolos é mediada pelo fantasma que atravessa esta fase do desenvolvimento emocional adolescente, o de matar os pais. É ainda a especificidade da escuta do par analítico que dá acesso a estas reconstruções, aos estados adolescentes da mente. Todavia, para que estas transformações ocorram, são necessárias características e qualidades específicas do objeto analítico, ou seja, a sua capacidade de sobreviver aos ataques do sujeito de forma que possa ser usado como objeto para a reconstrução de novos símbolos, novos objetos, com o objetivo de o sujeito se sentir inteiro, coeso e, por fim, subjetivado, como demonstrado na vinheta clínica de um caso de adulto em psicanálise.

## II — EVOLUÇÃO SIMBÓLICA DO PROCESSO ADOLESCENTE

Freud, em 1905, com a sua obra «Três Ensaios sobre a Sexualidade», altera definitivamente o discurso psicossocial sobre a adolescência ao colocar a ênfase na dimensão psicológica deste período, nos seus aspetos psicosexuais. Enuncia assim a transformação simbólica interna da adolescência: «Com a chegada da puberdade, têm início as transformações que hão de levar a vida sexual infantil à sua definitiva constituição normal. O instinto sexual, até então predominantemente autoerótico, encontra por fim o objeto sexual... surge agora um novo objetivo sexual, para o qual se dirigem todos os instintos parciais, ao passo que as zonas erógenas se subordinam à primazia da zona genital» (Freud, 1905/1948, p. 801).

A puberdade determina assim o fim da latência, reaparecendo as tendências e os conflitos infantis associados à cena primitiva, levantando-se as questões narcísicas com angústias sobre a autenticidade do próprio corpo e da identidade sexual. A emergência dos desejos sexuais nas suas formas infantis, perversas e polimorfas, para investir no novo objeto, mas agora total e genital, pressiona o eu de tal forma que este, numa tentativa de manter a sua consistência e coerência, reutiliza maciçamente o mecanismo de clivagem. Nesta oscilação dinâmica entre as posições esquizo-paranoides e depressivas (Klein, 1946/1991), neste vaivém de movimentos projetivos e identificatórios, gera-se a sensação de instabilidade adolescente, a ansiedade confusional típica do adolescente (o «pot-pourri» dos «estados sexuais da mente» de Meltzer). Esta agitação é centrada essencialmente no corpo, em que a atividade masturbatória e a sua «phantasia» têm aqui um papel central e justificativo deste agir corporal sem fim, onde a linguagem da ação substitui em muito a linguagem do pensamento, que a maioria dos adolescentes experiencia. Como diz Emílio Salgueiro: «Não podemos deixar de recorrer à teoria dos “objectos internos”, na procura de um entendimento do equilíbrio narcísico do adolescente» (Salgueiro, 1987, p. 71), do equilíbrio resultante de lutos, lutas e conquistas, e do jogo cruzado de espelhos de projeções e introjeções entre si e o outro, de olhar para o outro para que este o olhe, reconheça, valorize e o confirme pelo seu olhar, de modo que recupere a imagem de si. Por este meio, o adolescente consolida a sua autoestima e o sentimento de existir, inteiro, coeso e distinto do outro. Porém, esta coesão interna implica sempre a entrada do terceiro, e é esta «terceidade» (Green, 2000) que caracteriza o prisma mais simbólico, mais interno do processo adolescente.

Percebe-se então como do ponto de vista simbólico o tempo da adolescência corresponde a uma reedição da dramaturgia da infância, do Édipo: «terminado o período da latência, volta-se a formar a relação primitiva» (Freud, 1905/1948, p. 808), mas por cima do cadáver fantasmático dos pais (Winnicott, 1971), encenada no palco inquietante do corpo e da mente onde «Corpo/mente são o mesmo *topos*» (Lima, 2017, p. 27).

A sensação de desconhecimento do eu e do corpo faz com que tudo se pareça organizar de uma nova forma, onde os atores deixam de ser o pai, a mãe e o filho, mas o homem, a mulher e o adolescente. «O 2º conflito edipiano, o da adolescência, é vivido sobretudo fora de casa, com o investimento amoroso e sexual de figuras exteriores, com maior ou menor carga de idealização erótica ou agressiva, de acordo com as possibilidades narcísicas construídas ao longo da infância e da pré-adolescência» (Salgueiro, 1987, p. 72).

No entanto, para que surjam novas relações, é necessária a ressignificação das experiências emocionais e a sua transformação em símbolos, de forma que estes (símbolos) sejam passíveis de ser utilizados ao serviço dos reinvestimentos objetivos, para dar azo à construção de novos objetos. Torna-se então importante perceber como se constroem estes símbolos, como é que ocorre a simbolização, o processo de subjetivação do sujeito (Penot, 2005; Roussillon, 2015). Ou seja, compreender a forma como o sujeito apreende as representações mentais das suas experiências emocionais (que lhe permitem reconstituir os factos da sua vida e narrar a sua história) é perceber o processo de formação de símbolos, é entender que tal como no bebé, no adolescente os símbolos (os pensamentos) se constroem a partir da transformação psíquica que decorre do encontro das vivências emocionais com o ambiente suficientemente adaptável e transformável, e que se ajusta às necessidades do seu bebé (do seu adolescente). O adolescente, todo ele em transformação interna e externa, revive na sua relação com o outro (numa relação protótipo continente/conteúdo) o colorido das experiências emocionais primitivas (que o deixam confuso, perplexo e instável), esbatendo-se as fronteiras e distinções entre o que é, o que foi e o que deveria ser. Cria-se um novo espaço psíquico, modulado por um jogo de identificações e projeções, com todas as suas vertentes de ligação e separação, que conduzem à construção e consolidação da sua identidade sexual e adulta.

Este espaço psíquico, este espaço transicional (central em toda a teoria de Winnicott), que apesar de não ser externo também não é interno, embora seja paradoxalmente concebido a partir do interno, do inconsciente, com vista a tecer o externo, constitui-se como um espaço intermédio que providencia ao sujeito, ao adolescente, o convívio simultâneo de duas realidades distintas, mas que se interligam. É o que está contido na belíssima frase de Winnicott: «it is joy to be hidden but disaster not to be found» (1963/2011, p. 191), em que o prazer de o sujeito/bebé/adolescente se manter no interior é configurado pelo encontro da realidade externa numa área da ilusão e do brincar, emergindo o sentimento de existir, de estar destacado e distinto da mãe. Ainda, a mãe, porque se encontra a viver no seu estado de preocupação maternal primária, integra a presença do pai na sua mente e também na do seu bebé («paterno integrado», Abram, 2015), dando-lhe a experiência que o objeto não é apenas do sujeito, mas também da diáde.

Esta é a dinâmica que permite a inscrição do terceiro, a constelação edípica e a integração da bissexualidade psíquica. Reeditadas agora as questões do materno e do feminino, bem como do paterno e do masculino, o adolescente integra a sua bissexualidade, a coexistência dos seus elementos

femininos e masculinos na sua psicosexualidade (Perelberg, 2018). A partir daqui, constrói-se um objeto interno fiável, o objeto intrapsíquico sobrevivente total (aquele que sobreviveu à destruição do sujeito, que se moldou a partir da relação iniciada na realidade externa, que a seguir foi transposta para a realidade compartilhada), passível agora de ser usado para descobrir o desejo do outro, mas também do próprio, numa relação entre ambos, complementar e significativa, fundamentando assim a sua identidade.

Entende-se então como este conceito de espaço transicional se constitui como fulcral nestes desenvolvimentos, dado ser nele e por ele que se desdobram as variantes da relação emocional primitiva, mediada pela identificação projetiva ao serviço da comunicação (Bion, 1962/2014), no processo de formação de símbolos, no processo adolescente e também na relação analítica. Dito por outras palavras, o espaço transicional corresponde a uma matriz de significações (Penot, 2005) que conduz ao aparecimento e desenvolvimento dos processos internos tão presentes na adolescência, nos estados adolescentes da mente. Ou seja, é nele e por ele que ocorre a transformação do objeto subjetivo em sujeito objetivo, conduzindo aos objetos sobreviventes psíquicos de Abram (2012). Estes últimos (objetos) tornam possível a discriminação do outro como uma entidade separada, e não como o resultado de uma amálgama de projeções do sujeito, atingindo o seu ponto de maturação na adolescência, possibilitando a passagem do objeto transicional ao uso do objeto, e destacados na análise pela narrativa dos estados adolescentes da mente. Nesta conceção, a tarefa final da adolescência, bem como a sobrevivência psíquica do analista e a sua técnica estão no alcance deste objeto sobrevivente total, para poder ser usado na criação de novos símbolos, novos e renovados objetos.

### III — NARRATIVA DOS ESTADOS ADOLESCENTES DA MENTE

Meltzer, na sua obra *Sexual States of Mind*, introduz a expressão de «estados mentais» no capítulo da adolescência, e na sequência do conceito de experiência da identidade. Ao longo da obra, vai clarificando a sua hipótese: «o termo adolescente deveria ser utilizado não como uma terminologia técnica, mas como uma metapsicologia, de forma que signifique um estado global da personalidade [...] que, como qualquer organização do desenvolvimento, persiste até ser abandonada, quer por progressão quer por regressão» (1990, p. 58). No entanto, não chega a concretizar este conceito, apesar de o tentar definir quando coloca a seguinte questão: «Qual é a realidade psíquica destes grupos (das diferentes faixas etárias) ou os seus estados mentais?» (*ibidem*, p. 154). Na continuidade do

seu trabalho, James Astor e Margaret Waddell desenvolvem posteriormente estes conceitos dos estados adolescentes da mente, embora na minha opinião necessitem ainda de um estudo mais aprofundado, o que me proponho aqui a fazer.

James Astor é o primeiro autor a descrever a noção de estados adolescentes da mente. Refere-se a esta ideia da adolescência: «como um termo de referência da estrutura social do mundo adolescente, mas também como uma estrutura social da mente, no sentido em que o termo é técnico e metapsicológico» (1988, p. 67). Contempla a adolescência como: «um estado mental que não é particular da nossa cultura ou de uma faixa etária, e cuja característica principal consiste no sentimento de fluidez que envolve o sentimento de identidade [...] e gerido dentro do grupo social» (*ibidem*).

Porém, na minha opinião, é Margot Waddell quem constitui a contribuição mais nítida para a questão que pretendo estudar, quando descreve os estados adolescentes da mente como um modo de organização interna típica do período adolescente, em que o mais visível é a existência de uma estratégia defensiva, múltipla e variada de lidar com a confusão e dor mental típica deste período, no qual predomina a projeção de angústias e conflitos, como uma tentativa de não se pensar e de se evitar o contacto interno com estas emoções tão turbulentas (Waddell, 2018).

Para estes dois autores, o desenvolvimento do sentimento de identidade, com as angústias e os conflitos que suscita, é, por conseguinte, um processo complexo que impregna a mente, muitas vezes fora da idade adolescente.

Neste sentido, entendo que o conceito de estados sexuais da mente de Meltzer corresponde a um conjunto de processos intrapsíquicos que decorrem das pulsões e do desenvolvimento psicosexual dominante, da ligação entre sexual e inconsciente, o «objetivo da psicanálise» (Perelberg, 2018, p. 36); e o que melhor a caracteriza é: «esse real inconsciente no seu conteúdo “psico-sexual”» (Mijolla & Mijolla-Mellor, 2002, p. 779).

A partir destas premissas, a noção de estados adolescentes da mente pode ser considerada como uma «posição», no sentido kleiniano do termo. De acordo com o *The New Dictionary of Kleinian Thought*, o termo posição «descreve a postura característica que o ego assume em relação aos seus objetos» (Hinshelwood, 1989, p. 393), e que é caracterizado por um conjunto de pulsões, angústias, defesas e relações de objeto que predominam num determinado momento interior, e que se «agrupam em constelações que simultaneamente oscilam e se sobrepõem» (Spillius et al., 2011, p. 450), num movimento de vaivém (ao invés da ideia de fixação ou regressão a um determinado ponto do desenvolvimento), e sempre

no interior de relações objetais.

No entanto, apesar da ideia de estados adolescentes da mente remeter para a constelação do conceito de posição, opto por não falar de «posição». Mantenho a expressão «estados adolescentes da mente», que defino como: o conjunto de processos intrapsíquicos que decorrem das pulsões, conflitos, angústias e das relações de objeto que predominam durante o desenvolvimento psicosexual da adolescência, do sentimento de identidade, e que podem surgir no decurso de qualquer relação analítica (e escutados pela diáde através das suas narrativas).

A questão que agora se coloca é de como aceder a estes estados adolescentes da mente. Recorde-se aqui a voz de Seabra Diniz a citar Umberto Eco: «Aquilo que não se pode teorizar, deve-se narrar.»

Antonino Ferro (psicanalista que por excelência desenvolveu o conceito da narração em Psicanálise) define a narrativa como «uma maneira de estar em sessão, onde o analista e paciente partilham a construção de um sentido numa base de diálogo sólida sem grande participação de *caesuras* interpretativas» (Ferro, 2006, p. 1).

Diz Ferro: «Winnicott [...] no seu livro do “squiggle”, foi o primeiro a conceptualizar, embora não a teorizar, o conceito do campo» (Ferro, 2015, p. 117), considerando nesta sua perspetiva a análise como a possibilidade da coconstrução de uma narrativa, a qual decorre do cruzamento de identificações projetivas das estruturas inconscientes em jogo, criando-se assim a transformação do sofrimento psíquico em sonho, em jogo ou em biografia. Esta transformação do sofrimento psíquico numa comunicação possibilita ao paciente ter acesso aos seus conteúdos mentais, encontrar-se consigo mesmo e alcançar a sua verdade, o «O» de Bion. «O nosso campo é o sofrimento mental de uma mente atormentada, para a qual certamente trazemos alívio e ajuda, e que nos acelera para o processo curativo.» A única ajuda que podemos oferecer àqueles que nos procuram é «inconsciente, inconsciente e inconsciente» (Ferro & Nicoli, 2017, p. 5).

Ferro preconiza assim a análise como um momento criativo e de brincadeira (no sentido de Winnicott), de ser autêntico e de viver livre num espaço transicional em que «há sempre a chance de estar mentalmente vivo e não permanecer paralisado por factos concretos da vida, nem que seja pelo mais trágico» (Ferro & Nicoli, 2017, p. 137).

Destaca o papel da *rêverie* neste modo de estar de escuta e acolhimento, neste clima de uma atenção-*suspense*, de limbo semiacordado, surgindo nos elementos da narrativa imagens, *flashes* visuais que abrem portas e iluminam a escuridão interior, indicando o que se está a passar no inconsciente. A partir daqui, espreita-se, adentra-se e resignifica-se: «Cada par analítico cria novas e inesperadas

narrativas, e é crucial que um dos vários diálogos que possam ser desenvolvidos providenciem o acesso ao desconhecido e às características inconscientes nossas e dos pacientes» (Ferro & Nicoli, 2017, p. 7).

#### IV – A ESCUTA DA NARRATIVA DOS ESTADOS ADOLESCENTES DA MENTE

Levanta-se agora a interrogação de cariz prático-clínico de como escutar as narrativas destes estados adolescentes da mente.

Haidée Faimberg, quando descreve a escuta analítica como «uma função realizada pelo analista durante a sessão de análise» (2005, p. 76), determina o inconsciente como o qualificador da escuta analítica. Desenvolve ainda o conceito de «escuta da escuta», definindo-o como: «A [...] função do analista que permite atribuir um significado retroativo à sua interpretação» (*ibidem*, p. 77). Trata-se de uma escuta enquanto processo de elaboração psíquica que ocorre no par analítico de elementos inconscientes, em que numa dialética em espiral de escuta da escuta se tenta compreender qual o impacto na diáde do sentido retroativo da interpretação do analista que se seguiu à reinterpretção do paciente.

Nos seus estudos recentes, a autora clarifica a sua teoria e reitera que a função da escuta é sustentada pelos pressupostos teóricos básicos do analista (a relação dialética entre teoria e prática, o inconsciente e a sua escuta, e o *setting*), e termina com o que define como posição da escuta contratransferencial: «Sem teoria, não há escuta, e sem escuta não há modificação da teoria» (Faimberg, 2019, p. 452).

Em relação a este meu trabalho, penso que foram necessários uma experiência clínica com adolescentes e um conhecimento e interesse nas teorias psicanalíticas sobre a adolescência, para agilizar a minha disponibilidade interna para que estes fantasmas (dos estados adolescentes da mente) ecoassem no meu interior, para escutar e interpretar as narrativas dos estados adolescentes da mente durante a análise de pacientes adultos.

Como diz Fernanda Alexandre, esta escuta varia consoante os fantasmas inconscientes que revestem a qualidade transferencial, e a escuta do paciente que se segue à interpretação depende do estado mental do paciente, que «surge como uma necessidade vital de poder, por um lado, viver as diferentes qualidades dos objectos internos com que se identifica mas, por outro, também acalentar a esperança de “utilizar os objectos”» (Alexandre, 2014, p. 45).

Ou seja, o método da escuta da escuta é o que permite que na relação transferencial, no *setting*, possamos ser usados enquanto objetos, embora somente após nos estruturarmos como objetos sobreviventes dos ataques destrutivos do paciente.

Somos seres pensantes, «atletas do assento» na modalidade específica da escuta. Este cordão umbilical, surdo ou inaudível, numa atenção flutuante sem memória, desejo ou compreensão, é o que nos mantém acordados e acesos na relação, numa atitude de uma imensa disponibilidade interior para escutar as narrativas coconstruídas na sessão de análise, sem preconceitos ou expectativas prévias.

Coloca-se de novo a questão da relação entre o processo de formação de símbolos, a construção da narrativa e o próprio processo adolescente. O paralelismo entre a formação de símbolos e a construção da narrativa é gritante; num primeiro tempo, quase idêntico. Parecem ser processos com o mesmo mecanismo de base, e, em termos de lógica, é como se se sobrepusessem por assentarem ambos no processo de construção de símbolos, na ressignificação de experiências emocionais mediadas por estruturas intermediárias (transicionais/*setting* analítico), atravessando barreiras e *caesuras* de forma que se chegue ao produto final, à narrativa e à integração da bissexualidade psíquica.

No entanto, enquanto no processo adolescente a sua construção simbólica é inconsciente, já a sua narrativa é mais pré-consciente/consciente. Na diáde, a coconstrução da narrativa constitui uma mediação da vida psíquica realizada pela estrutura do pré-consciente, que através da *rêverie*, da figurabilidade das experiências emocionais em imagens, da escuta particular do analista, permite a transformação do vivido e não pensado numa linguagem palpável, acessível à construção de um discurso dotado de sentido. É da responsabilidade da estrutura do pré-consciente a transcrição deste processo adolescente inconsciente, desta realidade interna ainda indizível, para uma outra ressignificada, para a audição de uma narrativa dos estados adolescentes da mente dos pacientes adultos.

Dito de outro modo, o que acontece no processo adolescente, onde imperam as narrativas da identidade, do corpo e da autonomia, também pode ser observado aqui, no processo analítico de um adulto. Em determinados momentos do processo analítico, assiste-se na diáde, na relação transferencial e sobretudo na contratransferência, a uma reverberação interna de uma agitação, de um desconforto, da sensação da ineficácia da interpretação, de esta não assentar e não modificar os conteúdos internos do paciente. Como se nestes momentos, que eu considero adolescentes da mente, o paciente não conseguisse integrar as interpretações dadas e reagisse a elas, ficando numa atitude pouco recetiva e elaborativa, agindo um discurso circular e repetitivo, reiterando o que o inquieta e não conseguindo sair dele. Esta atitude interna (e também externa) do paciente pode

deixar o analista por vezes desesperado, impaciente, e a colocar em causa a natureza do seu trabalho.

Coloca-se então a questão de se estar eventualmente perante um impasse, um bloqueio, uma reação terapêutica negativa, um ataque ao pensamento, ou mesmo uma incapacidade real do analista de perceber o que se está concretamente a passar com aquele paciente naquele momento da relação analítica. Distinguir estes movimentos não é evidente. Porém, com a ajuda da análise da contratransferência e da escuta da escuta (do paciente perante a interpretação do analista), pode considerar-se estar diante de um adulto cujo estado mental não é concordante com a idade real, mas que pertence a uma outra área mental (que também não é a da infância), e que precisa de ser elaborada. Aqui, a questão começa a clarificar-se e a ter outro eco na mente do analista.

Identificar estes estados adolescentes da mente na análise de adultos torna-se imprescindível. O analista, porque ciente das teorias psicanalíticas da adolescência e pela afinação da sua capacidade de escuta, atenta, disponível e paradoxalmente sem memória, desejo ou compreensão, consegue perceber que se trata de situações interiores relativas a este processo tão específico da adolescência. Entende que estes precisos momentos fazem parte do processo de crescimento e desenvolvimento, que, por uma razão ou outra, foram impossibilitados de serem vividos. Mas reemergem agora e precisam de ser entendidos, numa relação especular que reconstitua o narcisismo benigno para o sujeito se poder afirmar como é, com aquilo que é, que foi, e que imagina que gostaria de ser e de ter sido, de forma que ultrapasse este estado mental adolescente e entrar noutra mais concordante com a sua idade adulta.

O sujeito, ao sentir-se escutado, reconhecido e narcisado pelo objeto na sua individualidade e diferença, pode então usar o analista, a diáde e o *setting* analítico como objetos da área da ilusão e da transicionalidade, para os interiorizar e conceber como objetos internos, para os habitar e construir: «a mind of one's own», como nos diz Waddell (2018).

Contudo, são situações exigentes do ponto de vista do tempo, da espera, da disponibilidade, da agilidade, da firmeza e da sobrevivência, para que as palavras lentamente impregnem a mente do paciente e o elevem a outro estado mental. Ou seja, o analista é tido como um objeto que recebe as angústias, as frustrações e os desejos do outro, acompanha estes movimentos e assume as suas variações, sem se deixar destruir ou querer retaliar. Institui-se como um objeto (sobrevivente) capaz de fornecer um alimento (teórico) e de ser representado como um alimento afetivo basilar, que depois pode ser moldado de acordo com as

necessidades e prioridades emocionais do sujeito. Transforma o caldeirão pulsional adolescente (onde de facto impera a dispersão, oscilação, turbulência, agitação, mas também, integração, criatividade, inovação, mudança e transformação) em símbolos, em representações internas, em representações que deem conta das relações que o sujeito tem com os seu objetos internos libidinalmente catexizados, para que possa integrar a sua bissexualidade psíquica, com a consequente aquisição da identidade sexual definitiva e estável, ou seja, a sua subjetivação.

No entanto, como nada deste processo adolescente da mente se passa em águas do pacífico, mas antes em oceanos atlânticos impetuosos e ruidosos, ou índicos silenciosos, o analista tem também de suportar com paciência e espera este desassossego. Só assim pode sobreviver e constituir-se como um objeto sobrevivente, numa escuta que não é só passiva. O analista também faz parte desta dinâmica muito viva, sendo-lhe por vezes imposto contratransferencialmente acompanhar estes movimentos com energia, alternando entre uma posição passiva, de recetividade, espera e tolerância e outra ativa e reveladora. Por outras palavras, em determinados momentos, nos quais predomina a espiral hiperbólica da instabilidade e confusão dos estados adolescentes da mente, o analista vê-se pressionado a «agarrar» a situação, a ser compelido a dizer aquilo que está a sentir do que escuta do paciente, mas de uma forma enérgica e firme. Neste sentido, utiliza interpretações no aqui e no agora e também interpretações na transferência, para conseguir introduzir ordem no caos e possibilitar a transformação na mente do paciente, para um mundo mais ordeiro, e passível de ser pensado.

É como se a escuta destas narrativas implicasse a abertura para um outro vértice de interpretação analítica perante o adulto que se apresenta, o da existência de estados adolescentes da mente que imperam naqueles momentos precisos da análise, e que a vinheta clínica seguinte pretender ilustrar.

## V – VINHETA CLÍNICA

### AFONSO

«Às vezes, parece que tenha 15 anos, mas não! Tenho quase 30. E quando acordo a perceber que tenho quase 30, sinto-me mais confiante. Talvez tenha que ver com o facto de estar em casa. Voltar para a escola também. Parece que estou em “pause”. E o vir aqui também amplia este sentimento de “pause”. [...]

«Sair de casa dos meus pais também me obriga a mudar. Mas a mudança de que estou a falar tem que ver com uma coisa mais profunda, de uma confiança interior. Esqueço-me da minha bagagem do passado. E ela tem muitas coisas interessantes e positivas. E não interessa se estou a viver em casa

da avó, da mãe ou sozinho. O que seria errado era se eu estivesse sem fazer nada. E aquilo que sou em tudo se relaciona com o que passei e que vivi. Em pequeno, na primária, encenei todo um teatro do princípio ao fim; na escola, motivei uma manifestação que levou ao despedimento de professores que não prestavam. Na universidade, fui o único a levar trabalhos a congresso internacionais. Parece que desvalorizo os meus feitos, aquilo que alcancei. [...]

«O sentimento de estar triste, de excitação e de confiança, sinto-os como pecaminosos. Domina uma culpa. A confiança é pecado porque deveria ser mais humilde, a excitação é pecado porque é pecado. E isto vem da minha educação católica. Se estiver triste, vale a pena, pois vou ser recompensado na morte. A confiança é o que dá origem à dissipação dos outros dois. E posso ter gozo com aquilo que vejo psíquica e fisicamente. Preciso de me sentir cheio de mim mesmo. Mas parece que não me consigo ouvir. Preciso de estar num palco onde todos me ouçam. E isto vem de uma falta de confiança. Gostava de me começar a “mancar”, que tenho valor e sou atraente. Pelo menos para mim. O que os outros me dizem, terá de ser supérfluo. Gostava de ouvir isso. Esta é a linha essencial de estar aqui. Se calhar, vai-me dizer que este momento é preciso. Mas se calhar não tenho tanto tempo. Parece que às vezes me distraio de mim, que não pego nos temas.»

(O que imagina que o leva a distrair-se de si?)

«É o não os querer ver. Como diz a música dos Godzilla, vou arrepende-me de ter seguido em frente. Em termos profissionais, estou onde gostaria de estar. Estou mesmo fixe. E parece que me esqueço. Parece que tenho de segurar isto porque se desvanece. São milissegundos que se evaporam. Gostava de ser Alberto Caeiro, como na *Mensagem*, como Fernando Pessoa, cantar sem razão. O Mad Men diz: “eu vejo-me a mim na minha vida e não consigo entrar nela”. É uma personagem que ainda não está completa!

«Fui a uma prostituta. O meu corpo estava a precisar e ela também gostou. Saí todo *zen*. A partir daí, fui ter com a Amélia e senti-me bem. Ser quem sou. Normalmente, sou quem não sou. Saí daqui com a noção de estar “todo juntinho”. Ser dono de mim mesmo, é esse o caminho.»

Esta é a narrativa de um adulto jovem que me procura na sequência de uma grande angústia decorrente da perturbação na relação amorosa e que se atravessa na questão da busca da identidade, que passa pelo corpo, pela sensação do corpo não lhe pertencer, de não estar «todo juntinho». O que escuto na minha contratransferência é que estar na relação analítica é estar em «pause», o equivalente ao estado sexual adolescente da mente de estar adormecido. Este entorpecimento como que se contrapõe a todo este discurso hiperbólico de andar

para trás e para a frente, e que relembra a descrição dos estados adolescentes de «pout-pourri» da mente (Meltzer), estados confusionais que decorrem da utilização dos movimentos de clivagem, projeção e identificação. Talvez aqui, pela escuta da minha escuta, entenda que a proximidade com a analista desencadeie um fantasma incestuoso e dê azo a um reviver da dramaturgia edípica. Este fantasma, em conjunto com esta turbulência de não saber acerca de si, da questão da sua identidade, constitui-se como uma aflição interior que não encontra expressão a não ser pela sua clivagem e projeção neste corpo, que se constitui, aqui, como um verdadeiro objeto interno.

A partir desta escuta da escuta e da análise da minha contratransferência, imagino um Édipo (agora adolescente) a reativar Narciso (também ele adolescente), e as questões do narcisismo a aflorar de novo, mas neste corpo já adulto de Afonso. A necessidade de se reconfirmar é imperiosa, refugiando-se no seu espelho, de forma que se reconstrua tudo de novo, a sua imagem especular através daquele que o sustenta, do que o sustém em «pause». Simultaneamente, o seu agir corporal, sexual, no qual a atividade masturbatória intrínseca (a este agir) passa por todo este discurso muito inflamado, como que corresponde a uma necessidade de se identificar a um novo objeto inteiro sexualizado, criado a partir das suas projeções e idealizações. Ou seja, há neste homem toda uma revisitação ao corpo relacionada com a reorganização corporal do processo adolescente, própria dos estados adolescentes da mente.

Nas sessões, Afonso oscila entre estados mais morosos e outros de maior intensidade, mas sempre com predominio da sua narração, onde pouco espaço tenho para me exprimir, a não ser pelo pensamento. A sua voz, bastante audível, acompanha-se de muitos gestos, expressões e interjeições, enchendo o espaço todo com a sua presença, ao mesmo tempo que parece querer envolver-nos aos dois num só e aglutinar-se/me em mim/si. Recusa todas as interpretações na transferência, dizendo achar-me fixe, mas estar pouco interessado nas minhas considerações sobre a nossa relação, que as suas questões são com ele e que está comigo, na terapia, na análise, só para conversar consigo mesmo. No entanto, muitas das vezes acaba a sessão com o comentário: «Hoje não disse nada!»

Escuto este seu comentário como a representação latente da ambivalência típica dos estados adolescentes da mente, da instabilidade e incerteza em relação a si e também em relação ao objeto, e ainda da necessidade de ser independente em simultâneo com o depender de, do desejo de se separar em simultâneo com o sentir-se ainda dependente dos objetos parentais. Não sinto aqui, nas suas aparentes recusas às interpretações na

transferência, uma anulação da minha presença ou um ataque ao meu pensamento. De facto, sinto-me até bastante animada, impelida a estar ativamente passiva. Este fenómeno último, escuto-o como a necessidade de Afonso poder falar sem ter de se preocupar com o outro, mas apenas poder falar como «um estar», poder dizer sem ter de fazer, de saborear um tempo em que estou ali como um cordão umbilical auditivo fornecedor de um trampolim de espaço e tempo de relação interna e externa para amadurecer, para crescer.

Se, por um lado, esta narrativa evoca em mim a necessidade de Afonso reviver e superar as questões precoces da relação primária, de se sentir imerso no objeto, de precisar de mim/analista/objeto/m/ /other só para si numa relação de exclusividade onde é dono e senhor da situação (no sentido de Winnicott), numa fase de dependência máxima e de prepotência absoluta, «his majesty the baby», por outro, sinto que este não é o movimento principal neste momento, mas, sim, uma dinâmica adolescente da mente.

Ou seja, quando a prepotência do discurso de Afonso me reenvia para a frase de Oscar Wilde, quando diz qualquer coisa parecida com: já não somos suficientemente novos para saber acerca de tudo, entendo tratar-se então de uma questão adolescente da mente. Quem sabe tudo são os adolescentes e os jovens! A ignorância, o tolerar do não saber, estes só chegam com a idade, com a maturidade, quando já somos suficientemente velhos para não sabermos tudo. Assim, o que escuto na contratransferência não é tanto uma questão de reparação com o objeto primário, mas de um adolescente que precisa desta relação de exclusividade para instaurar o seu «phallus». Dito de outro modo, de um sujeito que precisa de reconstituir e confirmar a sua imagem faló-narcísica, sedimentar a ideia da sua masculinidade, a imagem de si inteira, coesa e sexuada, movimento característico do processo adolescente, correspondendo, por conseguinte, esta narrativa aos estados adolescentes da mente.

Narrativa de um sonho a seguir à morte do seu pai:

«Estava num quarto, num dormitório. Eu era o Harry Potter e tinha comigo uma bengala. Na ponta, uma cabeça de serpente de metal. Eu peguei na bengala e da cabeça da serpente saíram novas serpentes. Não tenho medo, apenas apreensão. Entretanto, elas começam a invadir-me os dedos e, de repente, sai uma serpente branca. Começo a falar com esta serpente branca, quando aparece uma figura de um homem velho e que me mete muito medo. Mas ele só me queria ensinar a falar com as serpentes, pois a serpente branca não me ouvia. Este homem queria ensinar-me a ter o poder de falar com elas, só que a cara dele transformava-se num monstro a falar muito alto. Há um momento em que entra uma elfa muito bonita e que vê o anel

do poder. E quando ela põe o anel do poder na mão, também se transforma e vira um demónio. É como o homem. Quando ele começa a falar, desata a gritar e transforma-se em monstro.

E eu fiquei com a boca seca, mas sem serpentes.

«É que da outra vez tive um sonho em que acordei a vomitar ratos. Eu acordei no sonho no parque de campismo e fiquei contente, mas desatei a vomitar ratos. A seguir, acordei mesmo e com a sensação de ter pêlos na boca. Lembro-me dos Incas em que os sonhos são mundo, o céu corresponde ao condor, a terra à puma e a serpente ao mundo subterrâneo e ao que está debaixo da terra, ao seu interior.»

(Ao seu mundo interno?)

«Será que tenho de me proteger do meu mundo interior, do meu monstro?»

(Proteger-se do monstro morte acordado pela morte do pai...)

«É que na realidade ele só me queria explicar qualquer coisa sobre as serpentes. Mas de repente, o homem transforma-se numa coisa feia...»

A escuta deste denso e complexo sonho situa-se no meu entender também em torno das questões adolescentes da reativação edipiana, que lhe parecem estranhas e inquietantes.

Se num primeiro tempo é ilustrado o desejo edipiano numa dinâmica triangular entre os objetos paterno/masculino, materno/feminino e adolescentes oriundos do encontro analítico, desta relação de proximidade e exclusividade que se encontra agora a viver na transferência no *setting* preciso da análise, num segundo tempo segue-se o medo da castração, da impossibilidade de chegar ao objeto materno sedutor, mas também, terrífico.

No entanto, a morte deste pai frágil por uma doença que o consumiu ativa igualmente o monstro, o fantasma adolescente de poder matar o pai, ao invés de ser morto por ele. Sente-se aflito e angustiado, pois o parricídio acorda a culpa e o remorso. No entanto, também torna possível a eminência do seu «phallus», instância que organiza a integração da bissexualidade psíquica, pois representa a combinação de ambos os sexos, «onde ambos se têm de entender na impossibilidade de se constituírem como o objeto do desejo da mãe» (Perelberg, 2018, p. 25).

Tempos mais tarde, conta que está bem, que a análise foi muito importante para se compreender e aceitar, que os três anos que passámos juntos o ajudaram a conhecer-se, a entender-se e a superar grande parte das angústias que o inibiam e impediam de progredir. No entanto, diz que ainda lhe falta trabalhar a sua imagem corporal e estar bem, sentir-se bem com o seu corpo. Estar em análise durante a doença e a morte do pai foi fundamental, pois ajudou-o a solidificar a sua identidade, a perceber a sua origem e a sua cultura familiar. Sentir-se fisicamente igual ao seu pai,



«da ponta dos cabelos até ao dedo mindinho dos pés», foi uma revelação importantíssima! Permitiu-lhe no discurso manifesto sentir-se reconhecido verdadeiramente como filho do seu pai, e no discurso latente identificar-se a ele, recuperar a imagem de si e solidificar a sua homo-objetividade, a ideia de si enquanto homem, para progredir no seu caminho mais seguro e confiante na procura de um objeto de amor heterossexual e complementar.

Os estados adolescentes da mente de Afonso encontram-se ainda em concordância com o conteúdo manifesto desta narrativa, que escuto como um mandato de autonomia característico do processo adolescente: o tempo que pede é o tempo interno que sente ser preciso para poder viver despreocupadamente este momento precioso da sua vida. Ainda há trabalho para fazer, ainda há questões para elaborar. Agora, é a altura de viver a sua vida com a liberdade que os estados adolescentes da mente requerem, sobretudo quando sente que tem um objeto contentor ao qual pode recorrer.

Na minha opinião, as narrativas de Afonso ilustram como nesta análise, e pelas vicissitudes da sua própria relação terapêutica, se criou um espaço transicional e uma matriz de significações que possibilitaram a revisitação à relação com o objeto primário, à necessidade de experimentar a sua imersão nele sem aí se afundar (tal como outrora). A vivência destas experiências emocionais com um objeto sobrevivente às suas oscilações e variações conduziu, por sua vez, à reorganização da identidade corporal própria da adolescência, reconstruindo assim Afonso a sua subjetivação, a ideia de si, encerrando, e para já, o capítulo edipiano dos estados adolescentes da mente deste homem de 30 anos.

Em síntese, a continuação do trabalho analítico, da escuta da escuta dos inconscientes da díade que emergem nestas narrativas, permitiu entender a existência destes estados adolescentes da mente e perceber que eles tinham de ser revisitados durante a análise para poderem ser vividos, experimentados e superados. Sedimentar a imagem de si passou, neste caso de Afonso, pela revisitação do seu corpo e da sua integração na mente, mediada pela relação analítica entre os dois estabelecida, e tornou-se essencial para a reconstrução da sua identidade masculina, etapa do processo adolescente.

## **VI – OS ESTADOS ADOLESCENTES DA MENTE E A CLÍNICA PSICANALÍTICA**

A narrativa descrita neste trabalho confirma a existência de estados adolescentes da mente no processo analítico de pacientes adultos. No entanto, estes apresentam-se em diferentes níveis de profundidade estrutural e dinâmica, sendo uns mais conscientes e pré-conscientes, e outros inconscientes.

Esquemáticamente, pode-se pensar que os estados adolescentes da mente se manifestam sob as seguintes formas: questão da dependência/ /independência e aquisição da autonomia, reorganização da identidade corporal e reconstrução da identidade masculina adulta pela revisitação do corpo.

Embora com variantes, as narrativas exemplificam como através da relação analítica se reviveu a questão edipiana, nas suas vertentes (inquietantes) psicológica e corporal. A veemente procura da identidade própria na relação objetal parece-me ser aqui a questão central, dando conta da necessidade de a viver na análise para sair do seu universo narcísico.

Pode pensar-se que o reinvestimento e reobjetivação nos novos objetos decorre da dificuldade de elaboração dos trabalhos de luto do próprio processo adolescente. Na adolescência, o comprometimento da deslocação da idealização (e da transformação do eu ideal em ideal do eu) dos objetos primários para outras figuras leva a que se mantenha a ligação a este objeto inicial, não o substituindo por outros (objetos) a não ser por eles mesmos, pela relação com o seu próprio corpo. Acrescentar que o objeto paterno, por vezes, também não se mostra como indicador de uma diferença, de um terceiro que possa ajudar a esta inquietação. Eventualmente, até surge como um duplo do objeto materno, não possibilitando a passagem do «ser» para o «ser com», no sentido de Winnicott (1971). A suposta aquisição, neste período de desenvolvimento, da independência emocional dos pais pela desidealização das suas imagos parentais com uma apreensão mais realista dos mesmos (com todos os seus defeitos e qualidades) encontra-se assim comprometida, deixando fragilidades narcísicas na estruturação e enriquecimento da personalidade adolescente, desdobrando-se os conflitos emocionais para as novas e amorosas relações extrafamiliares.

Clarificando teoricamente as narrativas expostas, na transferência assistiu-se ao reviver de uma necessidade que não foi satisfeita pelo objeto inicial, a de não se poder identificar a um bom objeto interno inteiro, capaz, no sentido de Bion, de conter as suas comunicações, de articular o conflito entre o amor e o ódio e também entre o conhecimento, a capacidade para se conhecer e compreender. Sabemos que para o objeto sobrevivente se estabelecer, é imprescindível que as tarefas emocionais da adolescência estejam completas, que a batalha entre os vínculos L, H e K; -L, -H e -K (Bion, 1963/2014) termine. Ainda, que é no pico da adolescência, no desdobramento da primeira alimentação teórica (portanto, das experiências emocionais ressignificadas, raiz de todo o pensamento simbólico, Abram, 2012; Winnicott, 1988), o lugar onde este potencial

de ressignificação é desenvolvido, permitindo a passagem dos objetos não sobreviventes aos objetos sobreviventes. Para que isto aconteça, é necessário que exista no interior da mãe/analista(m/other) o pai enquanto objeto total, enquanto força vital e integradora no desenvolvimento do paciente/ /bébe, o qual é inscrito na mente do bebê como o pai integrado (na concepção de Abram, 2015) que promove o desenvolvimento dos objetos sobreviventes, construindo-se assim o terceiro e resolvendo-se a bissexualidade psíquica.

Todavia, não só com este paciente, a minha experiência clínica mostra-me que para os pacientes me poderem constituir enquanto objeto sobrevivente, tive, e tenho, de ser capaz de acompanhar o movimento presente, pela afinação da minha atitude técnica. Esta, por sua vez, varia consoante o meu método, o da escuta da minha contratransferência (o método analítico por excelência), e que me permite reconhecer estes estados adolescentes da mente. Se por vezes permaneço numa atitude predominantemente receptiva e passiva do lá e do então, para deixar que o tempo e a relação permitam o adentrar nestes estados mentais e a sua materialização, por outras (tal como já referido) sou compelida a adotar uma atitude mais ativa de interpretar o material inconsciente clivado, projetado e por vezes agido no aqui e no agora da sessão, de forma que se introduza ordem na desordem, e pensamento na confusão. A capacidade de me usar então enquanto objeto, porque eu, objeto analítico, na minha firmeza, na minha sobrevivência psíquica, não retaliei os seus ataques destrutivos, permitiu aos pacientes interiorizar esta experiência e identificarem-se a esta minha atitude, desenvolvendo os seus objetos sobreviventes psíquicos. Simultaneamente, a continuação do trabalho analítico possibilitou a coconstrução de narrativas que ressignificaram e ampliaram as experiências vividas, pelo desdobramento continuado no tempo e no espaço desta alimentação teórica, com identificação à minha imagem paterna integrada e o alcance da terceidade. Com a entrada deste terceiro efetivo, foi-se materializando a bissexualidade psíquica e efetuando os lutos, começando os pacientes a libertar-se do enclausuramento destes estados adolescentes da mente, entrando noutros mais adultos.

Assim, a elaboração destes estados adolescentes da mente torna-se (à semelhança da revisitação analítica à infância) essencial no percurso de qualquer análise.

## VII – CONSIDERAÇÕES FINAIS

A patologia narcísica e *borderline* invade os nossos consultórios e as nossas mentes, o que acredito relacionar-se com a velocidade vertiginosa do mundo atual, andarmos à velocidade da luz,

num funambulismo tão deslumbrante como aterrorizador, com a sensação de termos de nos reatualizar a todo o instante, de o chão nos fugir e de não termos tempo para nos agarrar à nossa tão preciosa escuta. As questões dos estados adolescentes da mente são por isso atualmente da maior importância, e interessa reconhecê-las e entendê-las. Não nos podemos deixar confundir por esta vertigem, não nos devemos deixar seduzir pela narrativa de cariz adolescente sem a interpretar quando temos diante de nós um adulto, mas que pode estar preso nestes estados adolescentes da mente, projetados no corpo, no espaço, no tempo.

O impedimento real ou imaginário de viver em plenitude estes estados deixa marcas profundas, conduzindo a realidades frágeis, a distúrbios e patologias graves repletos de angústias e estranhezas que impedem o verdadeiro crescimento mental, de chegar à verdade interna de cada um, à liberdade de se poder ser quem se é, objetivo último do processo analítico. Penso ainda que a estagnação nestes estados adolescentes da mente pode corresponder a uma fixação emocional, a uma impossibilidade de os pacientes irem mais além no seu desenvolvimento, ocultando e defendendo-se de uma perturbação mais precoce. No entanto, é a sua revivência e interpretação no *setting* que abre espaço à emergência destes conflitos mais antigos, para poder chegar à sua essência e libertação.

Mas tal como nos diz Winnicott, é essencial sabermos esperar pelo tempo, autorizar a passagem deste tempo inconstante, confuso e turbulento, mas também criativo e inovador, e ativar a (capacidade de) tolerância e paciência. Deste modo, eu/ /analista, pela minha capacidade de sobreviver à destruição do paciente, pode ser usada para ligar, unir, nomear, simbolizar e, finalmente, integrar estes estados adolescentes da mente, possibilitando ao paciente a sua subjetivação e consequente fortificação da sua identidade. Nesta rota da integração, de chegar a «O», à verdade psíquica, implode a vontade de saber mais acerca de mim, «Curiouser and curiouser», como exclamou Alice! 🐁

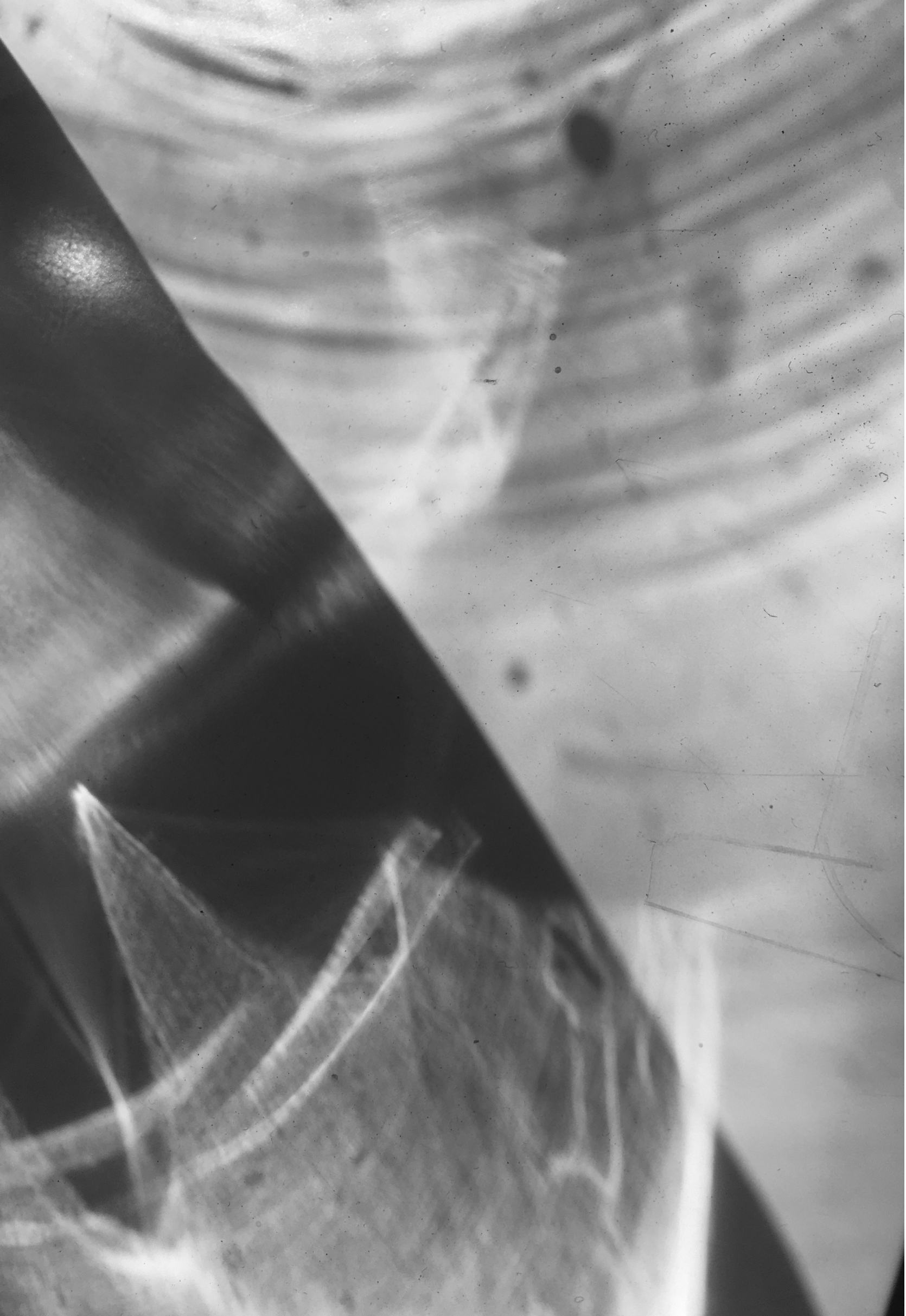
## ABSTRACT

The theme of the existence of an adolescent narrative during the course of an analysis arises from the author's theoretical and clinical interest in the process of adolescence. The author notes that, at certain moments in the analysis of adults, there is a dispersion of the patient's sense of identity, resulting in confrontation and opposition within the analytic relationship. There may even be a certain confusion regarding the roles to be played by each person, a dynamic which requires refocusing of the analyst's posture. Reflecting on these movements, on the dynamic concept of the adolescent process and on the qualities required of the container object throughout the process, the author has thought about the hypothesis of the existence of adolescent states of mind in any analysis of adult patients, requiring from the analyst a specific clinical attitude. She operationalizes this hypothesis based on Astor and Waddell's ideas on adolescent states of mind as a metapsychology of adolescence, and on the psychoanalytic conceptions of the adolescent process, internal objects, Winnicott's theories, Field theory and analytic listening theory. Finally, a clinical vignette is presented for demonstration and reflection.

**KEYWORDS:** adolescent states of mind, adolescent process, adult patients, adolescent narrative, listening to listening.

## REFERÊNCIAS

- Abram, J. (2012). DWW's notes for the Vienna Congress 1971, A consideration of Winnicott's theory of aggression and an interpretation of the clinical implications. Em J. Abram (Ed.), *Winnicott Today* (pp. 303–330). Routledge.
- Abram, J. (2015). L'intégré paternel et son rôle dans la situation analytique. *Journal de la psychanalyse de l'enfant*, 2(5), 49–68.
- Alexandre, M. F. (2014). *A Experiência Psíquica: Ensaio sobre a construção do processo analítico*. Fenda.
- Astor, J. (1988). Adolescent States of Mind Found in Patients of Different Ages Seen In Analysis. *Journal of Child Psychotherapy*, 14(1), 67–80.
- Bion, W. (2014). Learning from Experience. Em C. Mawson (Ed.), *The Complete Works of W. R. Bion* (vol. iv, pp. 247–365). (Original publicado em 1962.)
- Bion, W. (2014). Elements of Psycho-Analysis. Em C. Mawson (Ed.), *The Complete Works of W. R. Bion* (vol.v, pp. 1–86). (Original publicado em 1963.)
- Faimberg, H. (2005). *The Telescoping of generations*. Routledge.
- Faimberg, H. (2019). Basic theoretical assumptions underpinning Faimberg's method: "Listening to Listening". *The International Journal of Psychoanalysis*, 100(3), 447–462.
- Ferro, A. (2006). *Psychoanalysis as Therapy and Storytelling*, Routledge.
- Ferro, A. (2015). Entrevista a Antonino Ferro por Ana Belchior Melícias. *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 35(2), 113–121.
- Ferro, A. & Nicoli, L. (2017). *The New Analyst's Guide to the Galaxy*. Karnac Books.
- Freud, S. (1948). Una Teoria Sexual. Em *Obras Completas* (vol. 1, pp.767–818). Editorial Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1905.)
- Green, A. (2000). On Thirdness. Em J. Abram (Ed.), *André Green at the Squiggle Foundation*. Karnac Books.
- Hinshelwood, R. D. (1989). *A Dictionary of Kleinian Thought*. Free Association Books.
- Klein, M. (1991). Sobre a Identificação. Em *Inveja e Gratidão e outros trabalhos* (pp. 169–204). Imago. (Original publicado em 1946.)
- Lima, M. C. (2017). *Em que sítio da minha cabeça levo a Maria do Carmo? Da génese e destinos da identificação projectiva*. Freud & Companhia.
- Meltzer, D. (1990). *Sexual States of Mind*. Clunie Press. (Original publicado em 1973.)
- Mijolla, A. & Mijolla-Mellor, S. (2002). *Psicanálise*. Climepsi.
- Penot, B. (2005). Psychoanalytical teamwork in a day hospital: Revisiting some preconditions for patients' subjective appropriation. *The International Journal of Psychoanalysis*, 86(2), 503–515.
- Perelberg, R. (Ed.). (2018). *Psychic Bissexuality*. Routledge.
- Roussillon, R. (2015). An Introduction to the Work on Primary Symbolization. *The International Journal of Psychoanalysis*, 96(3), 583–594.
- Salgueiro, E. (1987). Breves reflexões sobre o narcisismo e o objecto estético na adolescência. *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 8(1), 71–75.
- Spillius, E. B.; Milton, J.; Garvey, P.; Couve, C. & Steiner, D. (2011). *The New Dictionary of Kleinian Thought*. Routledge.
- Waddell, M. (2018). *On Adolescence*. Karnac Books.
- Winnicott, D. W. (1971). *Playing and Reality*, Routledge.
- Winnicott, D. W. (1988). *Human Nature*, Free Association Books.
- Winnicott, D. W. (2011). Communicating and not communicating leading to a study of certain opposites. Em L. Caldwell & A. Joyce (Eds.), *Reading Winnicott*. Routledge (pp. 182–196). (Original publicado em 1963.)



## FUNDAMENTOS

# A intersubjetividade na díade: fonte de intuição do analista<sup>1</sup>

Carla Cruz<sup>2</sup>

1

Artigo escrito a partir do trabalho apresentado para obtenção do título de Psicanalista Titular na Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP).

2

Psicóloga Clínica, Psicanalista titular com funções didáticas da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP). Presidente do Instituto de Psicanálise.  
E-mail: cmicruz@hotmail.com

## RESUMO

Iniciamos este trabalho questionando o porquê de o conceito de intuição não fazer parte da metapsicologia de Freud. Após pesquisa, a autora coloca como hipótese de que Freud, preocupado em tornar a psicanálise numa ciência credível e diferente de todas as outras, não formulou o conceito, na época utilizado e aprofundado pelos filósofos. Com Sigmund Freud (1856–1939), surge a psicanálise como um método de tratamento psíquico e de investigação do inconsciente. Para Freud, os sonhos são a via real de acesso ao inconsciente. Posteriormente, Melanie Klein (1946) introduz o conceito de identificação projetiva e Donald Winnicott (1956) descreve a relação analítica à semelhança da relação mãe/bebé. Wilfred Bion (1962), integrando as teorias de Klein e Winnicott, descreve o conceito de rêverie, e a psicanálise integra a noção de intersubjetividade.

André Green (1989) descreve o conceito de tiercéité, que é posteriormente desenvolvido por Thomas Ogden (1994), ao designar o terceiro analítico, ilustrando como na relação analítica analista e analisando são modificados pela experiência conjunta da díade. Nesta perspectiva, a autora considera a intuição do psicanalista um mecanismo inconsciente, resultado da intersubjetividade na díade, e que atualmente faz sentido estar integrado no Dicionário de Psicanálise.

## PALAVRAS-CHAVE

**Intersubjetividade**  
**Transferência**  
**Contratransferência**  
**Intuição psicanalítica**  
**Identificação**  
**projetiva**  
**Inconsciente**

*Ao interpretar, o analista simboliza verbalmente a sua intuição do que é verdadeiro em relação à experiência inconsciente do paciente. (Ogden, 2012, p. 50)*

## INTRODUÇÃO

A relação transferencial desenvolve-se no quadro psicanalítico, onde o paciente revive as suas experiências passadas e presentes, reais ou fantasmáticas. Melanie Klein, em 1949, enriqueceu o conceito de transferência dando especial atenção aos processos de projeção e de introjeção, mostrando como na relação transferencial os objetos internos são mobilizados por projeção no analista e como eles são modificados pela interpretação. Da mesma forma, as partes do Eu

projetadas no analista sofrem uma modificação no seio desta nova relação (Klein, 1946/1980).

Winnicott (1956/1969) introduziu um estilo terapêutico em que a situação analítica se compara à relação mãe/bebé e suas contínuas interações. Integrando o pensamento de Ferenczi (1927/1982), que havia explorado os efeitos das carências e dos cuidados maternos inadequados na gênese do sofrimento da criança, Winnicott descrevera a denominada «preocupação maternal primária», que permite à mãe adaptar-se ativamente às necessidades do seu filho de maneira natural e espontânea. Na ótica de Winnicott (1956/1969), o analista e o paciente configuram uma relação intersubjetiva que reproduz algumas das

características da díade mãe/bebé, especialmente no que se refere à capacidade do analista de empatizar e captar as necessidades do paciente. Neste sentido, Winnicott atribuía ao *setting* um papel fundamental na relação com a interpretação. Ferenczi, tal como Winnicott, considerava o processo analítico como uma réplica reparadora do processo natural de crescimento, referindo a necessidade de o analista adquirir, relativamente ao paciente, uma capacidade semelhante à capacidade que a mãe possui para intuir as necessidades do seu filho.

Como refere Antonino Ferro: «A alfabetização dos elementos beta não pode ser integralmente o fruto das interpretações verbalizadas. Ela resultará igualmente da sequência dos movimentos emocionais e relacionais dos dois membros do par analítico, empenhados tanto um como o outro, no crescimento do seu próprio psiquismo, um crescimento que não se mede pela quantidade de ideias novas adquiridas no decurso do processo, mas que se traduz por uma disponibilidade acrescida ao acolhimento dessas ideias novas» (2006, p. 178).

Numa entrevista com Quinodoz, Hanna Segal refere-se à intuição psicanalítica descrevendo-a do seguinte modo: «Se formos confrontados com três maneiras diferentes de olhar o material no decurso de uma sessão, e não tivermos tempo para refletir e escolher qual a interpretação que devemos dar, aquela que selecionamos decorre da intuição psicanalítica. É um processo semelhante ao da contratransferência. Depende da pessoa» (Quinodoz, 2008, p. 119).

Bion (1965) faz igualmente prova desta modéstia: segundo ele, o analista é ele próprio um instrumento de análise particularmente delicado. Assim, a análise pessoal do analista revela-se fundamental na sua capacidade de lidar com o mundo interno. Somente mergulhando profundamente no inconsciente é possível trazer à luz os processos precoces no seio dos quais o modelo das relações internas e externas foi fundado e o Eu foi estruturado. Quanto mais profundamente mergulharmos no nosso inconsciente, mais os resultados terapêuticos serão ricos e estáveis, como refere Hanna Segal: «Se nós estamos à vontade com o nosso inconsciente, e, naturalmente, quanto mais experiência tivermos, mais confiança temos na nossa intuição!» (*ibidem*, p. 119).

Na minha análise pessoal e no meu trabalho como analista, nos grupos de supervisão e nas reuniões clínicas de que faço parte, nas sessões científicas a que assisto, nos congressos, nos colóquios, sempre me fascinou a capacidade do psicanalista de intuir a realidade psíquica da experiência vivida pelo paciente naquele momento da sessão. Do meu ponto de vista, no decorrer de uma sessão o pensamento intuitivo do psicanalista corresponde a um momento de profunda compreensão e contacto com o mundo interno do paciente.

Assim, o trabalho para membro titular da Sociedade Portuguesa de Psicanálise cumpre o objetivo de continuar a consolidar a minha formação e a minha caminhada pessoal enquanto Ser Analista.

Porquê o meu interesse pela Intuição do psicanalista?

Porque o discurso psicanalítico é um discurso sobre o inconsciente. Assim, a intuição do psicanalista corresponde à área criativa do analista na relação com o analisando, na tentativa de tornar suportável a representação do insuportável. Tal como refere J. McDougall: «O trabalho psicanalítico é um processo criativo, em que os analisandos trazem consigo elementos para criarem o *seu* analista e a *sua* experiência psicanalítica» (1983, p. 182).

A «Intersubjetividade na díade: fonte de intuição do analista» é um trabalho que remete para os movimentos primitivos inconscientes, como as identificações projetivas que decorrem do aqui e agora da sessão, tornando o processo analítico único e irrepitível. Sempre que mencionamos a intuição do analista, estamos a referir-nos à comunicação de inconsciente a inconsciente, de conhecimento recíproco, de encontro com o outro, de inter-relações de projeções e identificações projetivas.

No campo analítico, a intuição do psicanalista situa-se no plano da contratransferência e da identificação projetiva na construção dialética entre analista/analisando. Consideramos a intuição do psicanalista como fruto da intersubjetividade da díade. Quando a contratransferência funciona adequadamente, a intuição do psicanalista permite captar a experiência inconsciente do paciente, contribuindo para a criação de uma experiência potencialmente nova.

## 1. O CONCEITO DE INTUIÇÃO

### 1.1. DA FILOSOFIA À PSICANÁLISE

Descartes apresenta-nos, em *Regras para a direcção do espírito*, um conjunto de regras que nos permitem alcançar a verdade. Refere Descartes: «Entendo por método certas regras exactas e fáceis, mediante as quais quem as observar exactamente nunca tomará o falso por verdadeiro, chegará ao conhecimento verdadeiro de tudo o que é capaz» (1968/2002, p. 20). Assim, Descartes, na Regra III, refere: «Por intuição entendo, não a convicção flutuante fornecida pelos sentidos ou o juízo enganador de uma imaginação de composições inadequadas, mas o conceito da mente pura e atenta tão fácil e distinto que nenhuma dúvida nos fica acerca do que compreendemos» (*ibidem*, p. 20).

Descartes descreve-nos o conceito de mente pura, que nos permite ter uma intuição clara e evidente, ainda mais certa do que a dedução. Descreve ainda a intuição e a dedução como atos do nosso conhecimento, que nos permitem chegar ao conhecimento das coisas, contudo diferentes

entre si: «Os primeiros princípios conhecem-se somente por intuição e pelo contrário, as conclusões distantes só o podem ser por dedução» (*ibidem*, p. 21).

Kant, retomando o conceito de mente pura, descreve no início da *Crítica da Razão Pura* (mais exatamente, nas passagens introdutórias da *Estética Transcendental*): «Chamo puras todas as representações em que nada se encontra que pertença à sensação. Por consequência, deverá encontrar-se absolutamente à priori no espírito a forma pura das intuições sensíveis em geral, na qual todo o diverso dos fenómenos se intui em determinadas condições. Esta forma pura de sensibilidade chamar-se-á intuição pura» (1781/2013, p. 62).

Depois de Kant, vários filósofos se interessaram pela intuição intelectual na filosofia: de Goethe a Schopenhauer, intercalados por Fichte, Schelling e Hegel, surgiram sistemas e contra sistemas filosóficos que buscavam a compreensão da relação entre o sujeito e o objeto, ou para alguns a relação ontológica entre consciência e mundo.

Afastando-se dos filósofos, Freud pretendia desenvolver a técnica analítica. Numa conferência realizada em Viena, no dia 12 de dezembro de 1904, Freud refere: «É por motivos puramente subjectivos que eu estou realmente consagrado a uma única forma de tratamento, aquela que Breuer chamou de “catártica” e que eu prefiro chamar de “analítica”. [...] é de todos os métodos, o mais interessante, pela sua capacidade de nos conduzir às origens das manifestações mórbidas e às relações existentes entre elas» (1904/1953, p. 259).

Para Freud: «O método analítico de psicoterapia é o mais profundo e o mais incisivo, aquele em que os doentes podem ser melhor tratados» (*ibidem*, p.260). O seu objetivo era definir o método analítico, qual a técnica a ser usada, quais os pacientes que podiam beneficiar deste tratamento. Refere ainda Freud: «Esta terapêutica tem por base as representações inconscientes — ou melhor, o inconsciente de certos processos psíquicos — são as causas imediatas dos sintomas mórbidos» (*ibidem*, p.266).

Ao delimitar a psicoterapia psicanalítica, diferenciando-a de todas as outras ciências, Freud chega mesmo a referir: «o aperfeiçoamento da nossa ciência». Neste sentido, afirma: «O nosso inconsciente não é de forma alguma idêntico aos dos filósofos que na sua maior parte nem querem ouvir falar de um “psiquismo inconsciente”» (*ibidem*, p. 266).

Freud pretendia fazer ciência e visava o reconhecimento na sociedade da sua ciência, que era a psicanálise, e com este objetivo em 1912 publicou na revista *Zentralblatt*, volume II, «A interpretação dos sonhos em psicanálise».

Afastando-se do pensamento filosófico, Freud excluiu a intuição da metapsicologia, mas não a excluiu dos seus hábitos de pensar, e em «Para

além do princípio do prazer» escreveu: «A intuição aparece sobretudo como o efeito de uma certa imparcialidade do intelecto» (1920/1953, p. 59). Mais tarde, em «O futuro de uma ilusão», refere a intuição como «fornecendo-nos indícios — difíceis de interpretar — sobre a nossa própria vida psíquica» (1927/1953, p. 31). Posteriormente, em «Novas conferências sobre a psicanálise», Freud volta a mencionar a intuição: «A intuição, a adivinhação, se elas existissem verdadeiramente, conseguiriam abrir-nos novos horizontes, mas nós podemos sem hesitar, inclui-las na categoria das ilusões entre as realizações imaginárias de um desejo» (1933/1953, p. 159). Acrescenta ainda que: «Do ponto de vista do método, a filosofia afasta-se hiperestimando o valor cognitivo das nossas operações lógicas, admitindo outras fontes de conhecimento, tais como, por exemplo, a intuição» (*ibidem*, p. 161).

É Bion quem mais tarde, em 1962, retoma a ideia da mente pura descrita pelos filósofos, considerando a intuição como um instrumento extremamente útil numa sessão de análise: «O único aspeto de valor numa sessão é o que não é conhecido, e nada deverá impedir o psicanalista de o intuir» (2005, p. 346).

Tentámos identificar a origem do conceito de *intuição* na obra de Bion e verificámos, de acordo com Torres (2013), que o conceito de intuição foi construído tendo por base a metafísica do filósofo Henry Bergson (1903). Bergson propõe a existência de um tipo de funcionamento mental contemplativo-intuitivo «metafísico», conduzido não pela realidade externa reconhecida pelos sentidos, mas por um puro autoconhecimento.

De acordo com Bergson (1903), existem duas maneiras profundamente diferentes de conhecimento:

- 1) A análise intelectual;
- 2) A intuição.

Na primeira, analisam-se as coisas, construindo palavras, conceitos e teorias para descrever o observável do objeto, e, portanto, para usar conceitos que permitam a compreensão da realidade. Na segunda, pelo contrário, a forma de conhecimento pela intuição é global, imediata, busca no mais profundo da realidade, dispensa símbolos e não pode ser representada por imagens.

Nos trabalhos de Bion, verificamos que o autor acredita na intuição como sendo radicalmente diferente do intelecto, por ser «algo» que permite ao psicanalista entrar em contacto com a realidade da dinâmica interna do paciente.

Bion, filiando-se em Freud, implicitamente adota a perspectiva de Bergson. Isto é, o conceito de intuição em psicanálise introduzida por Bion parece ser uma aplicação do conceito de intuição de Bergson. Em 1962, Bion propõe a intuição como uma ferramenta do trabalho analítico.

## I.2. A NATUREZA DA INTUIÇÃO

No latim, *intuere* significa «ver por dentro». Intuir é perceber, discernir, ter um novo conhecimento sem que o sujeito tenha feito uso da experiência ou da razão para captar a ideia.

Para o neurologista António Damásio (2003), a intuição é um misterioso mecanismo através do qual chegamos à solução de um problema, sem raciocínio.

Foram os psicólogos que mais estudaram o conceito de intuição, verificando que o próprio conceito surgia, muitas vezes, confuso. Existem vários significados para o termo *Intuição*, dependendo da forma como as pessoas o utilizam. Por exemplo, atribuindo-lhe um poder místico.

A revista da Associação Psicológica Americana dedicou em 2005 um número ao conceito. Winerman (2005), no seu artigo, menciona diferentes formas de conceber o fenómeno: algumas escolas focam a intuição como uma fonte de conhecimento, ou seja, a intuição é o que sabemos sem aprendizagem. Outras escolas referem a intuição como um processo automático e implícito de pensamento. Existe ainda quem defenda a intuição como uma distinta faculdade da mente humana.

Para Betsch (2008), a intuição é um processo de pensamento. O impulso deste processo é na sua maior parte promovido pelo conhecimento armazenado na memória a longo prazo, que foi principalmente adquirido pela via das aprendizagens associativas. O impulso é processado automaticamente e sem consciência, desencadeado por um sentimento. Esta definição é utilizada na grande maioria das introduções teóricas sobre a intuição.

Tendo como ponto de partida que a intuição é um processo subjetivo, diversos autores, como Pearson (1987), Epstein (1991) e Hogarth (2001), construíram diferentes modelos teóricos em que — todos — diferenciam dois modos de pensar: o consciente e o subconsciente.

O processo consciente é descrito como racional, deliberado, analítico, refletivo, enquanto o processo subconsciente é intuitivo.

Para Betsch (2008), o que produz a intuição é o sentimento. Os sentimentos têm um grande poder na comunicação, não só entre indivíduos, mas também do sujeito com o seu organismo (somatizações). Os sentimentos rompem involuntariamente e imediatamente na consciência. Existem sentimentos que informam o organismo de certas características da experiência: o tempo, o espaço e o número; e existem outros sentimentos que atuam sobre os processos cognitivos. Nem todo o tipo de sentimentos, contudo, tem este mapa da dimensão afetiva. Como refere Betsch, os padrões reflexivos e instintivos do comportamento não podem ser considerados como intuitivos,

porque eles não são desencadeados pelo processo de conhecimento a priori localizado na memória a longo prazo. Por outro lado, o processo de conhecimento a priori não é uma condição suficiente para identificar uma atividade mental como intuitiva. A chave da intuição é que ela opera automaticamente num nível subconsciente. A intuição surge como uma capacidade da mente de processar informação paralela; desta forma, a intuição é uma extensão do conhecimento consolidado e profundamente enraizado na memória.

Berne (1955) defende a ideia de como o processo intuitivo em adultos está relacionado com as representações conscientes de imagens e julgamentos inconscientes enraizados nas relações do período pré-simbólico, ou seja, na infância precoce. As imagens teriam uma especial intensidade, assim como certas reações estariam relacionadas com o inconsciente arcaico de atitudes de outras pessoas. O autor, neste seu artigo, defende essencialmente o retorno do reprimido que vem à consciência.

Tal como o processo intuitivo está relacionado com as relações da infância precoce, também a empatia está relacionada com a nossa organização mental primitiva (Kohut, 1978).

Menciona Ogden (1992) que a grande diferença consiste no facto de que a empatia não pode existir se a criança não conheceu um meio afetivo onde a partilha emocional estava presente. Contudo, certos bebés desenvolvem uma intuição dos estados emocionais das suas mães quando estas apresentam flutuações do humor importantes e imprevisíveis. O bebé está à espreita do humor materno para adaptar o seu comportamento.

Se a criança não conhece um meio afetivo de partilha, as capacidades empáticas não podem existir; em contrapartida, as capacidades intuitivas surgem potencializadas e desenvolvidas.

No processo analítico, se a empatia é uma condição *sine qua non* do analista, necessária à implementação da transferência positiva e ao acesso à interpretação, a intuição revela-se necessária no domínio da relação analítica. Como acrescenta Lopez-Corvo (2014, p. 185), ao referir: «Bion sugeriu aos analistas o uso da intuição como um verbo em vez de um substantivo: “Intuir” é semelhante ao “ver”, “tocar” ou “cheirar”.» «Como é que o analista pode perceber a ansiedade se ela não tem cheiro nem sabor?» (Bion, 1970/1984, p. 7).

## 2. INTUINDO A REALIDADE PSÍQUICA

### 2.1. PSICANÁLISE SEM MEMÓRIA E SEM DESEJO

Freud, em 1923, sublinha que a psicanálise é em primeiro lugar uma arte de interpretação. Trata-se de conceber o material fornecido pelas ideias súbitas dos pacientes como se estas reenviassem para um sentido escondido, e de adivinhar este



sentido a partir deste material. A experiência mostra rapidamente que o médico analista se comporta da maneira mais apropriada se se abandona a si próprio, num estado de atenção uniformemente flutuante, à sua própria atividade mental inconsciente; evita o mais possível refletir e elaborar expectativas conscientes; não quer, do que ouviu, nada fixar em particular na sua memória; e capta dessa maneira o inconsciente do paciente com o seu próprio inconsciente.

Com este objetivo, Freud escreve a Fliess (1896, carta «O sistema perceptivo do analista deve estar virgem para perceber porque a consciência e a memória se excluem» (1986, p. 220).

Em Freud, o desaparecimento da memória no método psicanalítico anuncia o que mais tarde Bion vem a definir como: sem memória, sem desejo e sem compreensão. Para Bion: «O psicanalista deverá exercer a sua intuição de tal forma que ela não deverá ser influenciada pela intrusão de recordações, do desejo e da compreensão [...]». Suponhamos que o psicanalista é capaz de estar num estado no qual ele é este tipo de “pessoa”, capaz de intuição “psicanalítica” (2005, p. 291).

Acrescenta Bion: «A recordação, o desejo e a compreensão constituem opacidades que se formam como obstáculos à intuição. É por isto que refiro que o psicanalista deve ter acesso à sua intuição, de forma que ela não seja estragada pela intrusão da memória, do desejo e da compreensão [...]». A única coisa que conta numa sessão de análise é o que não é conhecido e nada deve impedir o psicanalista de o intuir» (2005, p. 346).

No trabalho de 1967, «Notas sobre a memória e desejo», Bion fala-nos do pensamento intuitivo do analista como forma de captar as verdades psíquicas do inconsciente. Neste artigo, Bion substitui a «tomada de consciência», como tendo um papel central no processo analítico, pela importância de o analista intuir o inconsciente, a realidade psíquica durante a sessão analítica, ou seja, estar permanentemente em contacto com o seu inconsciente e o do paciente.

Ogden (2015), ao reescrever «memória e desejo», pretendia tornar explícito o que acredita estar implícito na obra de Bion: na sessão de análise, o pensamento genuíno é predominantemente inconsciente, procurando a verdade (realidade).

Bion (2005), tendo por base este princípio, vai sublinhar a necessidade de em cada nova sessão o analista se libertar da memória e do desejo para salvaguardar que as suas preconcepções não sejam prematuramente saturadas. Manter na mente a sessão de ontem, ou a interpretação que funcionou na semana passada, ou um sonho importante, ou o que disse o supervisor, tem como efeito bloquear a receptividade do analista à nova experiência de hoje. «Without memory or desire», diz Bion, é a pré-condição do intuir. É neste sentido que Bion

(1967/2013) constrói a Grelha, não como uma teoria, mas como um instrumento que não deveria ser usado durante as sessões, embora devesse servir para exercitar a intuição do analista, até porque no decurso de uma sessão podem existir zonas de perturbação, de turbulência, áreas opacas que contrastam com as áreas claras e transparentes, e que impedem o psicanalista de intuir. Por exemplo, a angústia não tem forma nem cheiro, mas o ter em conta os elementos sensoriais que acompanham esta experiência emocional pode impedir o psicanalista de ter a intuição da realidade com a qual ele deverá estar em uníssono. Grotstein (2007) cita Bion quando recomenda ao analista o uso de duas formas de observação: emocional e objetiva, isto é, intuição e atenção.

## 2.2. ICEBERG: INTERAÇÃO CONSCIENTE/ /INCONSCIENTE

*Do inconsciente nada se sabe senão através do consciente.*  
(L. Vicente, 2004, p. 179)

Na sessão de análise, a capacidade de o analista vivenciar as experiências emocionais do analisando desperta todas as dimensões do seu Ser, todas as suas experiências conscientes e inconscientes. A imagem do *iceberg* permite-nos simbolizar o analista na sessão de análise, na constante interação entre o consciente e o inconsciente, em resposta às projeções do analisando, intuindo a realidade psíquica do paciente. O analista, apto para uma total experiência emocional, treinado para a escuta do paciente, é capaz de uma assimilação mental da experiência que está a ser percebida pelos sentidos e que pode despertar memórias que transformadas pela função alfa do analista se tornam assimiláveis ao pensamento.

A intuição do analista numa sessão de análise consiste no contacto entre o externo e o interno, entre o inconsciente do analista e do analisando, entre aquilo que é projetado no analista e a forma como ele próprio vive essas projeções, que lhe vão suscitar imagens e pensamentos, oriundos das suas experiências cognitivas e emocionais. É neste sentido que Grotstein (2009) menciona a intuição como um órgão dos sentidos, sensível aos estímulos internos. Ou seja, são impressões visuais, auditivas ou olfativas que estão armazenadas na memória, utilizáveis no sonho e no pensamento vígil inconsciente. Estas fontes internas são a base da função alfa, que possibilita acrescentar uma riqueza ao conteúdo do pensamento consciente, expandindo a compreensão. Cada análise tem em conta o *background* sensorial emocional e cognitivo do analista em cada sessão e cada sessão de análise é irrepitível, o que torna a análise numa verdadeira e única experiência emocional.

Salienta Widlocher: «A grande descoberta de Freud foi mostrar-nos que o inconsciente não se

esconde, ao contrário, invade-nos desde que nós sejamos capazes de ceder ao jogo da associação livre dos pensamentos através de um trabalho infinito de tecelagem entre as representações que nos ocupam» (2009, p. 93). Mas para que esta tecelagem entre as representações seja possível, é importante mencionar John Keats (1873), na sua definição de «capacidade negativa» como a capacidade individual de estar na incerteza, no mistério e na dúvida, sem ansiedade para chegar aos factos e à razão. Foi neste sentido que Bion (1967/2013) chamou a atenção para a importância de o analista ser capaz de estar sem memória nem desejo de compreensão na sessão, isto é, relacionou a capacidade de o analista estar em sessão com a capacidade negativa descrita por John Keats.

Na relação intersubjetiva do par analítico, o analista através da função alfa e da *rêverie* contacta com a experiência emocional do analisando, acedendo a uma compreensão da dinâmica interna da vida mental do analisando. Assim, a capacidade de o analista estar «dentro da sessão» permite-lhe captar aspetos abstratos na associação do analisando, que Bion designa de «factos selecionados», e que dependem da intuição do analista. Uma ideia, uma recordação, um pensamento que subitamente ocorre ao analista e que dá sentido aos elementos díspares do analisando. A captação destes factos selecionados (termo de Bion) permite: intuição — função alfa — *rêverie* — interpretação.

O que anteriormente pode ter sido uma mistura confusa de material fragmentado, torna-se então inesperadamente coerente e compreensível. Como refere Grotstein, a intuição surge como um «órgão» analítico. Intuir a dinâmica interna da vida mental do analisando é como que um instrumento que capta o que está submerso da vida consciente do analisando; por exemplo, experiências sensoriais integradas na memória a longo prazo. A intuição é como que um «radar» que capta aspetos importantes da vida mental do paciente, que flutuam no seu mundo interno. É uma luz na penumbra, fundamental para aceder a pensamentos que estão em absoluto e puro desconhecimento. A intuição é inconsciente e involuntária. A intuição é o próprio inconsciente. Como refere Meltzer, numa conferência em Paris: «A intuição é uma verdadeira função psíquica e é verdadeiramente inconsciente porque se passa a um nível do psiquismo que não está disponível para a observação consciente» (Touzé, 2013, p. 124).

Para Cassorla: «O analista mesmo que privilegie as imagens visuais e comunique com o seu paciente através de símbolos verbais coerentes — deverá ao mesmo tempo observar e participar na cena com o objetivo de descobrir através da sua intuição os aspetos que lutam pela simbolização ou aqueles que lhe fazem resistência. Estes elementos aparecem

entre as linhas de um suposto discurso verbal adequado, nos silêncios, no tom e no timbre da voz, na musicalidade ou nos ruídos do discurso, nos gestos amplos ou discretos, nos odores, no olhar, em tudo o que os sentidos podem captar — e além disso, em tudo o que é indescrevível nos afetos, nas emoções e nos sentimentos que tentam manifestar-se nas expressões muitas vezes tão subtis que só a intuição do analista pode ressentir» (2006, p. 80).

Também Luzes, no seu livro *Do pensamento à emoção*, nos descreve que tal como na relação mãe/bébé, na relação do psicanalista com o seu paciente o analista não é propriamente um espelho, mas, sim, uma rede elástica, um filtro capaz de receber emoções, risos, gritos e outras manifestações projetadas no analista, que, por sua vez, através de um trabalho intuitivo de imaginação baseado nas emoções e elementos alfa, devolve ao paciente as emoções em estado de poderem ser utilizadas no pensamento ou na ação. Refere Luzes: «O instrumento de que se serviria a mãe para exercer estas funções não seria intelectual, mas um trabalho intuitivo de imaginação baseado sobre as emoções e os elementos alfa (Bion)» (2004, p. 43).

### 2.3. INTUIÇÃO, FUNÇÃO ALFA, RÊVERIE E INTERPRETAÇÃO

A vivência psicanalítica constitui uma experiência emocional entre analista e analisando. O analista, através da *rêverie* (Bion, 1965), *holding* (Winnicott, 1956/1969) e empatia (Kohut, 1978), recebe as projeções, e por identificação projetiva pode metabolizá-las e devolvê-las transformadas ao analisando. O conceito de identificação projetiva permitiu conhecer como os objetos internos são projetados para «dentro» da pessoa do analista, e é neste jogo intersubjetivo que os silêncios, o tom de voz, os ruídos, os gestos, os odores, etc., definem a qualidade da presença.

A *intuição* do psicanalista permite captar aquilo que está para lá do discurso, isto é, para lá do símbolo. Como refere Grotstein, o analista deverá estar num estado em que abandona a memória e o desejo utilizando o seu «órgão dos sentidos mais sensível aos estímulos internos» (2009, p. 296), usando a sua função alfa na forma de intuição. O analista torna-se capaz de responder com os seus próprios sentimentos internos e cenários emocionais, de fazer corresponder as suas experiências emocionais num processo de ressonância — com as projeções do paciente.

A *função alfa* do analista permite a extração do aspeto essencial da experiência emocional do analisando: assim, na sessão de análise, o que é visto, cheirado, ouvido, sentido fornece ao analista elementos que, internamente elaborados na mente do analista, conduzem à interpretação de um determinado aspeto em detrimento de outro. Através da função alfa, o analista transforma os «elementos

beta), as «impressões dos sentidos», impressões sensoriais brutas, relativas à experiência emocional.

Se a função alfa está deteriorada e o continente não é capaz de transformar percepções internas e externas em algo possível de pensamento, estamos perante configurações disfuncionais onde a dupla analítica não pode sonhar e pensar adequadamente.

A *rêverie*, por sua vez, é constituída por pensamentos, sentimentos, ruminações, sensações corporais, ou seja, é um produto de inconscientes combinados do paciente e do analista (Ogden, 1994). O analista deixa-se levar pelas suas *rêveries* ao mesmo tempo que as observa e tenta compreender. O estado de *rêverie* permite que as experiências emocionais brutas sejam captadas e transformadas em pensamento.

Como refere Fialho: «É a escuta flutuante do analista que possibilita um espaço de contenção daquilo que o analisando transporta, isto é, a escuta analítica flutuante facilita a tarefa do analista para captar o sentido latente, do que é dito e o afeto que frequentemente o conteúdo do discurso não revela. Se o analista se deixar conduzir por uma escuta flutuante, é capaz de escutar o movimento e de utilizar a *rêverie* como instrumento ao serviço do processo analítico, ou seja, de escutar o que o analisando diz, e o eco que a intervenção do analista teve no discurso do analisando» (2017, p. 74).

É tarefa do analista enquanto sujeito separado apreender o que experiencia na relação com o analisando e simbolizar verbalmente através da *interpretação*.

Para Ogden: «Interpretando, o analista simboliza verbalmente a sua intuição do que é verdadeiro relativamente à experiência inconsciente do paciente, e por este facto modifica o que é verdadeiro e contribui para a criação de uma experiência potencialmente nova, graças à qual o par analítico poderá comprometer-se no trabalho psíquico» (2012, p. 50). Para o autor, a interpretação da identificação projetiva apoia-se na ideia de uma psicanálise em constante movimento, envolvendo uma série de formas intersubjetivas que têm em conta a tensão dialética entre analista e analisando. É essencial, como nos diz Searles (1979), que o analista seja capaz de crescer emocionalmente no seguimento da sua experiência com o paciente e tenha a capacidade de ser o analista que o paciente precisa.

A clínica psicanalítica é o resultado de uma relação intersubjetiva em que tudo aquilo que ocorre no espaço/tempo analítico envolve ambos os membros da dupla analítica e pode possibilitar um progresso, um impasse ou, em alguns casos, um abandono da cura. Meltzer (2006) propõe que o analista se mantenha num estado de repouso, que é, ao mesmo tempo, altamente vigilante, esperando pacientemente que surjam significados incipientes, que são frutos de sua imaginação

recetiva, disponível para o possível conhecido ou desconhecido, sem ter em conta o provável.

O analista é um «gerador de poesia», que abandona o pensar apenas científico pela intuição, que é arte, poesia e outras facetas criativas.

### 3. IDENTIFICAÇÃO PROJETIVA, COMUNICAÇÃO INTERSUBJETIVA E INTUIÇÃO DO PSICANALISTA

Quando Melanie Klein descreve pela primeira vez a identificação projetiva, explica que se trata de um fantasma todo-poderoso no corpo e no psiquismo do objeto externo, tendo como consequência uma alteração delirante do sentimento de identidade. Este célebre conceito de identificação projetiva descrito por Klein sofreu uma modificação significativa com a teoria continente-conteúdo (Klein, 1946/1980).

Bion desenvolve o conceito de identificação projetiva comunicativa. Bion (1962) pensava que a identificação projetiva normal existia entre o bebé e a mãe, consistia numa forma de comunicação, muito mais do que uma simples via de evacuação. Assim, a identificação projetiva deixa de ser considerada um mecanismo exclusivamente inconsciente, intrapsíquico e onipotente para ser uma forma de comunicação intersubjetiva. Bion sugere que o paciente, como o bebé, externaliza, por identificação projetiva, uma situação interna de uma parte do Eu em angústia.

Podemos dizer que, desta forma, o conceito de continente-conteúdo permitiu alargar a visão kleiniana de uma psicanálise «a uma pessoa», colocando em evidência a importância primordial e irreduzível da relação do analisando com o seu analista. Por outras palavras, Bion inaugura uma visão intersubjetiva da psicanálise kleiniana e clássica. As ideias de Bion permitiram modificar a técnica, fazendo passar a atenção do analista não tanto pelo conteúdo das associações livres, mas pela emergência dos processos inconscientes entre analista e analisando. Esta ideia da teoria intersubjetiva da identificação projetiva foi uma contribuição decisiva para o conceito de contratransferência ser considerado como um instrumento analítico. Bion introduziu a intersubjetividade (a indivisibilidade da relação entre duas pessoas) no pensamento analítico.

Grotstein (2007) refere que a experiência intersubjetiva da comunicação entre o bebé e sua mãe, como entre analisando e analista, trouxe dois novos temas à psicanálise, particularmente à psicanálise kleiniana da época:

- 1) A importância da relação continente-conteúdo;
- 2) A importância crucial das relações como condição *sine qua non* e fator irreduzível do desenvolvimento da criança.

Existe ainda outro aspeto da função continente-conteúdo a ter em conta, que consiste na

ligação entre a função continente-conteúdo e a identificação projetiva como estando na base da relação intersubjetiva entre o bebê e a mãe, mas também entre o analisando e o analista. Neste processo, a criança, como o analisando, comunicam consigo próprios, quer dizer, com o seu próprio inconsciente, por intermédio da função da mãe (ou do analista). Grotstein (2007) refere que é preciso compreender esta função como um canal entre bebê/mãe (ou analista/analisando), descrevendo a sua convicção de que a criança nasce pronta a comunicar por meio de uma linguagem pré-lexical (sensorial). Portanto, a descoberta de Bion nas modificações intersubjetivas dos resultados da identificação projetiva constituiu uma mudança de paradigma para a psicanálise kleiniana, e que introduziu a intersubjetividade na clínica. Hanna Segal (numa comunicação pessoal de 1970) disse convictamente que uma criança consegue fazer-se maternalizar por uma mãe sem qualidade, como um analisando pode conseguir ter sucesso na sua análise com um mau analista.

A intersubjetividade na díade — fonte de intuição do analista —, consiste nos movimentos intersubjetivos entre analista e analisando que possibilitam ao analista por via da identificação projetiva intuir a comunicação pré-verbal do analisando, acedendo a aspetos inconscientes. Como salienta Maria Fernanda Alexandre: «O movimento psíquico e a mudança são processos constantes em que analista e analisando compartilham da mesma experiência, numa convergência ou divergência de vértices» (2007, p. 25).

Na sessão de análise, quando o analista é verdadeiramente influenciado pelas identificações projetivas do paciente, esta influência abrange uma evocação do intrapsíquico do analista; é através da intuição, *rêverie*, empatia e bom-senso que o analista reenvia ao paciente a projeção digerida. A identificação projetiva do analista funciona como um instrumento analítico intuitivo. Desta forma, a intuição é fruto da intersubjetividade do par analítico. Neste sentido, Carla Cruz refere: «Podemos dizer que a intuição psicanalítica surge da projeção do analisando no analista, e gera por identificação projetiva novos elementos no psiquismo do analista: ideias, sensações e interpretações. Uma intuição pode ser definida como uma brecha que se abre de repente no consciente em direção ao inconsciente. Assim, a intuição como a *rêverie* do analista constituem uma voz indispensável para a compreensão e interpretação da transferência e da contratransferência» (2017, p. 76).

## ANA

A Ana é uma jovem de vinte e um anos, de estatura baixa e com um ar frágil, que procura a análise no último ano do curso de Filosofia. Começa por

me descrever uma insónia grave desde a primeira infância e o suicídio da mãe quando Ana tinha nove anos.

Nos primeiros seis meses, de maneira geral, a Ana estava ansiosa; no seu discurso, verbalizava o desejo de iniciar uma análise, mas por vezes chegava atrasada, porque se sentia maldisposta antes da sessão, ou porque tinha fortes dores de barriga ou ainda tremores numa das pernas, que a impediam de andar. Como se ela quisesse entrar em contacto com o seu mundo interno, mas ao mesmo tempo evitasse. Como se estas dores de barriga e estes tremores nas pernas correspondessem a uma experiência não articulada, uma forma protossimbólica que ia sendo experienciada na nossa intersubjetividade.

Refere a Ana: «Parece que a minha vida é um filme de terror e eu preciso de alguém para ver esse filme comigo.» O sentimento que ela evocava era de tristeza e de medo. Neste momento, pensei que estaria perante uma jovem que teria sido uma criança maltratada e batida. Digo-lhe: «Será que eu serei suficientemente forte para vermos esse filme de terror em conjunto?» A Ana refere: «Não me recordo da minha infância. Nunca quis pensar nisto. Uso a memória para estudar e não para os afetos.»

No segundo ano de análise, a Ana começa a descrever-me as tarefas que levava da sua mãe. Refere: «Como eu não adormecia, a minha mãe fechava-me no quarto e batia-me.» Este relato de Ana veio confirmar a minha intuição inicial de que ela tinha sido uma criança maltratada e batida.

Podemos referir que o pensamento analítico contemporâneo se caracteriza pelo facto de nós não podermos falar de analista e de analisando como sujeitos separados: a intersubjetividade analítica coloca em evidência a sua natureza dialética.

Como refere O'Shaughnessy: «No decurso dos últimos cinquenta anos, os psicanalistas mudaram a maneira de ver o seu próprio método. Mais do que se preocuparem com a dinâmica intrapsíquica do paciente, sustenta-se hoje a ideia de que a interpretação deve dirigir-se sobre a interação entre o paciente e o analista num nível intrapsíquico.» (1983, p. 281).

Não há analisando fora do contexto da relação com o analista, e não há analista fora da relação com o analisando. Como refere Ogden: «Analista-analisando, coexiste numa tensão dinâmica com o analista e o analisando enquanto indivíduos separados, dotados cada um dos seus próprios pensamentos, sentimentos, sensações, realidade corporal, identidade psicológica, etc.» (1994, p. 63).

## CONCLUSÃO E NOVAS PERSPETIVAS

Verifica-se na história da psicanálise uma mudança de perspetiva, em que a psicologia centrada no paciente passou para uma psicologia centrada na díade. A matriz da transferência/contratransferência

tornou-se cada vez mais no foco central. Como refere Levine: «Os determinantes para a indicação de análise vão passar do interior do paciente para o interior da díade» (2010, p. 1385).

Progressivamente, na evolução da literatura psicanalítica, existiu uma tendência para abandonar o conceito de «avaliação», no sentido mais objetivo do termo, ou seja, avaliar a capacidade do paciente de beneficiar de uma análise; para o ponto de vista da dinâmica do processo. Como acrescenta Green (1992), na questão da relação de objeto, a palavra mais importante é a relação, não é o objeto.

Assim, na minha perspetiva, o conceito de intuição tem atualmente lugar no dicionário de psicanálise.

*Intuição do psicanalista* — pode ser definida como uma compreensão por parte do analista de uma realidade ou de uma verdade do paciente, sem que ela tenha sido verbalizada pelo analisando. Na intersubjetividade do par analítico, mecanismos inconscientes, como a identificação projetiva, possibilitam que uma ideia, uma recordação, um pensamento subitamente ocorra ao analista e dê sentido aos elementos díspares do analisando.

Intuição, função alfa, *rêverie* e interpretação possibilitam que uma mistura confusa de material fragmentado possa tornar-se inesperadamente coerente e compreensível.

Quero terminar referindo uma paciente de catorze anos, que numa sessão questionou: «Que parte, do que eu não quero falar... é que tu compreendes?»

Somente na intersubjetividade do par analítico, no aqui e agora da sessão, é possível ao analista representar aquilo que o paciente ainda não pode simbolizar. A paciente fez um pedido ao analista para intuir, isto é, para ver, para tocar naquilo que ela ainda não consegue colocar em discurso verbal. 📄

## ABSTRACT

This paper begins by questioning why the concept of intuition is not part of Freud's metapsychology. After conducting research, the author hypothesizes that Freud, who was concerned about making psychoanalysis a credible science, different from all others, did not formulate the concept, which was already being used and deepened by philosophers at the time.

With Sigmund Freud (1856–1939), psychoanalysis emerges as a method of psychic treatment and investigation of the unconscious. Freud considers dreams as the real way of accessing the unconscious. Later, Melanie Klein (1946) introduced the concept of projective identification, while Donald Winnicott (1956) described the analytic relationship as being similar to the mother/baby relationship. Wilfred Bion (1962), integrating the theories of both Klein and Winnicott, describes the concept of *rêverie*, further integrating the notion of intersubjectivity into psychoanalysis.

André Green (1989), describes the concept of *tiercéité*, later developed by Thomas Ogden (1994) to refer to the analytic third party, illustrating how, in the analytic relationship, both analyst and analysand are modified by their joint experience of the dyad. From this perspective, the author considers the psychoanalyst's intuition as an unconscious mechanism resulting from intersubjectivity within the dyad, and which currently warrants its integration in the Dictionary of Psychoanalysis.

**KEYWORDS:** intersubjectivity, transference, countertransference, psychoanalytic intuition, projective identification, unconscious.

## REFERÊNCIAS

- Alexandre, M. F. (2007). *Mudanças psíquicas no processo terapêutico — o papel do narcisismo*. Fenda.
- Bergson, H. (1903). *An introduction to metaphysics*. Hackett Publishing Company.
- Berne, E. (1955). Intuition. IV Primal images and primal judgment. *Psychiatric Quarterly*, 24, 634–658.
- Betsch, T. (2008). The nature of intuition and its neglect in research on judgment and decision making. Em H. Plessner, C. Betsch & T. Betsch (Eds.), *Intuition in judgment and decision making* (pp. 3–22). Lawrence Erlbaum.
- Bion, W. (1962). *Learning from experience*. Karnac Books.
- Bion, W. (1965). *Transformations*. Karnac Books.
- Bion, W. (1984). *Attention and interpretation*. Karnac Books. (Original publicado em 1970.)

- Bion, W. (2005). *Cogitations*. Éditions In Press.
- Bion, W. (2013). Notes on memory and desire. Em J. Aguayo & B. Malin (Eds.), *Wilfred Bion: Los Angeles seminars and supervision* (pp. 136–138). Karnac Books. (Original publicado em 1967.)
- Cassorla, R. (2006). Du bastion à la mise en acte: le «non-rêve» dans le théâtre de l'analyse. *L'Année Psychanalytique Internationale*, 67–87.
- Cruz, C. (2017). L'intuition du psychanalyste dans l'analyse de l'enfant et d'adolescente. *Journal de Psychanalyse de l'Enfant*, 1(7), 63–82.
- Damásio, A. (2003). *Ao encontro de Espinosa*. Publicações Europa América.
- Descartes, R. (2002). *Regras para a direcção do espírito*. Edições 70. (Original publicado em 1628.)
- Ferro, A. (2006). Bion: observations théoriques et cliniques. *L'Année Psychanalytique Internationale*, 4, 173–180.
- Ferenczi, S. (1982). *Psychanalyse IV – Œuvres complètes 1927-1933*. Payot. (Original publicado em 1927.)
- Freud, S. (1953). On psychotherapy. Em J. Strachey & A. Freud (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Words of Sigmund Freud* (vol. 7, pp. 255–268). Hogarth Press. (Original publicado em 1904.)
- Freud, S. (1953). Beyond the pleasure principle. Em J. Strachey & A. Freud (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Words of Sigmund Freud* (vol. 18, pp. 7–67). Hogarth Press. (Original publicado em 1920.)
- Freud, S. (1953). A Short account of psycho-analysis. Em J. Strachey & A. Freud (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Words of Sigmund Freud* (vol. 19, pp. 191–212). Hogarth Press. (Original publicado em 1923)
- Freud, S. (1953). The future of an illusion. Em J. Strachey & A. Freud (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Words of Sigmund Freud* (vol. 21, pp. 5–58). Hogarth Press. (Original publicado em 1927.)
- Freud, S. (1953). New introductory lectures on psycho-analysis and other works. Em J. Strachey & A. Freud (Eds.), *The Standard Edition of the Complete Psychological Words of Sigmund Freud* (vol. 23, pp. 144–165). Hogarth Press. (Original publicado em 1933.)
- Fialho, O. (2017). *Sujeito e objecto na cura analítica*. Colibri.
- Grotstein, J. (2007). *A Beam of intense darkness*. Karnac Books.
- Grotstein, J. (2009). *Who is the dreamer who dreams the dream?*. Routledge.
- Kant, I. (2013). *Crítica da razão pura*. Fundação Calouste Gulbenkian. (Original publicado em 1781.)
- Keats, J. (1873). *Letters of John Keats*. Oxford University Press.
- Klein, M. (1980). Notes on some schizoid mechanisms. Em M. Klein, *The writings of Melanie Klein*, (vol. 3, pp. 1–24). The Hogarth Press. (Original publicado em 1946.)
- Kohut, H. (1978). *Self e Narcisismo*. Zahar Editores.
- Lopez-Corvo, R. (2014). *Traumatized and non-traumatized stades of the personality*. Karnac Books.
- Luzes, P. (2004). *Do pensamento à emoção*. Fenda.
- McDougall, J. (1983). *Em defesa de uma certa anormalidade*. Artes Médicas.
- Meltzer, D. (1971). *Le processus psychanalytique*. Payot.
- Meltzer, D. (2006). *Études pour une métapsychologie élargie*. Editions du Hublot.
- Ogden, T. (1992). Comments on transference and countertransference. Em B. Reith, S. Lagerlöf, P. Crick, M. Moller & E. Skale (Eds.), *Initiating psychoanalysis* (pp. 171–188). Routledge.
- Ogden, T. (1994). *Les sujets de l'analyse*. Ithaque.
- Ogden, T. (2012). *Cet art qu'est la psychanalyse*. Ithaque.
- Ogden, T. (2015). *Reclaiming un-lived life*. Routledge.
- O'Shaughnessy, D. (1983). Words and working through. *The International Journal of Psychoanalysis*, 64, 281–289.
- Quinodoz, J-M. (2008). *À l'écoute d'Hanna Segal*. Presses Universitaires de France.
- Searles, H. (1979). *Le contre-transfert*. Gallimard.
- Segal, H. (1987). *Délire et créativité*. Des femmes.
- Torres, N. & Hinshelwood, R. D. (2013). *Bion's sources. The shaping of his paradigms*. Routledge.
- Touzé, J. (2013). *Donald Meltzer à Paris*. Hublot.
- Vicente, L. (2004). Produção criativa ou linguagem do imaginário — uma reaproximação freudiana a Leonardo da Vinci. *Revista Portuguesa de Psicanálise*, 25, 175–192.
- Widlocher, D. (2009). *L'inconnu*. Presses Universitaires de France.
- Winerman, L. (2005). What we know without knowing how. *Monitor on Psychology*, 36 (3), 50–52.
- Winnicott, D. (1969). La préoccupation maternelle primaire. Em D. Winnicott (Ed.), *De la Pédiatrie à la psychanalyse*. Payot. (Original publicado em 1956.)

## FUNDAMENTOS

# A influência da bilógica na teoria e clínica psicanalítica<sup>1</sup>

Manuela Harthley<sup>2</sup>

1

Artigo escrito a partir do trabalho apresentado para obtenção do título de Psicanalista Titular na Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP).

2

Manuela Harthley é matemática e psicanalista titular da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP), da Associação Psicanalítica Internacional (IPA) e da European Psychoanalytical Federation (EPF). É presidente da Comissão de Ética da SPP.

## RESUMO

O pensamento psicanalítico, filiando-se em Freud, Melanie Klein e Bion, desenvolve-se integrando os conceitos da bilógica na estrutura do edifício psicanalítico. A conceção do inconsciente e a descoberta das características do sistema inconsciente são a mais criativa e fundamental formulação do pensamento freudiano, com profundas implicações para a psicanálise e outros saberes. Do «Reino do Ilógico», leis e princípios matemáticos permitem construir um modelo de leitura do inconsciente – a bilógica. As leis dos processos inconscientes, atribuindo-lhe lógicas, permitem situá-lo no multidimensional, proporcionando leitura, diálogo e uma prática mais clara da psicanálise. A palavra não é o único elemento da interpretação. Comunicamos, em níveis mais profundos, próximos da essência do Ser. O artigo, no contexto acima descrito, abordará um resumo das ideias fundamentais da bilógica, a influência no pensamento psicanalítico contemporâneo e as suas implicações clínicas.

## PALAVRAS-CHAVE

**Bilógica**  
**Estratos**  
**Inconsciente**  
**Simetria**

*Ninguém é alguém, um só homem imortal  
é todos os homens.*

Jorge Luís Borges, «O Imortal»

## A BILÓGICA E OS SEUS DESENVOLVIMENTOS

Encontrei-me com a obra de Ignacio Matte Blanco porque procurava a unidade do que estava disperso, e o disperso que estava na unidade. Foi o encontro com uma nova epistemologia. A lógica clássica aristotélica coexiste com outras lógicas, tão científicas como esta. Foram e são caminhos de entendimentos da natureza humana. Partindo da minha experiência no Hospital Miguel Bombarda (HMB), e estudando a obra de Matte Blanco — psicanalista e matemático —, fui procurando sentidos para essas diversas falas.

Matte Blanco ousou sonhar um ponto de união entre as várias escolas teóricas que estudavam e desenvolviam o pensamento psicanalítico, ao mesmo tempo que estabelecia ruturas que considerava lesivas para o pensamento e para a clínica psicanalítica. O autor mantinha viva a

esperança de fusão das várias escolas, afastando a exclusão de analistas por analistas. Contudo, a esperança inicial de unir as diferentes escolas psicanalíticas continuou uma utopia, cuja essência encerra o trabalho nunca concluído.

O autor é considerado um herdeiro de Freud e de Melanie Klein. Mantinha uma relação constante com Bion, estabelecendo um diálogo profícuo com as suas conceções teóricas — no sentido de as integrar ou de as clarificar. Em 1981, publica na *Revista Chilena de Psicoanálisis* «Reflexionando com Bion», em memória do autor. Neste artigo, desenvolve 80 conceitos, tantos quanto a idade deste quando morreu. Como refere, a sua *esperança* era a que: «tal como nesta peregrinação Bion brilhou para mim, espero que as minhas reflexões sejam úteis para ajudar outros a concentrarem-se em algum do seu esplendor» (1981, pp. 8–9).

Para Bion, o processo psicanalítico consiste muitas vezes em diferenciar o diferenciável, outras em diferenciar o que parece indiferenciável, outras ainda em mergulhar nas zonas mais profundas do Ser Humano, prescindindo da palavra como relação primeira e única do processo psicanalítico. Passado e futuro fundem-se, por vezes, *um no outro*. Daí que Bion, querendo transmitir o *já vivido*, escreveu brilhantemente a obra *Uma Memória do Futuro* (1990).

Matte Blanco vai então abordar e desenvolver estas novas lógicas, fazendo uso de princípios matemáticos que se aplicam ao consciente e/ou ao inconsciente, permitindo-lhe aprofundar esse Reino do Ilógico. Também Freud intuiu que o inconsciente é permeado por outras regras, e escreveu: «as regras que regem a lógica não se aplicam no inconsciente; este pode ser chamado de Reino do Ilógico» (1938/1959, pp. 168–169).

Hoje, através das teorizações de Matte Blanco, sabemos que o inconsciente é o desconhecido que habita o Ser Humano. O autor retorna a psicanálise à descoberta fundamental de Freud — o inconsciente e a sua complexidade —, refazendo uma linha de continuidade no pensamento psicanalítico.

#### DA LÓGICA BIVALENTE À SUPERLÓGICA

Matte Blanco toma como referência a lógica aristotélica e a sua posterior formulação matemática no século xx, postulando a existência de «outras lógicas» que permitam uma compreensão mais adequada dos processos psicológicos e psicopatológicos. Essas «outras lógicas», cujas leis vai definindo, permitem-lhe a identificação de estruturas e modos de funcionamento. Nesse novo enquadramento, aprofunda a compreensão dinâmica dos processos mentais em paralelo com a lógica aristotélica que continua a ser, ainda hoje, um referente fundamental do discurso científico. A ideia do inconsciente é, no entanto, a ideia central na teoria psicanalítica.

Como afirma Viviane Sprinz Mondrzak (2004), consciente e inconsciente são formas de funcionamento e não estados mentais. À bilógica, apenas estão associadas duas hipóteses sobre o valor lógico de uma proposição — podendo estas ser verdadeiras ou falsas. Estas têm como suporte dois princípios fundamentais: o Princípio da Não Contradição e o Princípio do Terceiro Excluído. Contudo, surgem manifestações não consentâneas com esta lógica bivalente, tanto no plano normal, como no psicopatológico.

No discurso e no raciocínio do senso comum, surgem várias manifestações da não utilização dos *princípios lógicos*, concordantes com o discurso científico. No entanto, é o discurso psicopatológico que pode ser tomado como paradigmático deste «não respeito» pelos dois princípios. A questão

que Matte Blanco coloca é a da possibilidade de formalização de outros *princípios lógicos*, já intuídos por Freud, que possam ser suporte de outro nível de discurso, contraponto à desordem (felizmente) introduzida pelo não respeito das leis da lógica bivalente.

A bilógica é ainda uma lógica — uma *outra* lógica — diretamente relacionada com o inconsciente, à qual presidem mais dois princípios, além do terceiro excluído e da não contradição: o Princípio da Generalização; o Princípio da Simetria; e os seus corolários. São estes princípios que regem o pensamento do sistema inconsciente. Nesse sentido, podemos falar da existência da interação destes princípios no sistema inconsciente, podendo estar implicado apenas um deles, ou ambos ao mesmo tempo. Ambos completam a conceptualização matemática inerente à bilógica. Não tendo nós identificado qual ou quais os princípios que estiveram associados ao discurso, ficamos impedidos de o compreender.

Os corolários do Princípio da Generalização ficam na classe geral das propriedades que se relacionam com a característica individual de que partiram. Já os corolários do Princípio da Simetria, que encontramos na prática clínica quotidiana em casos da retroação do delírio na cronologia dos acontecimentos, são a justificativa para o psicótico do encadeamento a que se antepõe.

Quando o Princípio da Simetria é aplicado, a parte é idêntica ao todo. Todos os membros de uma classe são tratados como idênticos aos de outra classe — que podem ser de ordem superior — e podem assim assumir as características comuns e não comuns das outras classes, contra a lógica aristotélica. Cada membro de uma classe exprime as características da classe, através das quais os elementos se assemelham, mas também se diferenciam dos da outra classe. À luz desta lógica, *estar vivo* e *não estar vivo* podem ser consideradas possibilidades que dizem respeito à vida. Então, *estar vivo* pode ser considerado idêntico a *estar morto*, sendo esse *estar morto* uma possibilidade que diz respeito à vida.

Vejamos um exemplo. Quando João (30 anos) foi internado no HMB, afirmava, literalmente, *estar morto*; aliás, não só afirmava *estar morto*, como se considerava responsável por todas as mortes ocasionais à sua volta — as que via na televisão do bar ou as que surgiam nas histórias ficcionais do grupo de leitura do hospital. João contou que foi num certo dia, após a leitura do livro *Morte de Mim* — que o inquietou profundamente —, que se deu *a morte de si mesmo*. Finalizado o livro, decidiu livrar-se dele, queimando-o.

A qualidade de *estar vivo* e a qualidade de *não estar vivo* estão ambas presentes em João, um vivo que acha que está morto, um vivo/não vivo. Quando o Princípio da Simetria é aplicado, não



pode haver relação de contiguidade entre as partes e o todo: é a ausência de espaço no sentido físico-matemático, ausência de espaço e de tempo. Não aceitar que existe um nível no ser humano no qual uma afirmação e o seu contrário são idênticas implica que se pode aceitar que existe um nível no qual estar vivo ou estar morto é igual; que as imagens paternas são sentidas ao mesmo tempo como boas e extremamente más, ou seja, que o bom e o mau podem coexistir ao mesmo tempo na mesma pessoa.

Esta lógica que usa apenas o Princípio da Generalização e da Simetria, na sua interligação, não conhece a diferença entre uma coisa e uma outra coisa; o ser e o não ser. Esta é a lógica simétrica que serve de suporte ao pensamento simétrico (PS), referido também como homogéneo ou indivisível. A lógica aristotélica serve de suporte ao pensamento assimétrico (PA), referido também como heterogéneo ou divisível. É esta bilógica que permite, a vários autores, um novo olhar sobre o inconsciente de Freud e vários outros processos mentais subjacentes às teorias psicanalíticas. A partir desta nova perspetiva, podemos redefinir o conceito de infinito, como veremos mais à frente.

Matte Blanco refere que a obra sobre o inconsciente freudiano contém implicitamente o conceito de estrutura bilógica (embora ainda ninguém o tenha formulado), e inclui a antinomia fundamental. Grotstein (1994) referiu que os psicanalistas, entendendo a bilógica como um contributo importante para o seu pensamento, vão avançando e integrando esses dois modos de ser: homogéneo ou indivisível; e heterogéneo ou divisível.

A regressão pode ser vista como um estado arcaico, que pode ser correlacionado com o conceito de modo indivisível de Ser de Matte Blanco; um estado de absoluta simetria que, possivelmente, constitui a essência da confusão psicótica, na qual não existe distinção ou separação do Ser ou Não-Ser. Parafrazeado Sanchez Cardenas (2011), podemos afirmar que, para Matte Blanco, a divisão fundamental que existe na mente não é o que separa o consciente do inconsciente, mas o que separa o modo simétrico do modo assimétrico.

Nas palavras de Matte Blanco: «Assim sendo, podemos afirmar que existe uma antinomia fundamental em muitas estruturas dos seres humanos, que manifestam a copresença dos dois modos de ser. Sendo aparentemente incompatíveis um com o outro, aparecem, contudo, em conjunto no mesmo sujeito. Isto é incompreensível para um pensamento dito normal» (1988, p. 70). Adquiridos os princípios fundamentais que sustentam esta nova lógica, o conceito do infinito é redefinido: «O conceito de infinito é a expressão dos esforços desesperados do modo heterogénico e da sua lógica para tentar compreender o indivisível» (*ibidem*, p. 96).

Existem, contudo, níveis no inconsciente,

em que os princípios da lógica aristotélica são respeitados. Por exemplo, níveis lógicos diferentes, em que quando se dá a emergência do pensamento simétrico, todo o pensamento lógico parece desaparecer, e novamente a lógica bivalente tenta impor-se, estabelecendo uma ordem mais consentânea com o domínio intelectual, com a ordem dita «legal». Podemos, nesse sentido, considerar um confronto de lógicas. Por um lado, a lógica simétrica que exerce sempre pressão para se exprimir, ou seja, o vivido do inconsciente. Por outro, a lógica bivalente que rege outra parte do Ser Humano e que anula a pressão sempre que pode, ou seja, o inconsciente.

Dito de outra forma, podemos observar uma bilógica, no sentido em que quer a lógica simétrica, quer a lógica bivalente estão presentes num grande número de manifestações do Ser Humano, interpretando-se os dois sistemas para lá do *logos*. Existem, não obstante, estruturas que aparentam um modo de funcionamento que não pode ser considerado assimétrico, isto é, divisível. Ambos os modos de ser estão presentes, em simultâneo. É uma lógica que é mais ampla do que a bilógica, no sentido em que engloba as duas anteriores, mas contém algo mais do que esta.

Esta lógica está intimamente ligada ao conceito matemático de *infinito*, permitindo-nos a «Psicanálise bimodal chegar até ao âmago da matemática». Os exemplos do tipo «lógico bimodal» podem surgir da análise das grandes histórias de amor, como as que surgem na literatura, nomeadamente em *Amor de Perdição*, *Romeu e Julieta*, *Heloísa e Abelardo*, ou *Tristão e Isolda*. De um lado, o ser que sabe e conhece a realidade amorosa, divisível, por isso tendo consciência de que a «erosão» da relação interpessoal criaria obrigatoriamente um fim ao estado de paixão figurado — por exemplo, em *Romeu e Julieta*. Por outro lado, para que esse estado se mantenha possível e indivisível, é preciso matar os amantes enquanto se amam absolutamente, mantendo-os assim eternamente unidos e, portanto, «bimodalmente» juntos.

Assim, no imaginário do leitor, *Romeu e Julieta* são simultaneamente os que estão sempre unidos, mas também aqueles que «sabem» que se vivessem estariam separados. Daí a verdade estranha da afirmação: «Morrem cedo os que amam», ou ainda o enigma da frase de Herberto Helder (1981): «quem ama é sempre cedo para o tempo». O cedo manteria o indivisível, o tempo manteria o divisível.

Sendo o Ser Humano um todo, do qual fazem parte os dois modos de ser — modo de ser simétrico e modo de ser assimétrico; inconsciente e consciente —, é possível pensar que existirá uma lógica que presidirá a um sistema mais vasto, reconhecendo as diferentes lógicas como fazendo parte dessa outra lógica: a superlógica.

### AS CARACTERÍSTICAS DO SISTEMA INCONSCIENTE DA «BILÓGICA» E DAS ESTRUTURAS «BILÓGICAS»

A intuição de Freud sobre essas outras lógicas que regem o inconsciente é manifesta. Freud aborda mais detalhadamente esta questão em *A Interpretação dos Sonhos* (1900/1959). O domínio do inconsciente ainda só é acessível, essencialmente, através do mundo do sonho, do pensamento infantil, dos atos falhados, da psicopatologia da vida quotidiana. Como refere, «as leis que presidem à lógica não prevalecem no inconsciente, este deve ser chamado “O Reino do Ilógico”» (1938/1959, pp. 168–1969); ou, noutra passagem: «pensamos que os processos no inconsciente ou id obedecem a leis diferentes das que estão presentes no ego pré-consciente. Chamaremos essas leis na sua totalidade de processo primário, em contraste com o processo secundário que governa o curso dos acontecimentos no pré-consciente e no ego» (1938/1959, p. 164).

Matte Blanco, a partir da resposta à questão que coloca: «Porque é que o inconsciente é inconsciente?», vai desenvolver uma outra perspectiva, que lhe surge como fulcral, dos conceitos psicanalíticos: da emoção, do sonho, da regressão, da identificação projetiva, do instinto de morte. Define ainda novos conceitos — como *pensativar, matriz básica, estruturas vitais e estruturas não vitais*, —, deixando o campo de pesquisa aberto para novas conceptualizações, novas perspectivas e inúmeras possibilidades de investigação futura.

Relativamente ao inconsciente reprimido, o autor afirma que não é consciente apenas porque existe uma proibição, pois logo que desapareça o interdito, torna-se consciente. Mas o inconsciente não reprimido não pode tornar-se consciente devido à sua própria natureza. Sobre esse inconsciente, diz-nos: «Agora, quero pôr em evidência uma explicação possível, em termos de dimensões espaciais, para a impossibilidade de acesso à consciência, como é o caso do inconsciente não reprimido» (Matte Blanco, 1988, p. 87).

Nesta perspectiva, é a multidimensionalidade do inconsciente que não tem forma de expansão através de uma comunicação tridimensional. Por outras palavras: «Não será porque o inconsciente lida com um número de dimensões maior do que aquelas com as quais o nosso consciente pode lidar? Não poderia ser que, se fôssemos capazes de pensar em termos de maiores dimensionalidades, tudo o que é desconhecido do inconsciente poderia facilmente entrar na nossa consciência e ter uma lógica própria?» (Matte Blanco, 1988, p. 90). O autor conclui que é pelo facto de as nossas perspectivas — o nosso pensamento consciente — serem estruturas multidimensionais que não somos capazes de nos tornar conscientes, daí que o inconsciente seja inconsciente para nós. Podemos assim afirmar que a intervenção

psicanalítica vai além da palavra, comunicando entre si as multidimensionalidades do analista e do analisando. Assim, essa comunicação de inconsciente a inconsciente anuncia ainda uma potencialidade de um outro consciente. Cada novo futuro prenuncia infinitas lógicas. São estas perspectivas que nos permitem prever o indivisível, ou seja, ir da *simetria* à *assimetria* pela *simetria*.

As cinco características do sistema inconsciente descrito por Freud em *O Inconsciente* (1915/1959) são: (1) ausência de contradição e negação mútua; (2) deslocamento; (3) condensação; (4) ausência de tempo; (5) substituição da realidade externa pela realidade interna.

Todas estas características podem ser abordadas à luz da bilógica, ou seja, aplicando os Princípios da Generalização e da Simetria e os seus corolários. Nesse sentido, podemos estabelecer uma outra extensão e compreensão dessas características. Matte Blanco propõe, precisamente, uma nova leitura de oito características do sistema inconsciente a partir de *A Interpretação dos Sonhos* (1990): (1) a copresença de elementos contraditórios; (2) a alternância entre ausência e presença de sucessão temporal; (3) as conexões lógicas reproduzidas como simultâneas; (4) a causalidade como sucessão; (5) a equivalência de identidade e a conjunção de alternativas; (6) a semelhança; (7) a copresença, nos sonhos, de pensar e não pensar; (8) e a profunda desorganização da estrutura de pensar.

Nestas oito características propostas por Matte Blanco, podemos afirmar que, por um lado, a simetria impera, no sentido em que o princípio da simetria se impõe, e o pensamento e a consciência desaparecem; por outro lado, no seu todo, estas características são uma conjugação das cinco propostas por Freud.

As treze características — propostas por Freud e Matte Blanco, respetivamente — têm em comum uma característica fundamental: a unificação de coisas que são para o pensamento comum distintas e separadas. Enquanto o pensamento habitualmente trabalha no sentido de distinguir as coisas, o inconsciente tende a unificar e a justificar tudo.

Os processos de pensar têm uma determinada estrutura — são conjuntos que se formam através das inter-relações das suas componentes. As estruturas bilógicas estão presentes em todas as formas de conceber e viver diferentes aspetos da vida humana: na religião, na arte, na política, e até na ciência; assim como nos diferentes enfoques psicanalíticos. Às vezes, podemos viver o mundo como uma unidade indivisível, na qual a pessoa e as coisas são tomadas como iguais; outras vezes — mais frequentemente —, pensamos em termos de bilógica; e algumas vezes ainda, pensamos em termos de lógica clássica.

Assim, podemos distinguir três tipos diferentes de estruturas bilógicas: Alassi — alternância entre pensamento assimétrico e simétrico; Simassi — simultaneamente pensamento assimétrico e simétrico; Tridim — estrutura bilógica tridimensionalizada. As estruturas bilógicas estratificadas correspondem a diferentes níveis de assimetria. Os tipos de estruturas bilógicas são definidos em função das modalidades de interação entre a lógica simétrica (com vários níveis de simetria) e a lógica clássica.

As novas ideias, pensamentos e sentimentos acerca das pessoas e das coisas, assim como as suas relações, significam diferentes coisas para nós, em conformidade com os estratos da nossa mente, diretamente relacionados com o grau de simetria que utilizamos. Matte Blanco considera que podem ser feitas relações nos cinco estratos, no desenvolvimento normal, mas que se mantém um nível razoavelmente distinto.

As propriedades que presidem a essas relações entre os estratos são: cada estrato é distinto dos anteriores e dos seguintes; o que ocorre num estrato não ocorre no que está acima ou no que está abaixo; cada estrato está presente de uma forma misteriosa em cada um dos estratos que estão próximos da superfície, contudo, estes estão presentes de uma forma invisível, não interferindo nas características do estrato que está a ser manifestado.

Assim, podemos dizer que embora aparentemente contraditórias, estas propriedades não o são na realidade, pois «o indivisível está misteriosamente presente nas profundidades de cada um, embora coberto por uma aparente superfície de assimetria» (Matte Blanco, 1988, p. 55).

As estruturas bilógicas estratificadas podem apresentar vários estratos articulados em níveis. O primeiro nível é o da percepção e do pensamento bem delimitado e perfeitamente assimétrico. Neste nível, existe a conceção de uma coisa concreta e bem delimitada — pessoa, objeto material — ou de um conceito abstrato, tal como o conceito de liberdade do desejo. O segundo nível é um nível também consciente, mas em que o sujeito pode explorar as relações entre o objeto concreto e outros, encontrando as suas semelhanças e as suas diferenças; isto é, pode situar o objeto na classe de equivalência a que pertence e saber às que não pertence. Assim, o objeto é situado em função da sua posição relativa a inúmeros outros objetos.

O primeiro estrato diz respeito à lógica do pensamento científico, isto é, a lógica aristotélica. O segundo estrato corresponde a emoções mais ou menos conscientes. As emoções manifestam-se de forma visível pela primeira vez, e apesar de as emoções serem estruturas bilógicas e assim aparecer a possibilidade de simetria, esta está delimitada no nível consciente — uma pessoa pode

dizer que A é como um lobo, mas a pessoa normal sabe que A não é um lobo, é uma pessoa. O terceiro estrato — estrato profundo — corresponde à simetria da classe. É o estrato em que o princípio da simetria aparece com grande frequência, imperando os aspetos que conduzem à simetria descrita acima. Adquiridas estas características, cada indivíduo é tomado como a classe, podendo adquirir as suas potencialidades e características.

Esta estrutura estratificada é diferente das estruturas anteriores, porque permite compreender a totalidade da vida psíquica humana: parte da pura lógica clássica até ao limite, em que é uma e indivisível. Nesta, encontramos todas as estruturas anteriores, em menor ou maior grau. É constitutiva dos seres humanos, porque é um aspeto inevitável e essencial da vida psíquica humana; pode ter o valor zero, pois o ser humano não conhece a simetria e/ou a assimetria total.

Podemos dizer então que os estratos podem ser lidos em função do seu maior ou menor grau de simetria/assimetria. Por vezes, é possível fazermos a distinção, e outras vezes recorrer à indiferenciação entre os objetos, sendo, no entanto, acessível o reconhecimento da lógica simétrica através de métodos adequados.

Matte Blanco vai definir ainda, como vimos, os conceitos de *pensativo*, *matriz básica* e *estruturas vitais e estruturas não vitais*. *Pensativo* é pensar o modo indivisível de ser — embora saibamos, por outro lado, que este é suposto não poder ser pensado. Contudo, como a ausência de contradição está presente na bilógica e no inconsciente, é o acesso à multidimensionalidade que permite *pensativo*. A emoção é o inconsciente, uma vez que para muitos a emoção é isomórfica do inconsciente, tendo propriedades iguais, embora sendo diferente. *Pensativo* é da mesma categoria isomórfica, mas nada que não esteja presente no sonho, tendo em maior ou menor grau processos alheios ao pensamento. O sonho sonhado jamais pode ser o sonho narrado.

A matriz básica é o lugar em que a simetria exerce a maior influência, e é a região do inconsciente profundo. Assim, projeção e projeção deixam de ter qualquer diferença, devido às características do inconsciente. Apenas se vai distinguindo quando vão sendo introduzidos diversos graus de assimetria. Para Matte Blanco, no início da vida, nos níveis mais profundos, é a paz que reina.

As *estruturas não vitais* são aquelas que põem obstáculos enormes à vida, mas que se pretendem transformar, pela análise, em estruturas vitais que são isomórficas. Uma está ao serviço da não vida, a outra está ao serviço da vida. No entanto, o modo indivisível de ser parece ser a base de tudo, a melodia indivisível que está nas pautas da emoção. Assim, o infinito é a manifestação do esforço

desesperado que o modo heterogêneo do ser usa para tentar compreender o indivisível.

### IMPLICAÇÕES DA BILÓGICA: UMA ILUSTRAÇÃO CLÍNICA

Susana (34 anos) é professora universitária doutorada. Numa sessão, relatou-me um sonho:

«Estou numa casa com um cão que se chama *Cão Life* [tinha mencionado antes na sessão que a mãe dela arranhou um cão há poucos dias, e ela, Susana, só tinha tido um cão quando era adolescente]. A certa altura, aparece um outro cão, também meu, e começam a aparecer cães de várias outras pessoas. O meu *Cão Life* ficava muito agitado com os cães das outras pessoas... Eu pedia para os levarem dali, mas parecia que ninguém me ouvia, e aparecia sempre outro cão. Quando saio de casa, o A. estava num descapotável — com um *design* que parecia saído de um filme. Veio buscar-me... mas estavam no carro várias raparigas, alunas, mas eu fui à frente ao lado dele. Continuo, de carro, mas há qualquer coisa que me preocupa, faltava-me alguma coisa.

«Depois, entrei com uma amiga numa sala de aula de antigos alunos de japonês, e não sabia o que estava ali a fazer. Quero sair dali, mas aparece um hipopótamo e um crocodilo, e a minha amiga diz-me assim: “não podes passar”. Penso que vou chegar atrasada à análise pois faltam apenas cinco minutos para a sessão começar.»

Faz uma pausa e depois diz: «acordo preocupada com a hora da sessão, mas afinal não estava atrasada, pois a sessão era às 10h00 e não à hora que aparecia no sonho». E então, analisa com convicção: «Eu estou é atrasada para ter filhos, pois já tenho esta idade e não tenho um namorado com quem tenha uma relação afetiva para poder ter filhos. Já sabe que eu só quero ter filhos se tiver um homem com quem tenha uma relação amorosa.»

Eu digo-lhe: «Parece que no sonho tem muitos filhos cães, nem todos desejados.» Susana permanece agitada e fala-me da possibilidade de ter namorados e pretendentes que não quer; e os que não tem porque não lhe revelo o segredo de os ter. Como se quisesse que fosse eu a expulsar os outros indesejados na sua vida, para dar lugar à entrada daqueles que deseja ter. Parece julgar que eu tenho uma linguagem que não lhe revelo, um conhecimento que não partilho consigo — como um segredo acerca de como ter um namorado com o qual ter filhos —, e responsabiliza-me por isso.

A Susana diz-me que a sala de japonês é o que ela às vezes ainda não compreende na análise. Diz-me também que marcou encontro para essa semana com um professor universitário, e para a semana seguinte, com um engenheiro — os dois um pouco mais velhos do que ela. Eu digo-lhe: «Parece que afinal os monstros interiores que não a deixam viver a vida — o hipopótamo e o

crocodilo — se transformam em dois homens, com quem vai sair, e não estão todos cheios de filhos de namoradas.» A Susana diz-me: «Será que finalmente posso estabelecer uma relação afetiva? Espero não chegar atrasada para ter filhos.»

Tal como refere Salgueiro (1991): «Esta estrutura Tridim, observada frequentemente nos sonhos, procura dar uma forma tridimensional a acontecimentos psíquicos possuidores de um número maior de dimensões que só podem ser representados por uma multiplicação dos elementos constitutivos, que surgem sob várias formas» (p. 10). O sonho narrado jamais será o sonho sonhado.

O sonho sonhado no reino da multidimensionalidade fica com a palavra atraçoada. Para pensar o sonho, seria necessário podermos «pensar o modo indivisível» de Ser, mas este é alheio ao nosso pensamento. É precisamente o que Matte Blanco designa de *pensativar*: «O sonho revela em maior ou menor grau de pureza um modo que é estranho ao pensamento, mas também implica o pensamento. Por outras palavras, o sonho é de natureza bilógica» (Matte Blanco, 1988, p. 261).

O nosso primeiro olhar para o sonho não tem significado ao seu dispor para representar estas relações lógicas entre sonhos e pensamentos. Contudo, a ausência de relações não se encontra sempre presente no sonho, ou seja, umas vezes as cadeias associativas são simétricas e outras vezes são assimétricas.

Eu, psicanalista, sou sensível às minhas próprias intuições inconscientes, espontâneas; compreendo-as a partir desse lugar, com lógicas conhecidas, mas ainda do lugar do desconhecido, pondo-as ao serviço da comunicação com o paciente, na hora e no lugar certo. Sei que devo abdicar, no trabalho analítico do paciente, de tudo aquilo que ele sente que lhe é útil para que a interpretação seja o resultado de um processo de pensamento que passa da «simetria à assimetria através da simetria». Por outras palavras, que parte do lugar onde tudo é idêntico introduzindo a diferenciação através das similitudes do inconsciente do analista e do analisando.

O analista só interpreta efetivamente se o analisando passar a poder usar a sua capacidade de colocar o psicanalista fora da área dos fenómenos da subjetividade humana. Só o paciente tem as respostas, conhecendo os limites da compreensão do analista. Dessa forma, o paciente adquire a capacidade de se reconhecer e se construir a si próprio criativamente.

Portanto, a contradição entre o analista que é suposto interpretar e o analista que abdica da sua necessidade de interpretar é aparente: à luz da bilógica entrelaçada entre a lógica aristotélica e não aristotélica, a contradição não existe.

Eu coloco-me como analista, sabendo que ser Psicanalista, tal como Ser Humano, já não é apenas

o domínio da palavra. É antes a possibilidade de irmos cada vez mais longe, aos lugares profundos do nosso ser: lugares que não se comunicam por palavras, mas que são também o lugar fundamental de onde o psicanalista comunica com o analisando sem o fanatismo interpretativo. A comunicação através da sua multidimensionalidade é ainda, e muitas vezes, de inconsciente a inconsciente.

O analista só pode constituir-se como analista no lugar de construção de identidade, em contacto com a homogeneidade original, tendo assim a esperança de ter acesso aos seus próprios colapsos, geridos pelas angústias primitivas, e tendo a possibilidade de saber que não sabe. Apenas a verdade de uma experiência emocional entre analista e analisando, a nível inconsciente, pode permitir as transformações psíquicas para a construção do sujeito. 🐾

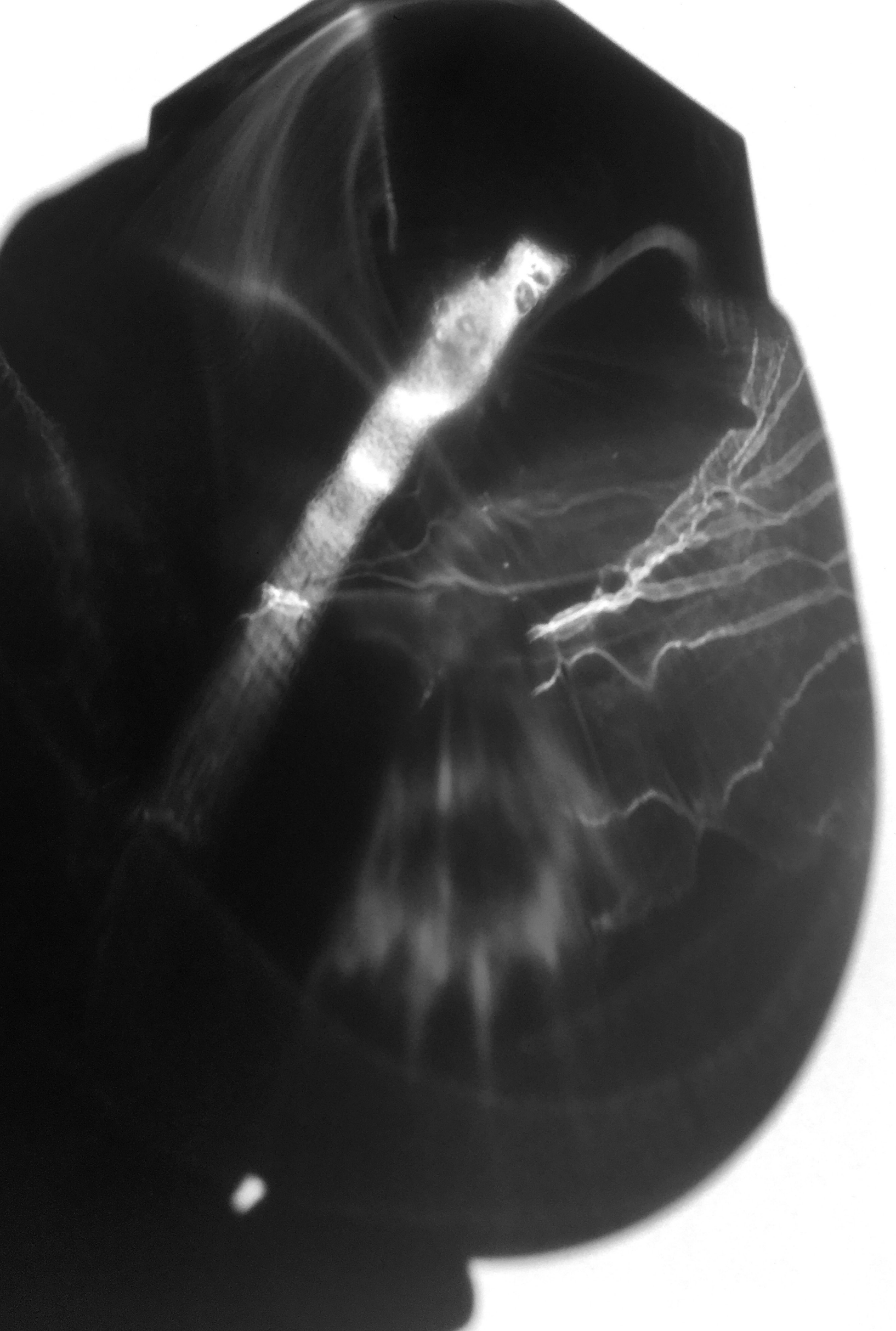
#### ABSTRACT

Psychoanalytic thought, affiliated with Freud, Melanie Klein and Bion, develops by integrating the concepts of bi-logic into the structure of the psychoanalytic edifice. The conception of the unconscious, the discovery of the characteristics of the unconscious system, is the most creative and fundamental discovery of Freudian thought, with profound implications for psychoanalysis and other fields of knowledge. From the “Realm of the Illogical”, mathematical laws and principles allow the construction of a model for reading the unconscious — the bi-logic. The laws of unconscious processes, attributing logic to it, allow us to place it in the realm of the multidimensional, providing a better reading, a more precise dialogue, and a clearer practice of psychoanalysis. Language is not the only element of interpretation. We communicate, at deeper levels, closer to the essence of Being. The article, in the aforementioned context, will provide a summary of the fundamental ideas of bi-logic; its influence on contemporary psychoanalytic thought and its clinical implications.

**KEYWORDS:** bi-logic, strata, unconscious, symmetry.

#### REFERÊNCIAS

- Bion, W. R. (1990). *A Memoir of the Future* — (I) *The Dream*. Karnac Books.
- Borges, J. L. (1988). *Aleph*. Estampa.
- Freud, S. (1959) The Interpretation of Dreams. Em *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. iv, pp. 626–686). Hogarth Press. (Original publicado em 1900.)
- Freud, S. (1959) The Unconscious. Em *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. xiv, pp. 159–190). Hogarth Press. (Original publicado em 1915.)
- Freud, S. (1959). Some Elementary Lessons in Psycho-Analysis. Em *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud* (vol. xxiii, pp. 279–286). Hogarth Press. (Original publicado em 1938.)
- Grotstein, J. S. (1994). Projective Identification and Countertransference: A Brief Commentary on their Relationship. *Contemporary Psychoanalysis*, 30, 578–592.
- Hélder, H. (1981). *Poesia Toda*. Assírio e Alvim.
- Matte Blanco, I. (1981). *Reflexionando con Bion*. *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 3, 8–41.
- Matte Blanco, I. (1988). *Thinking, Feeling and Being: Clinical Reflections on the Fundamental Antinomy of Human Beings and World*. Routledge.
- Mondrzak, V. S. (2004). Psychoanalytic process and thought: Convergence of Bion and Matte-Blanco. *The International Journal of Psychoanalysis*, 85, 597–614.
- Salgueiro, E. G. (1991). Espaço psíquico y function analizante: la estructura del inconsciente y los encasamientos de la Virgem del paraíso. *Anuário Ibérico de Psicoanálisis*, II, 157–172.
- Sanchez Cardenas, M. (2011). *Matte Blanco's thought and Epistemological Pluralism in Psychoanalysis*. *The International Journal of Psychoanalysis*, 92, 811–831.



## CLÍNICAS

# Do amor (e do ódio) na contratransferência às violações dos limites sexuais na relação analítica<sup>1</sup>

Orlando Von Doellinger<sup>2</sup>

1

Artigo elaborado a partir de uma comunicação apresentada na sessão Científica da SPP «Uma questão de ética» (1 de julho de 2021, via Zoom) e de uma outra apresentada nas XI Jornadas Internas do Instituto de Psicanálise (Lisboa, 19 de novembro de 2022).

1

Psicanalista, Médico Psiquiatra, Doutoramento em Psicologia Clínica. Membro com funções didáticas da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP). *E-mail:* ovondoellinger@gmail.com

## RESUMO

O amor (como o ódio) contratransferencial é omnipresente na relação analítica, ainda que sob diferentes formas, e não apenas transmite informações cruciais sobre o paciente e sobre o próprio analista como é mesmo imprescindível para a criatividade do processo analítico. Mas seja qual for a forma de amor em causa, ela deve ser distinguida, sempre, da violação dos limites da relação analítica que constituirá qualquer contacto sexual entre analista e analisando, transgressões que estão presentes na prática psicanalítica desde os seus primórdios.

Importa, por isso, esclarecer o que entendemos por amor contratransferencial e identificar as suas funções no processo psicanalítico, atentando não só ao seu papel terapêutico, mas também ao seu papel destrutivo.

Assim, a partir de uma revisão bibliográfica sobre o tema e da inclusão de duas breves vinhetas clínicas, propomos uma reflexão em torno do amor contratransferencial e, posteriormente, de algumas das especificidades da teoria e da prática psicanalíticas – bem como do funcionamento institucional – que podem, de algum modo, contribuir para a manutenção das transgressões sexuais dos limites da relação terapêutica, finalizando com algumas propostas de debate sobre estratégias que visem a prevenção da ocorrência desse tipo de violações.

## PALAVRAS-CHAVE

**Psicanálise**  
**Relação analítica**  
**Ética**  
**Violação dos limites sexuais**

## INTRODUÇÃO

Eros, na Grécia antiga, era simultaneamente o nome para o deus do amor e a palavra utilizada para «amor». Na teoria pulsional freudiana, Eros alude à pulsão de vida, à pulsão libidinal que liga, que preserva (em oposição a Tãatos, que alude à pulsão de morte, agressiva ou destrutiva). Daí que, mais do que a proposta «dicotomia» ódio/erotismo, pareça fazer mais sentido uma outra (que é seguramente a mesma, mas numa linguagem mais clara): a de ódio/amor. Até porque, no caso dos fenómenos transfero-contratransferenciais, o uso da expressão «erotismo» (ou mesmo «libidinal»),

pela sua característica mais técnica, pode conduzir a um distanciamento da experiência pessoal de sentimentos amorosos, sendo muito provavelmente uma defesa perante o desconforto e a ansiedade vivenciada pelos analistas quando abordam estas temáticas (Rabin, 2003).

E, no entanto, a proximidade da psicanálise com a relação amorosa foi notoriamente central nas contribuições freudianas (Levin, 2021). Freud (1915/1966), no seu texto «Observações sobre o amor transferencial», chamou a atenção para o facto de este — o amor transferencial — ser simultaneamente o motor do tratamento e uma

resistência, que, como tal, deveria ser interpretada. A procura do amor, por parte do paciente, na relação analítica, como forma de cura, é muitas vezes uma forma de evitar o contacto com a dor, com a experiência de perda, com sentimentos de desilusão e de vulnerabilidade, com conflitos e lutos, ou, então, para sabotar ou mesmo destruir a situação analítica (Levine, 2010), uma vez que o amor — como sabemos — está, sempre, associado ao ódio.

### DE QUE FALAMOS QUANDO FALAMOS DE AMOR (NA CONTRATRANSFERÊNCIA)

É (quase) consensual que uma forma de amor (no seu sentido mais lato) por parte do analista tem lugar na ação terapêutica (Gabbard, 2017). A questão que se coloca é que tipo de amor estaremos a falar. Podemos questionar, recorrendo a Ferenczi (1933/1980), se estamos a falar de um amor ideal (ou de um ideal de amor), de um amor terno, de um amor passional ou de um amor opressivo.

Desde logo, no nosso parecer, seja qual for a forma de amor em causa, ela deve ser distinguida, sempre, do contacto sexual entre analista e analisando (tema que aprofundaremos mais adiante).

O verdadeiro trabalho analítico implica a existência de um investimento libidinal, por parte do analista, uma vez que é essa a pulsão que possibilita a relação terapêutica, que promove o movimento criativo do processo terapêutico. Existirá, por isso, e independentemente do género do analista e do analisando, um investimento amoroso (erótico), concomitante com o indissociável investimento agressivo.

Não negando a existência da libido e das pulsões libidinais investidas em todos os tipos de amor, a maioria dos autores concorda que, no caso da relação analítica, saudavelmente, quando falamos de amor, estaremos a falar de um sentimento que visa a promoção da individuação do paciente. Dimen (2011) coloca a digna expressão do amor do analista pelo paciente na sua capacidade de conter, tolerar e manter a transferência, e, corroborando a opinião de outros autores (Levin, 2021), situa a questão do amor do paciente como uma luta pelo reconhecimento e pela individuação, que não pode, de forma alguma, ser cooptada ou explorada pelo analista. Em qualquer dos casos — transferência ou contratransferência amorosas —, e porque, como já afirmámos, o amor está sempre ligado ao ódio, o amor no *setting* analítico pode, em muitos casos, não ser outra coisa que não uma defesa perante sentimentos agressivos (Gabbard, 2017).

De acordo com Sherby (2009), o amor contratransferencial pode assumir diferentes formas de apresentação, sendo que essas mesmas formas não são estanques, podendo manifestar-se simultaneamente e até sobrepor-se as suas características.

Uma primeira forma de amor contratransferencial poderá ser a *atitude analítica implícita*, presente em todos os momentos de uma psicanálise e designada de diversos modos por diferentes autores. A «compreensão simpática», como proposto por Freud; a «preocupação» a que alude Otto Kernberg; a «atitude aberta e atenta» e a «aceitação genuinamente compassiva» acompanhada de uma «bondade incondicional», de que nos falou Sacha Nacht; a «empatia» como definida por Kohut; o «interesse e afeto» descritos por Racker; ou o «amor e respeito pelo indivíduo e pelo desenvolvimento individual», como nos transmitiu Loewald, são diferentes conceitos que remetem para este tipo de amor (Sherby, 2009). Esta é uma forma benigna de amor contratransferencial, sempre presente numa análise e geralmente inexplorada, exigindo «apenas» um analista «suficientemente bom» que conserve o paciente como foco de sua preocupação e atenção, e que seja capaz de voltar ao seu lugar de «aceitação compassiva» (Nacht, 1962), apesar dos eventuais momentos de tédio, de distração, de zanga, ou de qualquer outra de uma miríade de situações possíveis.

Uma segunda forma de amor contratransferencial pode ocorrer em *momentos de intensa conexão emocional*, nomeadamente quando, na contratransferência, o analista se identifica com determinadas características do paciente ou da sua história. Ou seja, quando a sintonização acima descrita se relaciona, remete ou reverbera poderosos sentimentos de relações e eventos passados da história pessoal do analista.

Uma terceira forma de amor contratransferencial pode surgir como uma *valorização do trabalho e do crescimento do paciente*. Estes sentimentos surgem frequentemente em momentos de constatação de significativas mudanças, e, mais ainda, no final de um tratamento, quando paciente e analista antecipam a separação e reconhecem o trabalho realizado por ambos, «celebrando o crescimento» do paciente (e do próprio analista).

Uma quarta forma de amor contratransferencial poderá ser identificada como o *amor contratransferencial maternal*. Pensemos, desde logo, na relação mãe/bebé e no amor instalado na díade. É o investimento libidinal por parte da mãe (ou cuidador principal) que vai possibilitar o desenvolvimento do bebé, que vai promover a aquisição dos limites entre o Eu e o não-Eu, num emparelhamento dinâmico (Elise, 2019). A mãe (ou cuidador principal) que segura e apoia é simultaneamente a pessoa que facilita o desenvolvimento de uma identidade verdadeira, que possibilita a vivência da liberdade. Esta será, portanto, uma experiência amorosa (libidinal, erótica) vivida na experiência corporal precoce entre mãe e bebé. Sabemos, contudo, que a transferência erótica materna é uma parte



necessária, embora muitas vezes negligenciada, do tratamento psicanalítico. De acordo com Wrye e Welles (1994), o uso da identificação projetiva por um paciente pode promover poderosas respostas amorosas de contratransferência por parte do analista, ou, opostamente, desencadear um retraimento defensivo. Quanto mais as questões pré-ediípias (pré-genitais, portanto) do paciente dominarem o tratamento, mais intenso será o paradigma dos fenômenos transfero-contratransferenciais maternos.

A quinta forma de amor contratransferencial, proposta por Sherby (2009), é a *contratransferência erótica* (com a sua componente agressiva). Eu prefiro chamar-lhe, mais claramente, de contratransferência sexual, pois ainda que possamos afirmar que todo o amor é sexual, neste caso a autora refere-se a sentimentos e fantasias explicitamente sexuais que um analista pode ter em relação a um paciente. Sendo que tais fantasias e sentimentos são frequentemente acompanhados por um medo quase fóbico, apesar da consciência de que não existe um analista perfeito e completamente analisado e de que todos os analistas estão sujeitos aos mesmos instintos e pulsões inconscientes e infantis que os nossos pacientes.

Dois sucintas vinhetas clínicas de casos (compósitos) de psicanálise da minha experiência clínica como psicanalista e/ou como supervisor poderão ajudar a exemplificar algumas das situações atrás descritas:

1. J. começou um processo analítico pelos 26 anos, após uma rutura amorosa que reabriu feridas narcísicas e o fez reviver intensas angústias de abandono. De aspeto frágil e delicado, era um profissional extremamente competente e valorizado (ainda que tal não invalidasse as suas significativas inseguranças). Em dois intensos e dolorosos anos de análise, confrontou-se com a ausência de investimento afetivo por parte das figuras parentais, vivenciadas como distantes, frias e exigentes («permanentemente insatisfeitas»). Nesse período, os fenômenos transferenciais foram predominantemente e estereotipadamente maternos (de cuidado, de atenção e de contenção; de *holding*, portanto), não excluindo, por isso mesmo, a componente homoerótica (como na relação mãe/bebé), onde o sentimento de necessidade de colo (literal) do analista foi por J. inúmeras vezes verbalizado.

Contratransferencialmente, foi difícil ao analista ir mantendo o setting, perante a avidez do paciente nesses primeiros tempos da análise. Se, por um lado, o analista compreendia e sentia o sofrimento de J. (e ansiava pelo seu alívio) e reconhecia um sentimento amoroso pelo paciente, de um amor que identificava como paterno-filial, por outro lado, a exigência desta análise fazia com que vivenciasse a proximidade

de algumas sessões como momentos desprazerosos que gostaria de evitar.

No terceiro ano de análise, J. mostrava-se já mais capaz de lidar com as perdas e as separações, e, sobretudo, como dizia, já conseguia que «as coisas boas não fossem engolidas pelo imenso buraco negro» com que se caracterizava. Nessa altura, iniciou novo relacionamento amoroso, que o deixava feliz e que foi sentido pelo analista de forma ambivalente — por um lado, receava que essa relação fosse um agir da transferência amorosa, por outro lado, um sentimento de alegria (e de alívio?) pela capacidade realçada do paciente de se relacionar amorosamente com alguém real.

Após quase um ano de namoro, e próximo do período das férias de verão, J. chegou a uma sessão com uma atitude corporal que remetia para as sessões iniciais: passo lento, ombros caídos, fâcias tenso e quase choroso, como se o seu mundo tivesse desabado. Na noite anterior, a sua namorada tinha terminado a relação abruptamente. As poucas sessões antes de férias foram ocupadas com tentativas de revisão de comportamentos e acontecimentos que pudessem ter renunciado ou evitado esta situação, acabando, invariavelmente, numa sucessão de autorrecriminações.

No final da última sessão antes de férias, passada entre prolongados silêncios e verbalizações de sentimentos de dolorosa solidão que a interrupção iria agravar, o paciente, já perto da porta, antes de se despedir, perguntou ao analista se este não lhe podia dar o abraço de que tanto precisava. Apesar de identificar a quebra do *setting* analítico, e de temer as consequências que daí poderiam advir, o analista, por frações de segundos, acedeu ao pedido do paciente.

Como entender o sucedido? Uma possibilidade é que, frente ao afundamento do paciente, subsequente à nova rutura amorosa, o analista começou a temer as férias, sentindo que estas poderiam ser sentidas pelo paciente como mais um abandono, num momento de maior fragilidade. Se as questões relativas aos sentimentos de abandono e à separação poderiam facilmente relacionar-se com as projeções do paciente, outros sentimentos eram, claramente, do analista: o sentimento de, também ele, ter sido surpreendido com o término da relação, ao qual se associaram sentimentos de incompetência e impotência, de ter sido enganado e traído. E tais sentimentos, identificámos posteriormente, estavam sobretudo relacionados com questões da sua vida pessoal (não muito remota) em que foi, também ele, traído numa relação amorosa em que muito investiu.

Ao pedir o abraço, mais do que transmitir que quer ser abraçado pelo analista, o analisando estaria a querer deixar claro o sentimento de solidão e, eventualmente, de desamparo em que se encontrava, pedindo ao analista que empatizasse com ele e o compreendesse.

Ao agir o abraço, o analista, mais do que atentar às necessidades do paciente, tentou apaziguar as suas próprias angústias e as suas dores, resultado da conexão emocional, neste caso por identificação, com o paciente.

2. M. é uma mulher com pouco mais de 40 anos. Iniciou a sua análise há cerca de três anos, apresentando como motivo do seu pedido de ajuda a insatisfatória relação conjugal e a sua dificuldade em se separar do marido.

Com uma história de vida marcada por um abuso sexual na infância, foi alguém que, desde muito cedo na análise, desenvolveu uma transferência massivamente sexualizada, com descrições minuciosas de fantasias com o analista, que foram sendo interpretadas, nessa fase inicial, como reveladoras da sua dificuldade em distinguir o cuidado amoroso (materno/paterno) do contacto sexual (do abuso); como se temesse que se não excitasse o analista este não iria estar ali para ela (e só para ela), e muito menos iria gostar dela.

A atitude atenta e a capacidade de tolerar e interpretar esses massivos fenómenos transferenciais permitiram que a paciente fosse progressivamente adquirindo a capacidade de se sentir compreendida, acolhida e amada, num ambiente seguro e contentor, perdendo os fenómenos transferenciais as características marcadamente sexuais que tinham até então.

Num período mais recente, em que, perante significativas e impactantes transformações no ambiente sociofamiliar da paciente, as sessões foram marcadamente invadidas pela realidade externa e pelo concreto, o analista começou a sentir momentos de tédio e de extrema sonolência. E num desses momentos de tédio em que quase adormecia, deu consigo num breve (e culpabilizante) devaneio sexual que espelhava aqueles que a paciente trazia no início do processo.

Se num primeira tentativa de compreensão desse devaneio o analista se focou na possibilidade de tais sentimentos e sensações serem resultado de maciças projeções da paciente (verdadeiros ataques ao pensamento do analista), que teriam como objetivo impedir de retomar uma atitude mais analítica, uma abordagem mais atenta (e aprofundada) mostrou uma outra perspectiva (que não anula a primeira): que o devaneio poderá ter sido uma resposta do analista à sua própria dificuldade em lidar com o processo de separação/individuação

da analisanda através de sentimentos de tédio e de impasse — que o colocavam em causa como analista —, apontando para questões pessoais não totalmente analisadas e que aconselhavam o retomar de um processo analítico pessoal.

## AS VIOLAÇÕES DOS LIMITES SEXUAIS DA RELAÇÃO ANALÍTICA

Sentimentos eróticos e sexuais são sempre uma possibilidade quando duas pessoas passam muito tempo juntas. E essa possibilidade torna-se numa probabilidade quando tal proximidade ocorre em condições propositadamente arquitetadas para promover a confiança, a intimidade e a dependência, como é o caso do processo psicanalítico (Saketopoulou, 2020).

Todavia, há uma considerável diferença entre sentir amor por uma pessoa com quem contactamos algumas horas por semana, num *setting* previamente estabelecido, e por alguém que conhecemos por muitas horas na vida quotidiana nos mais diferentes ambientes relacionais. A estreita definição dos papéis de paciente e de analista está marcadamente em desacordo com o papel vagamente definido de dois pares que se podem tornar amantes (Rabin, 2003).

A relação analítica é caracterizada, por definição, e de acordo com as palavras de Gabbard (1994), por fenómenos transfero-contratransferenciais que a colocam num plano de «como se». Da mesma forma que os sentimentos do analisando não são apenas novos ou apenas reais, pois estão ligados a um passado significativo, o mesmo é aplicável aos sentimentos do analista. Sentimentos sexuais e amorosos, em particular, são poderosos, imediatos e convincentes na sua tendência para poder atacar e bloquear o pensamento do analista e, assim, facilitar um eventual agir contratransferencial.

Atente-se, neste ponto, que quando falamos de fenómenos transfero-contratransferenciais, falamos, sempre, da interação entre o paciente e o analista, ainda que habitualmente o foco seja colocado no paciente como aquele que projeta, sendo o analista visto como um mero recetor dessas projeções. Assim, é relativamente frequente a tendência para «culpar» o paciente por sentimentos que são, muitas vezes, do próprio analista. A tendência para culpar pode tornar-se numa dificuldade particular na área do amor contratransferencial, quando o desconforto do analista com os seus próprios sentimentos amorosos ou sexuais torna mais provável que ele compreenda esses sentimentos apenas como resposta ao que é projetado pelo paciente (Sherby, 2009).

A história da psicanálise está, desde as suas origens, indelevelmente marcada por transgressões dos limites sexuais da relação analítica, como comprovam os casos, pretensamente amorosos, de Jung e Sabina Spielrein, de Ferenczi e Elma

e Giselle Palos, de Ernest Jones e Loë Kann ou de August Aichhorn e Margaret Mahler (Levine, 2010). E a estes podemos ainda acrescentar, de entre muitos outros, nomes como os de Erich Fromm, Frieda Fromm-Reichmann, Wilhelm Reich, Victor Tausk, Otto Fenichel, Harry Stack Sullivan e Karen Horney, como destacados elementos dos primórdios da comunidade psicanalítica que tiveram relações sexuais ou casaram com pacientes (Blechner, 2014).

Mas estas transgressões não foram apenas vicissitudes inerentes ao início da teoria e prática psicanalíticas, quando as análises pessoais eram breves e os princípios éticos estavam, ainda, em formulação (Levine, 2010). Elas têm-se mantido presentes e constantes, num trabalho — o processo analítico — onde a imanência da sexualidade não pode senão colocar o psicanalista numa vulnerabilidade acrescida frente aos riscos de agir fenómenos transfero-contratransferenciais. É, por isso, importante pensar (ou repensar) nas transgressões dos limites sexuais da relação analítica, quer na perspectiva da díade analítica, quer a nível de eventuais características individuais do analista transgressor. E, talvez sobretudo, no âmbito grupal/institucional.

Sabemos agora, também, que, ao contrário do que Freud propôs, a transferência nunca está completamente resolvida, mantendo-se mesmo muito tempo após o final do tratamento, pelo que a não proibição de um relacionamento amoroso mesmo após o término da análise será, consequentemente, uma forma de, nomeadamente, evitar o contacto com a finitude e de lidar com as perdas e os finais (Gabbard, 2002). E mesmo constatando que alguns casamentos entre analistas e pacientes existiram e existem com aparente sucesso, a presença do amor é completamente irrelevante do ponto de vista ético, até pela complexidade que o conceito de amor tem na relação terapêutica.

Glenn O. Gabbard (1991, 1996, 1999, 2002, 2017), um dos psicanalistas que mais tem estudado a questão das transgressões dos limites sexuais nas relações analíticas, constata que apesar de todos os esforços para tornar públicas e debater as situações sucedidas e prevenir a ocorrência de novas (com a realização de seminários, de consultas regulares, de promoção da sensibilização institucional para o debate deste tipo de situações e para que estas sejam reportadas quando ocorrem), as violações do *setting* analítico, de teor sexual, continuam a sobrevir regular e frequentemente, com psicanalistas séniores, com formação de superior qualidade e bem conceituados na comunidade analítica.

Numa tentativa de categorizar os perpetradores deste tipo de transgressões, Gabbard e Lester (1995) identificaram quatro grandes grupos:

- Os analistas psicóticos (num número reduzido de casos);

- Os analistas predadores e psicopatas (com severas lacunas superegoicas);
- Os analistas apaixonados («doentes de amor»), pretensamente enamorados pelo paciente;
- Os analistas masoquistas, que se rendem às exigências do paciente (como no caso da presença de risco de suicídio).

Todos eles apresentam, contudo, características comuns, como graves perturbações no equilíbrio narcísico e a tendência para a ação e para não refletirem na experiência (Levine, 2010).

Mais recentemente, Gabbard (2017) chamou a atenção para o facto de este tipo de classificação tender, como outras, a ser moralista e a revelar uma possibilidade implícita de existirem boas e más transgressões dos limites sexuais da relação analítica.

Sabemos, há muito, que os casos mais conhecidos e com impacto significativo na opinião pública envolvem analistas ou psicoterapeutas com traços predatórios e/ou psicopáticos, que exploram múltiplos pacientes ao longo de vários anos. Mas estes são, indubitavelmente, os casos menos prevalentes (Celenza, 2021). Os casos mais frequentes são de analistas que estarão a meio da sua carreira profissional, isolados na prática clínica e a tratar pacientes difíceis, num momento particularmente penoso da sua vida pessoal. Estes casos envolvem, maioritariamente, um psicanalista homem, heterossexual, que se envolve sexualmente com uma das suas pacientes, geralmente mais nova. Quando o analista transgressor é uma mulher (número que tem vindo a crescer), o paciente é, habitualmente, também do sexo feminino, ainda que a analista não se identifique como homossexual (*ibidem*).

Quando atentamos ao momento da vida pessoal do analista, verificamos que as ocorrências de perdas recentes, de desgostos e de sentimentos de desesperança são fenómenos adicionais presentes nas transferências e contratransferências eróticas e erotizadas, bem como em muitos dos casos de violação dos limites sexuais da relação analítica (Gabbard, 1996). A sexualização da relação terapêutica pode servir para transformar sentimentos dolorosos de limitações, de perda e de desilusão em excitantes e prazerosos sentimentos de desejo. O receio do analista de deixar o paciente afundar-se num profundo pesar pode não passar do receio do próprio analista de lidar com o seu sentimento de desesperança no processo analítico (Gabbard, 2017). Assim, ademais da utilização do amor analítico como defesa perante a luxúria e o ódio, analistas e terapeutas podem recorrer a defesas maníacas (de grandiosidade, de desvalorização e de idealização) em resposta à desesperança no núcleo do paciente, bem como frente a perdas e mágoas na sua vida pessoal.

Por outras palavras (e numa outra perspectiva), Frosch (2021) chama a atenção para a

importância crítica, no espoletar de transgressões dos limites sexuais da relação analítica, da capacidade do analista de fazer lutos de objetos idealizados ou do ideal do *self*. Nesta perspetiva, as transgressões sexuais serão, então, o mais extremo exemplo do mau uso de pacientes pelos analistas com objetivos exclusivamente narcísicos, seja para restaurar a autoestima, seja para reencontrar uma juventude perdida.

A existência de feridas narcísicas nos analistas transgressores dos limites sexuais é também apontada por Gabbard (2017), que complementa dizendo que estes analistas estão muitas vezes desiludidos com a sua formação analítica, com a instituição analítica (com a sua Sociedade ou com a psicanálise em geral), sentindo que não foram tratados como mereciam pelos seus pares ou estando amargurados com a sua análise pessoal. Ou seja, num número significativo de casos, o analista está, de forma inconsciente, a exprimir algo em relação ao grupo do qual faz parte.

Por tudo isto, torna-se impossível predizer quais os psicanalistas que vão cometer violações dos limites sexuais da relação analítica. No fundo, todos somos potenciais transgressores.

#### DO INDIVÍDUO À INSTITUIÇÃO PSICANALÍTICA

No coletivo psicanalítico, o problema das infrações sexuais é endémico (Dimen, 2011), não havendo perspetivas de poder ser erradicado.

O analista infrator recorre sistematicamente à racionalização, na tentativa de justificar a infração e de, assim, evitar confrontar-se com a má conduta. À racionalização, associam-se, contudo, outros fatores, nomeadamente a falha em identificar a necessidade de recorrer a ajuda psicoterapêutica/psicanalítica e a inabilidade das instituições psicanalíticas em lidar com factos que todos sabem, mas calam (Gabbard, 2017).

Mark Blechner (2014) documenta uma dissociação coletiva da instituição psicanalítica como norma perante transgressões de índole sexual, propondo, em relação a este tema, a possibilidade de nos colocarmos em uma de três posições:

- A posição absolutista, que propõe que em caso algum o analista se deve envolver sexualmente com o seu paciente (ou ex-paciente, acrescentaria eu);
- A aceitação das transgressões, quer pela relativização (por exemplo, aqueles que acham que se o analista casar com o paciente o ato sexual pode ser justificado eticamente), quer pela defesa da existência de pretensos efeitos terapêuticos no ato sexual;
- A posição empático-sentimental, na qual uma simpatia (não oficial) pela ideia romântica de «verdadeiro amor» é utilizada como uma racionalização difusa para «explicar» um histórico

de transgressões de várias figuras idealizadas na profissão e as respostas dissociadas da instituição local.

Ainda que se fale, informalmente, de violações dos limites (sexuais e outros) dentro ou fora da instituição analítica, apenas um número muito limitado de transgressões é tornado público. Mais ainda, só um número significativamente menor é discutido abertamente. O facto de as transgressões sexuais serem frequentemente cometidas por elementos séniores e com poder institucional aumenta o dilema dos pares. O transgressor pode ser ou ter sido alguém muito influente e idealizado, o que, por um lado, conduz ao choque e à desmoralização e, por outro lado, abala e destrói o ideal profissional; assim, a necessidade de preservar o estatuto do violador é também a necessidade de preservar o ideal profissional, não destruindo todos os analisandos, os supervisandos e os formandos que foram ajudados pelo analista transgressor (Slochower, 2017).

E além das questões internas da instituição analítica, está, obviamente, a relação desta com o público em geral, bem como a forma como a psicanálise é vista pelo meio onde nos inserimos e o impacto que este tipo de situações tem sobre a imagem da instituição analítica. Até porque, no caso da psicanálise, existe um contrato social que inclui uma rede de acordos parcialmente explícitos entre o analista, o paciente, o Instituto de formação e a Sociedade a que pertence, os códigos de conduta legais e éticos que definem a profissão psicanalítica e, consequentemente, por extensão, a relação fiduciária entre a profissão psicanalítica e o público em geral (Guralnik, 2022).

O problema — melhor, um dos problemas — é que o silêncio não protege a comunidade analítica. Na melhor das hipóteses, apenas serve para manter uma ilusão, ou mesmo um delírio, grupal que torna quase impossível que possamos (como indivíduos e como instituição) conter e metabolizar as transgressões sexuais, sem que tal prejudique gravemente a nossa autoimagem profissional, a nossa identidade de grupo e a nossa família (Slochower, 2017).

Mais ainda: a transmissão intergeracional de transgressões dos limites sexuais é bem conhecida e opera inconscientemente na geração que herda o legado. O que equivale a dizer que a idealização e a lealdade são fenómenos recorrentes no movimento grupal de conluio para dar «cobertura» quando um membro sénior do Instituto ou da Sociedade se relaciona amorosa ou sexualmente com um paciente (Gabbard, 1999), assim perpetuando este tipo de transgressões.

Muriel Dimen (2011), no seu trabalho onde fala da experiência pessoal de analisanda vítima de um analista transgressor, insistiu que os silêncios institucionais, perante transgressões

sexuais, ocorrem sob os auspícios da negação e da dissociação maciças, passando a entender essas mesmas transgressões como uma propriedade do grupo. Como tal, as transgressões sexuais não podem ser entendidas e abordadas atendendo exclusivamente a fatores intrapsíquicos ou diádicos, sendo também necessárias intervenções ao nível da psicanálise como área do conhecimento e como instituição. O problema não é apenas da vida consciente e inconsciente, mas também uma «questão social» (Saketopoulou, 2017).

### COMO (TENTAR) PREVENIR AS TRANSGRESSÕES?

Ainda que tal não seja suficiente para prevenir a ocorrência de transgressões dos limites sexuais na prática psicanalítica, devemos, desde logo, apostar numa adequada formação contínua e partilhada.

Deve começar-se pela importância da transmissão da compreensão do quadro terapêutico, que, além de criar um sentimento de segurança para a díade psicanalítica, providencia um contexto que suporta o equilíbrio entre a frustração e a gratificação. Concomitantemente, o analista (em formação e o já formado) deve ser ajudado a identificar e a lidar com a frustração e com a agressividade (as suas e as do paciente) inerentes ao trabalho terapêutico, não as escotomizando.

Adicionalmente, a formação analítica deve incluir no seu programa, e de forma aprofundada, as questões relacionadas com as transferências e as contratransferências amorosas, não se inibindo de abordar as problemáticas ligadas aos sentimentos sexuais dos analistas. Desta forma, poderá, no futuro profissional, colmatar-se a lacuna, identificada por Dimen (2011), de conversas honestas e francas sobre as sensações sexuais do analista vividas diretamente através do corpo, exigindo satisfação imediata, e que podem conduzir o analista a agi-las (Saketopoulou, 2017).

Um segundo problema tem que ver com o sigilo inerente ao nosso trabalho, bem como o isolamento em que muitos de nós trabalhamos. O sigilo (e, por inerência, também o isolamento) é segredo. Ou seja, ao mesmo tempo que é um pilar da prática analítica, o sigilo torna-se num significativo fator de risco para a ocorrência de violações dos limites sexuais da relação analítica, pois pode ser encobridor dessas mesmas transgressões (Gabbard, 1996). Devemos, por isso, promover a partilha e a discussão de casos clínicos, bem como a necessidade de identificar o momento em que necessitamos de, em qualquer etapa do nosso percurso profissional, procurar supervisão ou mesmo um espaço terapêutico onde possamos, regularmente, partilhar os sentimentos, as angústias e as dificuldades que alguns casos (ou a própria vida pessoal) nos colocam.

Como tal, a prevenção das violações dos limites sexuais depende largamente de uma decisão

individual de colocar as necessidades do analisando acima das do próprio analista (Gabbard, 2017).

### CONCLUSÃO

O amor contratransferencial existe sempre ao longo de um *continuum*, desde a atitude analítica implícita de respeito, a preocupação e a empatia, passando pelo amor nascido de uma intensa conexão e da gratificação do trabalho realizado, até fortes sentimentos de amor maternal e/ou sexual (Sherby, 2009).

Omnipresente no processo analítico, ainda que sob estas diferentes formas, o amor contratransferencial pode fornecer informações cruciais sobre o paciente e sobre o próprio analista.

Contudo, não nos podemos esquecer de atentar à identificação da origem desses sentimentos: se maioritária ou totalmente resultantes de projeções do paciente, se maioritária ou totalmente oriundos de questões do próprio analista (mas sempre no contexto relacional analítico).

O questionamento deverá ser, portanto, permanente, e a partilha de material clínico interpares ou o recurso à supervisão é essencial. Até porque os riscos de passagem ao ato e de ultrapassagem dos limites da relação analítica são substanciais, salientando-se neste ponto, uma vez mais, as reflexões clínicas de Ferenczi no seu seminal trabalho de 1933.

Quanto à questão central na abordagem das transgressões dos limites sexuais da relação analítica, ela não é, a meu ver, se deverão ou não existir regras dispostas num código de ética que definam padrões de conduta e sanções aquando da ocorrência de infrações. Perante a catástrofe psíquica que uma violação dos limites sexuais provoca no paciente (seja ele quem for), e seguindo a posição absolutista definida por Blechner (2014), com a qual estou inteiramente de acordo, isso é imprescindível, e não apenas porque uma profissão não pode funcionar senão de forma ética. A questão é, então, se a comunidade analítica deve continuar a funcionar internamente como se esses princípios e procedimentos fossem suficientes, do ponto de vista psicanalítico, para lidar com a situação (Levin, 2021).

Uma resposta de moral ultrajada, identificando patologias caracteriais (comportamentos psicopáticos, predatórios, perversos e narcísicos) e expulsando os infratores, não só não resolve a situação como desvaloriza o carácter mais global e mais próximo de todos nós deste tipo de situações (Levine, 2010). As «maças podres», como identificadas por Dimen (2016), devem, de facto, ser retiradas, mas não pensemos que desse modo conseguimos que as outras não sigam o mesmo caminho. Não há um «nós» (cumpridores) e um «eles» (incumpridores das normas da ética), nem é possível prevenir a ocorrência de transgressões dos limites sexuais através de uma mais rigorosa seleção

na admissão de candidatos (Gabbard, 1996). O trabalho deverá ser contínuo e este evento científico poderá, de alguma forma, contribuir para o debate formativo que preconizava atrás.

Finalmente, umas últimas palavras para a elevada incidência de outros tipos de abuso e exploração por parte dos analistas — abusos agressivos, económicos, políticos, académicos, narcísicos —, frequentemente mais subtis do que as transgressões dos limites sexuais, mas não menos nocivos (Tubert-Oklander, 2021); e recordar que qualquer violação dos limites é certamente um ataque ao analisando, que é a vítima, mas é também um ataque à comunidade que suportou e muitas vezes estimou profundamente a pessoa que cometeu a violação (Pinsky, 2011). 📄

## ABSTRACT

Countertransference love (much like hate) is ever-present in the analytic relationship, albeit in different forms, and not only conveys crucial information about the patient and the analyst themselves, but is even essential for the creativity of the analytic process. However, regardless of the form in question, this love should always be distinguished from the violation of the boundaries of the analytic relationship, which includes any sexual contact between analyst and analysand. These transgressions have been present in psychoanalytic practice throughout its history.

It is important therefore to clarify the concept of countertransference love and identify its functions in the psychoanalytic process, paying attention not only to its therapeutic but also to its destructive roles.

Thus, based on a bibliographical review of the topic and the inclusion of two brief clinical vignettes, this article proposes to reflect on countertransference love and, subsequently, on some of the specificities of psychoanalytic theory and practice — as well as of institutional functioning — that may, in some way, contribute to the persistence of sexual boundary violations in therapeutic relationships. The article concludes with proposals for debate on strategies to prevent such violations from occurring.

**KEYWORDS:** psychoanalysis, analytic relationship, ethics, sexual boundary violations.

## REFERÊNCIAS

- Blechner, M. J. (2014). Dissociation among Psychoanalysts about Sexual Boundary Violations. *Contemporary Psychoanalysis*, 5(1–2), 23–33. <https://doi.org/10.1080/00107530.2014.868299>
- Celenza, A. (2021). Shadows that corrupt: Present absences in the psychoanalytic process. Em C. Levin (Ed.), *Sexual boundary trouble in psychoanalysis – Clinical perspectives on Muriel Dimen’s concept of the “Primal Crime”* (pp. 77–93). Routledge.
- Dimen, M. (2011). Lapsus Linguae, or a Slip of the Tongue?: A Sexual Violation in an Analytic Treatment and its Personal and Theoretical Aftermath. *Contemporary Psychoanalysis*, 47(1), 35–79. <https://doi.org/10.1080/00107530.2011.10746441>
- Dimen, M. (2016). Rotten Apples and Ambivalence: Sexual Boundary Violations through a Psychocultural Lens. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 64(2), 361–373. <https://doi.org/10.1177/0003065116640816>

- Elise, D. (2019). *Creativity and the erotic dimensions of the analytic field*. Routledge.
- Ferenczi, S. (1980). *Final Contributions to the Problems and Methods of Psycho-Analysis*. Maresfield Reprints. (Original publicado em 1933.)
- Freud, S. (1966). Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica de psicanálise III). *Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud* (vol. XII, pp. 177–188). Imago. (Original publicado em 1915.)
- Frosch, J. P. (2021). The analyst's narcissism and the denial of limits. Em C. Levin (Ed.), *Sexual boundary trouble in psychoanalysis – Clinical perspectives on Muriel Dimen's concept of the "Primal Crime"* (pp. 105–116). Routledge.
- Gabbard, G. O. (1991). Psychodynamics of Asexual Boundary Violations. *Psychiatric Annals*, 21(11), 651–655. <https://doi.org/10.3928/0048-5713-19911101-06>
- Gabbard, G. O. (1994). Sexual Excitement and Countertransference Love in the Analyst. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 42(4), 1083–1106. <https://doi.org/10.1177/000306519404200408>
- Gabbard, G. O. (1996). Lessons to be Learned from the Study of Sexual Boundary Violations. *American Journal of Psychotherapy*, 50(3), 311–322. <https://doi.org/10.3109/00048679709073839>
- Gabbard, G. O. (1999). Boundary Violations and the Psychoanalytic Training System. *Journal of Applied Psychoanalytic Studies*, 1, 207–221. <https://doi.org/10.1023/A:1023200230822>
- Gabbard, G. O. (2002). Post-termination sexual boundary violations. *Psychiatric Clinics of North America*, 25, A593–A603. [http://dx.doi.org/10.1016/S0193-953X\(02\)00006-0](http://dx.doi.org/10.1016/S0193-953X(02)00006-0)
- Gabbard, G. O. (2017). Sexual boundary violations in psychoanalysis: A 30-year retrospective. *Psychoanalytic Psychology*, 34(2), 151–156. <http://dx.doi.org/10.1037/pap0000079>
- Gabbard, G. O., & Lester, E. P. (1995). *Boundaries and boundary violations in psychoanalysis*. Basic Books.
- Guralnik, O. (2021). Sex and ethics: protecting an enchanted space. Em C. Levin (Ed.), *Sexual boundary trouble in psychoanalysis – Clinical perspectives on Muriel Dimen's concept of the "Primal Crime"* (pp. 94–104). Routledge.
- Levin, C. (2021). Introduction – From “Eew” to we: an overview of Muriel Dimen's contribution to psychoanalytic ethics. Em C. Levin (Ed.), *Sexual boundary trouble in psychoanalysis – Clinical perspectives on Muriel Dimen's concept of the "Primal Crime"* (pp. 1–21). Routledge.
- Levine, H. B. (2010). Sexual boundary violations: A psychoanalytic approach. *British Journal of Psychotherapy*, 26(1), 50–63. <https://doi.org/10.1111/j.1752-0118.2009.01155.x>
- Nacht, S. (1962). The curative factors in psychoanalysis. *International Journal of Psychoanalysis*, 43, 206–211.
- Pinsky, E. (2011). The Olympian Delusion. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 59(2), 351–376. <https://doi.org/10.1177/0003065111406274>
- Rabin, H. M. 2003. Love in the Countertransference – Controversies and Questions. *Psychoanalytic Psychology*, 20(4), 677–690. <https://doi.org/10.1037/0736-9735.20.4.677>
- Saketopoulou, A. (2020). The Infantile Erotic Countertransference: The Analyst's Infantile Sexual, Ethics, and the Role of the Psychoanalytic Collective. *Psychoanalytic Inquiry*, 40(8), 659–677. <https://doi.org/10.1080/07351690.2020.1826280>
- Saketopoulou, A. (2017). Muriel Dimen: Teacher, Mentor, Psychoanalytic Scholar. *Studies in Gender and Sexuality*, 18(2), 143–48. <http://dx.doi.org/10.1080/15240657.2017.1312885>
- Sherby, L. B. (2009). Considerations on Countertransference Love. *Contemporary Psychoanalysis*, 45(1), 65–81. <https://doi.org/10.1080/00107530.2009.10745987>
- Slochower, J. (2017). Don't tell anyone. *Psychoanalytic Psychology*, 34(2), 195–200. <https://doi.org/10.1037/pap0000082>
- Tubert-Oklander, J. (2021). Do we really need boundaries?. Em C. Levin (Ed.), *Sexual boundary trouble in psychoanalysis – Clinical perspectives on Muriel Dimen's concept of the "Primal Crime"* (pp. 171–186). Routledge.
- Wrye, H. K., & Welles, J. K. (1994). *The narration of desire: Erotic transferences and countertransferences*. The Analytic Press.

## CLÍNICAS

# Três concepções da memória na psicanálise

Maria José Azevedo<sup>1</sup>

1

Psicóloga Clínica, Psicoterapeuta, Psicanalista e escritora, Formadora na Sociedade Portuguesa de Psicanálise, Titular, Formadora e Supervisora na SPPC, tem colaboração regular nas atividades científicas da SEPEA (Société Européenne pour la Psychanalyse de l'Enfant et de l'Adolescent), membro IPA (International Psychoanalytical Association), FEP (Fédération Européenne de Psychanalyse).  
E-mail: mjmazevedo@hotmail.com

## RESUMO

Neste artigo, propõe-se uma viagem através da concepção da memória no percurso da história da psicanálise, sugerindo-se três momentos concetivos: o primeiro, saído da influência das ciências naturais, representado na passagem do modelo neuropsicológico ao psicanalítico, com a descoberta do traço mnésico e de uma teoria económica, com o conceito de «memória-lembrança»; o segundo, resultante do estudo da histeria, da descoberta da fantasia e do abandono da teoria do trauma, das lembranças encobridoras e de amnésia infantil, com o conceito de «memória-reconstrução»; e o terceiro, representado pela descoberta da precocidade psíquica presente desde o nascimento, da identificação projetiva, da phantasia inconsciente e do realismo que a caracteriza, com o conceito de «memória-integração», da qual faz parte integrante o conceito de «sonho-como-memória». Serão discutidas importantes implicações na técnica operada por esta evolução na concepção da memória, nomeadamente as do uso da transferência e da contratransferência, da abordagem das patologias do recalçamento às da clivagem, da neurose à psicose, do adulto à criança. Três vinhetas, de uma criança, de um pré-adolescente e de um adulto, ilustram a exposição.

## PALAVRAS-CHAVE

**Memória**  
**Lembrança**  
**Reconstrução**  
**Integração**  
**Transferência-**  
**-contratransferência**

## INTRODUÇÃO

A concepção da memória e do seu lugar na análise tem conhecido uma considerável evolução, acompanhando as mudanças operadas no modelo psicanalítico: partindo da hipnose, da sugestão, de um modelo baseado na transferência, da empatia a partir de um observador externo, evoluiu para um modelo apoiado na transferência-contratransferência, de empatia relacional, entre duas pessoas. Estas transformações convocam-nos a um questionamento, quer dos processos pelos quais se alcança a reconstrução da memória, quer do valor que essa reconstrução significa para a cura.

O reconhecimento do papel da memória na cura, enquanto processo reconstrutivo-constructivo-integrativo, foi desde a fundação da psicanálise um aspeto decisivo: tornar pré-consciente ou consciente o inconsciente, ou, mais tarde, na segunda tópica,

o domínio do ego das tendências ditatoriais do superego e das inclinações antissociais do *Id* (Freud, 1940/1996). Alcançar a construção de uma anamnese compreensiva e pessoal, que corresponde à própria história do sujeito, representa um resultado esperado do percurso, bem como um sinal de sucesso inatingível sem a comparticipação da memória.

Na investigação analítica, a reconstrução histórica tem vindo a procurar cada vez mais a montante do início da vida as origens do sofrimento psíquico. Referimos os traumas precocíssimos, neonatais, *in utero* e de transmissão transgeracional (Golse, 2007). Os sinais desse sofrimento precoce, o qual entra na relação analítica na maioria das vezes pelos canais inacessíveis à verbalização, vão ao encontro do analista para serem contidos, significados e devolvidos de forma «nutritiva» para



o processo analítico. Nestas circunstâncias, em que falha o verbo, o vivido pelo par analítico representa a via de eleição para a reconstrução da memória suprimida e ausente.

No entanto, nem a conceitualização da memória nem a técnica analítica foram sempre as mesmas. Assinalamos três momentos paradigmáticos neste percurso: o primeiro é a viragem de uma conceção «neuropsicológica», saída da hipnose, condicionada pela procura de um modelo das ciências naturais, para um modelo psicanalítico; o segundo momento é resultante do abandono da teoria do trauma e da descoberta da vida da fantasia; e o terceiro é pautado pelas descobertas da identificação projetiva, da *phantasia* inconsciente e da sua concretude.

### **A PASSAGEM DO MODELO NEUROPSICOLÓGICO AO PSICANALÍTICO: A «MEMÓRIA-LEMBRANÇA»**

O interesse de Freud pela memória subjaz em toda a sua obra. Está presente nos conceitos nucleares de recalçamento, esquecimento, investimento, deslocamento, transferência. Começamos por analisar as principais descobertas e hipóteses de Freud, desde uma fase pré-psicanalítica a uma já psicanalítica.

#### **A memória no modelo-projeto de uma psicologia científica**

O interesse pela memória surgiu a Freud enquanto estudante de medicina: investigou a implicação desta função na sobrevivência de seres vivos pouco complexos, nomeadamente a estrutura das redes nervosas da lampreia *petromyzon*. Vinte anos depois, ao dedicar-se ao estudo da histeria, conciliou ideias trazidas destas observações com hipóteses formuladas anteriormente e elaborou um paradigma especulativo do funcionamento do sistema nervoso central e da memória, ou seja, um modelo interativo, entre o organismo e o meio, ainda hoje uma referência surpreendente pela sua atualidade (Tassin, 2004), no qual hipotetizou a conversão dos estímulos sensoriais em respostas neurovegetativas, motoras e psíquicas (Freud, 1895/1996). O caso da memória e o caso do arco reflexo representam alguns dos itens inovadores: a excitação desencadearia uma resposta motora, ou de atividade, que originaria um aumento da quantidade ao nível dos neurónios, que, devido ao princípio da inércia, tentam descarregar essas quantias. Freud postula uma noção de quantidade e de movimento, uma teoria económica, representando o processo de descarga a função primária do sistema neuronal, a qual reelabora, mais tarde, como princípio do prazer, ou seja, a tendência de o organismo se ver livre da excitação (causa em si de desprazer): «O prazer corresponderia à sensação de descarga [...]» (Freud, 1895/1996, p. 364).

Para evitar que o organismo permanecesse nessa inércia escatológica, deveriam existir mecanismos que se lhe opusessem: uma resistência nos pontos de contacto entre os neurónios, que o autor denomina de «barreira de contacto». Distingue dois tipos de neurónios: os permeáveis aos estímulos exógenos, que embora não ofereçam resistência serviriam a perceção, sendo, contudo, incapazes de reter a informação; e os impermeáveis, resistentes, armazenadores de quantidades, que servem a memória.

Como consequência direta deste funcionamento, surgiu o conceito de *traços mnésicos*, estruturados numa rede de neurónios da qual emerge uma entidade com funções específicas chamadas de «ego». A função do ego seria evitar, por um lado, o reinvestimento ditado pelo prazer num objeto ausente — situação que desencadearia a descarga sem a obtenção da satisfação — e, por outro, evitar o investimento numa imagem hostil, situação que iria gerar o desprazer. Diz Freud: «com a hipótese da “atração do desejo” e da propensão ao “recalçamento”, já abordámos um estado de que ainda não foi discutido. Estes dois processos indicam que em se formou uma organização cuja presença interfere nas passagens de [quantidade] que, na primeira vez, ocorrerem de determinada maneira [isto é, acompanhadas de satisfação ou de dor]. Essa organização chama-se “ego”» (1895/1996, p. 375).

O ego possui um papel determinante na diferenciação entre perceção e representação: na perceção, existe um anúncio de descarga percetiva que representa o indicador de qualidade ou realidade; na representação, o objeto está investido de forma alucinatória, contudo produz-se na mesma a descarga. A diferença é que esta última só acontece no caso de o ego não estar investido, porque é o investimento do ego que determina a inibição, sendo esse o motivo pelo qual se considera constituir o investimento do ego o critério para a distinção entre a perceção e a lembrança (Rouart, 1967; Freud, 1895/1996).

O desenvolvimento da teoria do ponto de vista económico permitiu a Freud o estabelecimento de relações entre a memória e a linguagem. Assim, quando se dá o investimento de uma imagem mnésica, a corrente que dele deriva vai alcançar imagens auditivas e verbais motoras. Esta corrente é, à semelhança do que acontece com a perceção, igualmente acompanhada de anúncios de descarga. O investimento nos neurónios motores constituirá o determinante que possibilita a descarga e as associações verbais responsáveis pela relação criada entre as imagens.

Nos desenvolvimentos ulteriores da psicanálise, os conceitos de permeabilidade, de retenção dos estímulos, bem como de investimento/ /desinvestimento vão relacionar-se quer com a

estrutura e as funções do ego — o qual, consoante o investimento que possui, abrirá ou não as portas da descarga, possibilitando a percepção ou a lembrança —, quer com o papel da linguagem de transformar, mediante a nomeação, o universo de traços mnésicos desprovidos de forma, de imagem e de afeto em representações (Freud, 1895/1996). Bion irá desenvolver a função alfabetizadora da linguagem mediante a Tabela (Bion, 1962), através da introdução de uma «função alfa», cuja missão consiste na transformação dos elementos sensoriais em bruto e sem sentido, os elementos «beta», provenientes do protomental, em elementos alfa, propícios ao pensamento.

### **O lugar da memória no limiar da relação de hipnose com a relação psicanalítica**

No percurso investigativo iniciado no limiar da hipnose por Charcot e da «relação de influência», na qual Freud usava ainda a pressão da mão sobre a cabeça do paciente, a busca pela reconstrução mnésica alcançava-se pela libertação do afeto, a chamada ab-reação. Freud percebia que o esquecimento representava uma tensão que pretendia descarregar-se (Freud & Breuer, 1893/1979).

Do ponto de vista clínico, a investigação sobre a memória encontrava na afasia o seu ponto de partida (Freud, 1891/1979), levando Freud a distinguir a amnésia orgânica da psíquica, a histeria (Freud, 1893/1996). Paulatinamente, na relação terapêutica, o estado de semiconsciência proporcionado pela hipnose deixava de ser um aliado da reconstrução histórica, bem como da cura. Freud constatava que de pouco servia a recuperação de lembranças sem a correspondente consciência associada: após um alívio sintomático, o quadro acabava por reverter.

O passo seguinte foi abandonar a hipnose e incitar o doente à evocação da memória através dos canais da consciência. Mediante a insistência do médico, que enfrentava e forçava a resistência do paciente, este era conduzido à pesquisa do passado. O paciente deveria verbalizar o esquecido, o proibido, o recalado, segundo uma exploração focada no problema. O método baseava-se na sugestão, na orientação e na interpretação do médico, que procurava alcançar a memória subtraída à consciência e o esclarecimento das lacunas para dilucidar o sintoma. A reconstrução mnésica era feita a partir de um observador externo, que orientava, sugeria o caminho a seguir na pesquisa e influenciava o paciente. Neste contexto, a memória era concebida como uma memória-lembrança que o tratamento perseguia para tornar consciente, ou seja, para a cura.

Foram pacientes como Anna O. e Emmy von N., bem como a continuada atitude de abertura à aprendizagem, que permitiram a Freud escutar dos

seus pacientes e de si próprio a orientação sobre qual seria o melhor caminho a seguir. Foi assim, e a pedido destes, que começou a cura analítica, a *talking cure*, da qual a investigação da memória fazia parte integrante: o analista deixava falar livremente o paciente, sem interferir nem censurar, mantendo a atenção disponível na totalidade do fluxo associativo. Ia nascendo a regra de ouro do método psicanalítico: a associação livre. A prática deste método ia demonstrando, por um lado, como a memória era sobredeterminada, tanto pelo afeto como pelo seu inverso: o esquecimento (Boulanger, 2015). Por outro lado, demonstrava que a lembrança emergia tanto mais livremente do esquecimento quanto mais livre fosse a sua verbalização.

Freud constatava que o esquecido não estava perdido, mas, sim, armazenado de forma encriptada na rede da consciência. Esta rede detinha qualidades de resistência e de inércia, as quais se opunham ao livre acesso à memória. Quanto à estrutura da rede, esta constituir-se-ia por traços mnésicos sobrepostos e possuiria uma dinâmica própria: seria sujeita a remodelações periódicas, retranscrições do gravado, segundo os acontecimentos mais recentes (Freud, 1896/1996). Os traços mnésicos provenientes de várias origens seriam registados no sistema percetivo-consciente mediante múltiplos signos, e o seu esquecimento operar-se-ia mediante o recalamento, que representa uma recusa em descriptar estes elementos pelo afeto negativo neles contido. O recalamento poderia ser de dois tipos: no primário, o material recalado é constituído por representações não verbais fixadas; no secundário, o conteúdo é acessível à recordação. Conclui-se, assim, que a memória é uma função dinâmica em permanente atualização/construção, circunstância que irá introduzir a mudança concetual proposta: de memória-lembrança para memória-reconstrução.

### **A FANTASIA E A LEMBRANÇA INCONSCIENTE INACESSÍVEL: A «MEMÓRIA-RECONSTRUÇÃO»**

A clínica da histeria, bem como a permanente autoanálise conduziram Freud à constatação de que nem a compreensão do trauma da sedução ocorrido no passado havia levado à cura, nem seria credível apontar a todos os pais a perversão, nem no inconsciente se poderia distinguir a realidade da ficção colorida pelo afeto, nem na psicose ou no delírio mais confuso a lembrança inconsciente mais profunda viria à superfície para revelar as experiências da infância (Freud, 1897/1996: 310; Ricœur, 2000). Esta constatação constituiu, quanto a nós, um segundo ponto de viragem na psicanálise e na concetualização da memória. Freud, ao abandonar a teoria da sedução, do trauma, pela da fantasia, introduz uma mudança radical na

conceção mnésica, passando o acesso à memória a ser concebido como um processo de reconstrução e de resgate mediante o trabalho analítico (Freud, 1914/1996), conceção que apelidamos de «memória-reconstrução». Tal mudança de perspectiva desembocará mais adiante na majoração da importância da relação analítica, nomeadamente nos fenómenos da transferência e da neurose de transferência.

Nesta conceção e no que concerne às distorções da memória, estas seriam devidas a lembranças encobridoras (Freud, 1899/1996) e à amnésia infantil (Freud, 1905/1996). As primeiras representam «ficções» destinadas ao ocultamento dos buracos da memória; e as segundas devem-se à interferência de fantasias sexuais. Assim, tanto as distorções da memória quanto a amnésia infantil são indissociáveis da descoberta dos mecanismos do recalçamento, do falseamento do inconsciente, do esquecimento, da resistência, da sexualidade infantil e dos sonhos (Freud, 1898/1996, 1900/1996, 1901/1996).

Freud afirmou no início d'*A interpretação dos sonhos* que «o modo como a memória se comporta nos sonhos é [...] da maior importância para qualquer teoria da memória em geral» (Freud, 1900/1996, p. 57). Os traços mnésicos constituem um material em bruto, codificado, desprovido de qualidades. A regressão implicada no sonho, tal como no processo de cura, transforma os traços mnésicos em formas e em imagens, mediante um trabalho de figuração e de dramatização, teoria que Bion haveria de desenvolver na «teoria do pensar», e Meltzer, no «teatro da mente». Em Freud, o sistema percetivo-consciente providenciaria as qualidades sensoriais, mas não as de armazenamento: deste modo, no sonho, o sonhador revive a imagem mnésica associada à excitação e ao afeto de satisfação da necessidade que lhe pôs fim, ou seja, realiza o desejo.

O pensamento do sonho é diferente do pensamento vígil: Schleiermacher, citado por Freud (Schleiermacher *apud* Freud 1900/1996, p. 85) enuncia a sua principal diferença, a qual constituirá amplo objeto de trabalho na obra de Bion (Bion, 1962): «o sonho pensa por imagens, não por conceitos, como acontece no plano vígil». O recalçamento representa o defeito na tradução que ocorre inevitavelmente na passagem do sonho para o plano do pensamento vígil.

Mais tarde, Freud (1915(a)/1996) sublinha não só a natureza imagética dos traços mnésicos do início de vida, mas também descobre a representação da coisa, a qual é melhorada pelo correspondente investimento no objeto. Ao desenvolver o modelo topográfico, com a introdução dos sistemas *Cs*, *Pcs*, *Ics*, declara que o *Ics* é muito mais amplo do que o reprimido e reformula o lugar da representação da coisa e

da palavra. Refere Freud: «a apresentação consciente abrange a apresentação da coisa mais a apresentação da palavra que lhe pertence; ao passo que a apresentação inconsciente é a apresentação da coisa apenas. O sistema *Ics* contém os investimentos da coisa dos objetos, os primeiros e verdadeiros investimentos objetivos; o sistema *Pcs* ocorre quando essa apresentação da coisa é hiperinvestida através da ligação com apresentação da palavra correspondente» (1915(a)/1996, p. 171). Conclui que o elemento negado pela repressão à apresentação na neurose de transferência é a tradução em palavras. «Assim, se uma apresentação não for traduzida em palavras ou um ato psíquico não for hiperinvestido, permanecerão, a partir de então, no *Ics* em estado de repressão» (1915(a)/1996, p. 206). As ligações entre o inconsciente e a memória estreitam-se (Freud, 1914/1996).

Consideramos que daqui decorrem duas consequências: a primeira, o resgate da memória, mediante a tradução em verbo dos elementos negados presentes na neurose de transferência, passa a constituir o eixo motor da cura. Se acaso o analista não alcançar a tradução em verbo daqueles elementos, a oportunidade poderá não ocorrer de novo, ficando para sempre reprimidos, perdidos no *Ics*. A segunda, que decorre da primeira, mas aprofunda-a, coloca a relação de transferência no centro da recuperação da memória, ou seja, da lembrança perdida no inconsciente.

### **Memória, transferência e cura analítica**

É a partir de 1920, com o advento da teoria estrutural (Freud, 1923/1996), que Freud retira as ilações mais extraordinárias sobre a memória e suas implicações na relação psicanalítica. Após a fase inicial, na qual coligia o material inconsciente do paciente, interpretando-o, constituindo-se, quanto a nós, como «memória do paciente», o analista evoluiu para uma fase «de sugestão», na qual forçava as resistências do paciente para este «confirmar as construções teóricas do analista com a sua própria memória» (1920/1996, p. 29). Contudo, este esforço era inoperante, dado que a parcela inacessível à lembrança representava a parte «essencial», patologicamente repetida, como se se tratasse de uma experiência do presente (Freud, 1914/1996), em vez de ser recordada, como o analista desejaria.

A relação de dependência do paciente para com o analista repetia o passado esquecido, a memória recalçada inacessível, percorrendo o eixo histórico ontogenético numa nova neurose, artificial, a chamada «neurose de transferência». A neurose de transferência constituía uma substituição da neurose primitiva. Esta força da repetição, a «compulsão à repetição atribuída ao reprimido inconsciente» (Freud, 1920/1996, p. 31–32), estaria

presente «no quotidiano, nos sonhos das neuroses traumáticas e no jogo infantil» (*ibidem*, p. 33). O ego, imbuído do seu papel repressivo, remetaria o inaceitável ao destino do recalçamento no *Id*, o qual seria memorizado sob a forma de traços mnésicos interferentes na vida psíquica mediante o esquecimento, os sintomas e os sonhos (Freud, 1940/1996).

A relação com o traço mnésico, abordada em trabalhos anteriores (Freud, 1895/1996, 1900/1996, 1925/1996), é retomada, afirmando que a excitação se torna consciente no *Cs*, mas não deixa nenhum traço atrás de si: é transmitida aos sistemas seguintes, *Pcs* e *Ics*, e é neles que deixa o traço permanente. Daqui, decorreu a afirmação radical de Freud de que «a consciência surge em vez de um traço de memória» (Freud, 1920/1996, p. 36).

É, pois, o traço mnésico, o inconsciente, que tem de percorrer o caminho inverso, encontrando o momento para se manifestar nos sistemas *Pcs* e *Cs*. A memória não se manifesta sem trabalho psíquico, sem tradução, transformação ou atualização: é uma memória em reconstrução. Acede-se à memória através dos sonhos, dos atos falhados, dos esquecimentos, dos sintomas, das transferências, dos deslocamentos, das projeções, das repetições, etc, mas não existe um acesso direto a ela, ao inconsciente e ao que ficou esquecido no passado, que, contudo, continuará sempre a exercer uma pressão contínua para se expressar, representar ou figurar.

O que nunca foi consciente e por isso nunca foi esquecido, reminiscências, terrores originários, traços de prazer indelévelis inscritos, permanece inacessível, constituindo o que mais tenazmente procura expressão. Contudo, uma via de acesso abre-se à investigação mnésica devido ao estabelecimento do papel atrator das impressões auditivas presentes no *Pcs* no retorno dos traços mnésicos ao *Cs* (Freud, 1923/1996): Freud constata ser unicamente mediante a fala que as conexões com os resíduos mnésicos, particularmente os auditivos, poderiam ser estabelecidas (1940/1996).

Também o passado filogenético, a herança de uma memória coletiva arcaica, ou seja, os traços de memória da experiência de gerações anteriores (Freud, 1939/1996, 1940/1996; Farias, 2008), poderia ser encontrado. Freud refere que nos sonhos encontramos não só matéria mnésica primitiva, da infância primeva, que nunca foi esquecida, outrossim tornada inconsciente pelo efeito da repressão, mas também matéria «que não pode(ria) ter sido gerada nem na vida adulta de quem sonha nem na sua infância esquecida» (1940/1996, p. 180).

Na relação que se estabelece entre o indivíduo e o grupo, também a memória do passado é, por um lado, sujeita quer ao esquecimento quer às deformações impostas à lembrança e, por outro,

retida em traços mnésicos: «O que é esquecido nunca se extingue, é apenas reprimido [...], isolado em anticatexias [...], podendo restar partes isoladas acessíveis à lembrança. O reprimido mantém a sua tendência a revelar-se à consciência se o ego diminuir a repressão devido quer a processos naturais, como o sono, ou patológicos, se a força instintiva implicada no traço for reforçada, caso da adolescência, ou da semelhança com o momento atual» (1940/1996, p. 180), como no caso da relação de transferência, acrescentamos nós.

A força de eliminação dos traços mnésicos (Freud, 1898/1996, 1899/1996), a repressão, implica que o esforço para eles se revelarem não possa ocorrer sem a presença de deformações ou deslocamentos, tal como nos sonhos e na transferência, sem contradições ou lacunas.

Será através do processo transferencial agido pela pressão do inconsciente da memória, sob o primado da compulsão à repetição (Freud, 1914/1996, 1920/1996), que a memória e a transferência se aliam: o recalçado atuado através da repetição transferencial é uma recordação, bem como uma resistência à lembrança propriamente dita. A interpretação do presente da relação transferencial (Freud, 1915(b)/1996), enquanto reprodução do passado recalçado, constitui a elaboração central libertadora do esquecimento, do fardo da repetição e do sintoma, aprendendo o ego (no modelo estrutural) a usar a ansiedade (Freud, 1920/1996, 1923/1996) num processo assistido pela transferência terapêutica, sob o impacto das exigências do *Id*, da realidade externa e interna.

Em conclusão, a reconstrução da memória, através da interpretação/elaboração, vai sendo resgatada ao recalçado, uma vez que as experiências precoces e tardias traumáticas não assimiláveis vão sendo verbalizadas. A dor, aceita e trabalhada, bem como os sintomas e o carácter, podem desistir de existir, deixando de exercer pressão na formação da patologia.

Na breve vinheta clínica que se segue, ilustram-se alguns pontos desta passagem de uma concepção pré-analítica da memória-lembrança, na qual se valorizou a intervenção guiada pela sugestão de hipnotismo, a uma concepção analítica da memória-reconstrução. Nesta, o traço mnésico afundado no esquecimento é recuperado pela ação da interpretação da transferência (e da contratransferência).

#### **Vinheta clínica: o caso do rapaz-toupeira**

O jovem A., de doze anos, filho único, adotado com seis anos, veio até nós depois de várias experiências psicoterapêuticas, de entre as quais a última, tida com a hipnose. O hipnotista, que A. chamava de «guia espiritual», havia-o seguido desde o início do ensino básico devido a um desinteresse escolar persistente, para o qual não se encontrava

fundamento, nem nas provas de nível psicológico nem nas neurológicas.

Quando A. começou a análise, esperava de nós uma explicação, uma orientação para as suas dificuldades. Relatava-nos os seus dias tristes, sem amigos, perseguido por tarefas escolares enfadonhas, aulas sem interesse, explicações infundáveis, que lhe preenchiam o pouco tempo não letivo, e, sobretudo, pela incapacidade de memorizar o que ia compreendendo. As sessões, preenchidas com fracassos e antecipações de piores dias, cavavam em nós o vivo sentimento de impotência e de desespero: «que mais poderíamos fazer?», era a questão que aflorava a evocar a desistência. A. deitava-se no tampo da nossa mesa de trabalho, como se teria deitado no divã do hipnotista, aguardando a assistência de outrora.

Outras interpretações transferenciais também se faziam presentes: o receio da repetição da renúncia do nosso investimento, tal como acontecera com os pais biológicos e com anteriores terapeutas. Uma dessas interpretações, na linha do esperançamento (Azevedo, 2021), era fornecida sublinhando-se o par esperança-temor da nossa desistência. A libertação de memórias ocorria: lembrava-se de a mãe adotiva, ansiosa, o levar a médicos em busca de uma cura e de uma explicação, bem como do esforço em o ajudar nos estudos.

Quando questionado sobre memórias reveladas pela hipnose, disse estar perante um vazio completo. Lembrava-se unicamente de uma conversa, após uma sessão, na qual o guia transmitira à mãe elementos do seu passado, mas ele nada recordava. A figura do hipnotizador surgia como uma figura paterna protetora e afetuosa, em contraste com a quase ausência de relação com o pai adotivo: demitido do convívio familiar, isolado, senão mesmo com um núcleo autista, ocupava parte de uma sombria sala de arrumos, na qual lia e relia livros antigos. A. questionava-se: «Para que servia aquilo? Coisas que já não existiam!» Em nós, surgia a fantasia do desespero materno e do desencanto paterno com este filho, quicá o arrependimento pela adoção.

A interpretação da clivagem do objeto paterno, bom guia *versus* mau pai, suscitava alguma aproximação àquele e, conseqüentemente, à atividade do seu interesse, ou seja, à leitura. No segundo ano de análise, A. conquistara o seu primeiro amigo, e numa competição edípica negativa, disputava com o pai o lugar de eleição da atenção, logrando alcançar dele momentos de intimidade saborosa, como uns jantares a dois. Paulatinamente, surgia um interesse pela leitura de certos livros policiais que estavam «lá em casa».

Contudo, nas sessões, aos catorze anos, a raiva libertada durante a análise relativa ao abandono primevo era reeditada, quer perante a depressão paterna declarada, quer perante a materna, em

suspensão; e na relação de transferência, encontrava razões de queixa de pouca assistência e de pouca atenção: a analista deveria fazer os trabalhos de casa dos próprios filhos — porque não faríamos nós os dele? A raiva incontida contra o objeto era também projetada nas relações extratransferenciais: aliara-se a um pequeno grupo delincente que arrombava cacifos nas estações de comboio. A interpretação desta violência dirigida ao interior da analista, representante do corpo materno, da qual desejava extrair uma nova família e um novo destino, era acompanhada de garatujas efetuadas com violência no tampo da nossa secretária. Com o lápis de carvão, desenhava uma pequena figura impercetível que logo tapava com traços carregados de ódio. Ouvíamos-lhe murmurar, naqueles momentos, algo como «toupas, toupas». Interpretávamos-lhe a raiva contida, o desejo de apagar memórias, o «toupas» que parecia envergonhá-lo e ter alguma responsabilidade no assunto.

Nas sessões seguintes, aquelas sequências corriam velozmente, evocando na analista uma sexualidade escondida e reprimida, até que, numa dessas garatujas ocultadas, vislumbrámos o que nos pareceu ser a figuração de um pénis. Interpretámos que lhe estava a ser difícil falar connosco de coisas relativas ao sexo, ideias, talvez acontecimentos. Parecia querer falar, mas não tinha a certeza de encontrar em nós uma ouvinte diferente da mãe, do pai, ou de outros, no passado. Embora ainda com a cabeça deitada sobre o tampo da mesa, levantou fuzadamente os olhos para nos encarar, e murmurou: «toupeira». «Tens andado escondido, debaixo da terra, como uma toupeira», dissemos-lhe, com afeto. Abanou negativamente a cabeça: «era a minha alcunha». «Onde?», perguntámos, com alguma surpresa. «Na casa.» Parecia referir-se aos tempos passados na instituição de acolhimento. «Porque tinhas essa alcunha?» Percebemos a vergonha e o medo. Dizemos-lhe: «Na altura, não podias falar, mas agora a situação é diferente.» A. fica deitado até ao final da sessão.

Os comportamentos delinquentes haviam parado. A. estava centrado na relação da neurose de transferência e na nova, em construção (Azevedo, 2017, 2021). Noutra sessão, ainda deitado com a cabeça sobre a mesa, declarou baixinho: «O Nélio ia a todos.» Sentimos o alcance da declaração: o outro não era unicamente um agressor que atribuía alcunhas depreciativas aos companheiros de abandono, mas também um violador. «Foram coisas tão difíceis de viver que as apagaste, para não sofrer. Mas elas estão aí, a querer saltar para o meu colo, para te libertares e também mudares a ideia que tens de ti.» A. chorou. Sentimos a agonia do estômago pisado; não ousámos quebrar o silêncio. Adormeceu ali mesmo, no «cadinho imaterial» da nova relação (Matos, 2019; Azevedo, 2017). A nomeação do objeto e a descrição do ato haviam

soltado o trauma recalçado e permitido o acesso à memória-lembrança: a vivência do passado; o contexto, o abandono e a desproteção; o significado, a violação. O conflito, tornado consciente entre a agressão introjetada do abusador e a autoimagem vergonhosa, a confiança na nova relação firmada foram-se consumando. Através da relação de recordar-repetir-elaborar, firmaram-se as conquistas da reconstrução mnésica, conceito de memória-reconstrução, mediante a análise da transferência (e da contratransferência), dos sonhos, das associações livres, numa partilha transformadora da memória, bem como a prevalência da percepção e do pensamento sobre o apagar e o abolir do passado.

### REVOLUÇÃO KLEINIANA E PÓS-KLEINIANA:

#### A «MEMÓRIA-INTEGRAÇÃO»

Os contributos de Klein (Blass, 2012; Klein, 1932/1997, 1946/1985, 1975/1996), nomeadamente no que respeita quer à descoberta dos mecanismos primitivos presentes desde o início da vida, esquizoparanoides e depressivos, quer às defesas primitivas postas em ação naquela fase da vida, nomeadamente a clivagem com identificação projetiva no interior da mãe, quer à realidade da vida psíquica primitiva, sua concretude, espacialidade e dinâmica, marcaram, quanto a nós, um terceiro ponto de viragem na concepção da memória no percurso da psicanálise, conferindo-lhe uma qualidade fantasista correspondente ao espírito clivado e prematuro infantil.

A vida de *phantasia* descrita por Klein, com o seu realismo, espacialidade e dinamismo, outorgaram-lhe uma dimensão psíquica até então nunca concebida (Meltzer, 1979): o espaço mental que se desenrola no interior, vivido como realidade, habitado por atores vivos em relações plenas de significado. Esta vida de *phantasia*, cunhada com «ph» para distinguir da fantasia descrita por Freud como fuga à frustração, passou a ser acessível na análise: descobria-se a memória do bebé no interior da criança e do adulto. A *phantasia* ocorre precocemente, animada pelo sadismo oral, anal e uretral, encenando quadros de matricídio, infanticídio, roubo, estupro, flagelações, castrações, etc., cenas edípias precoces e parcelares atuadas por partes dos objetos e do *self*,

No entanto, é o conceito de identificação projetiva desenvolvido por Klein (1946/1985), Heimann (1955), Money-Kyrle (1956), Rosenfeld (1963) e Segal (1964/1975), correspondente a uma fantasia onipotente de introdução de uma parte do *self* no objeto externo, e depois no objeto interno (Meltzer, 2015), que abrirá à psicanálise a possibilidade de contactar com as experiências primevas. As relações objetais entre aspetos parciais do *self* e do objeto entram no cenário da relação analítica, animadas por fantasias inconscientes sádicas intrusivas, tornando acessíveis as análises

das crianças, o tratamento da reação terapêutica negativa, bem como do *acting out*, da psicose, da psicossomática, de entre outras patologias da clivagem. Partes das identidades do bebé, bem como do analisando, fundem-se através da identificação projetiva, confundindo mãe e analista, em busca da contenção, identificação, compreensão e devolução.

Trata-se de uma viragem substancial na psicanálise, que apelidámos de «memória-integração», que sucede ao conceito de «memória-reconstrução», baseado na análise do transferido-reconstruído. A «memória-integração» baseia-se na análise da integração dos aspetos clivados da memória presentes nas partes clivadas e projetadas do *self* e do objeto.

Nesta viragem conceitual da memória, consideramos os seguintes fatores, com relação entre si: o primeiro é a consideração pelo estado de não integração do ego; o segundo é a vida de fantasia que anima as partes psíquicas clivadas; e o terceiro é a dinâmica de projeção-introjeção subjacente à construção do ego e à dinâmica analítica.

#### Memória clivada, identificação projetiva e transferência-contratransferência

Tendo em conta estes fatores, como se conceitualiza a partir desta mudança a transferência? Sem uma integração psíquica alcançada, sem uma identidade e objeto totais constituídos, como se estabeleceria a neurose de transferência, a relação que no processo analítico repete os caminhos da memória do passado ontogenético (Freud, 1912/1996; Wallerstein, 1967)? A interpretação que procuraria a reconstrução genética a partir de uma tal transferência parcelar seria também ela fantasiosa, pois a carga emocional do *phantasma* (Isaacs, 1966) que anima a vida de fantasia no limiar do corporal, do não-verbal, e que constitui em si mesma a primeira representação psíquica da pulsão, tal como nos descreve Isaacs, não representa um aspeto total do vivido, mas, sim, uma experiência fragmentária, animada pela vida pulsional e relacional, segundo os moldes dos interpretativos fantasistas do início da vida. Assim, a reconstrução genética ensaiada a partir da interpretação da neurose de transferência não é credível, enquanto estiverem dominantes as defesas primitivas do ego infantil: a clivagem, a identificação projetiva, a negação, a idealização primitiva, a desvalorização e a onnipotência (Kernberg, 1995).

A recuperação da memória contida num aspeto parcelar e deturpado do passado está implicada na própria integração-construção do ego. É impossível traçar as raízes do ego (Heimann, 1966; Blass, 2012) e das suas funções — percepção, atenção, memória, julgamento e síntese (Freud, 1895/1996) — sem considerar o papel da dinâmica da projeção e da

introjeção e das relações de objeto primordiais. Daqui, decorrem, em nosso entender, duas ilações fundamentais: que os pedaços de memória contidos naquelas vivências parciais, com atores também eles não totais, representam uma ligação, quer com o inconsciente da memória não verbal não representada do passado, quer com o passado e o presente relacionais analítico e extratransferencial; e que será mediante a relação analítica, o jogo da projeção-introjeção, que nascerá o ego integrado com memória e demais funções. Até ocorrer a integração da memória, os limites dentro-fora estão ameaçados, os aspetos parcelares do objeto e do *self* projetados intercambiam-se entre paciente e analista, a temporalidade surge fusionada nos tempos passado, presente e futuro, de tal forma que não há representação/simbolização, mas, sim, atuação do trauma: a memória parcelar é fantasia, ação, *enactement* e o que é vivido na contratransferência.

Assim, teremos de aguardar no processo: pela integração psíquica dos objetos e do *self* que entram de forma partida e persecutória na relação analítica; pela passagem progressiva da posição esquizoparanoide à posição depressiva; pela resolução das ansiedades primevas, de modo que as experiências da relação transfero-contratransferencial se preste à reconstrução mnésica total e ontogenética. Até lá, a memória clivada emergente será tratada «como se», bem como a interpretação que a acompanha refletirá a relação de fantasia que a anima.

#### **Vinheta clínica: o caso da menina ameaçadora**

A menina L. tinha quatro anos e encontrava-se em psicoterapia psicanalítica, com duas sessões semanais, havia meio ano, quando emergiram estados de espírito incontroláveis: ensaiava agredir-nos com uma cadeira perigosamente manipulada sobre a nossa cabeça. Gritava: «Migalhar, migalhar!» Ápices, nos quais transitava de uma brincadeira suave de dar de comer à analista para a sua destruição. Noutras ocasiões, empunhava uma esferográfica, pretendendo penetrá-la nos nossos olhos. Filha única, desejada, encenava uma violência da relação saída da união entre o objeto materno sádico, onnipotente, e o *self* infantil, frágil. Nesta relação, ora representávamos uma parte do objeto idealizado, poderosíssimo, que ela tentava seduzir e aplacar, ora uma parte do objeto denegrado e desvalorizado: nessas alturas, declarava ao adulto que a levava a casa ter sido sem valor a sessão. Noutros momentos, representávamos uma parte do seu *self* infantil revoltado com o sadismo do objeto, bem como uma parte do seu *self* infantil frágil, ávido de um novo e diferente desenvolvimento: «achas que vou ter filhos?», perguntava L. quando um horizonte de esperança rasgava as trevas do seu humor. Através das incursões dentro do nosso interior, avaliava quer

os estragos perpetrados, quer alguma bondade e riqueza ainda disponíveis para si.

Na época a que se reporta o caso, seria absurda a interpretação da ansiedade relacionada com memórias de relações totais, dado o funcionamento primitivo da mente e as clivagens do *self* e do objeto. As memórias eram presentes, parcelares e deturpadas pela *phantasia*, acessíveis mediante a projeção e a atuação na relação analítica; o passado era o presente e o presente não representava o passado ontológico.

Foi o trabalho analítico com a qualidade da transferência, vivida através da identificação projetiva, seu imediatismo e concretismo, parcialidade das experiências, bem como com a contratransferência, dolorosa e angustiante, que nos permitiu passar de um estado sem memória, ou de pedaços de memória-*phantasia*, para um outro, mais realista, de integração psíquica. A reconstrução de um passado doloroso ao peito e suas memórias estabelecia-se: momentos em que o bebé esfomeado asfixiava com o seio comprimido contra a sua face, momentos em que o mamilo respondia dolorosamente ao sadismo da sucção e ensanguentava-se, momentos em que o bebé entrava no interior do seio para o desbravar e conhecer. A resolução final da integração total dos objetos e do *self*, bem como da memória, foi alcançada noutra etapa, quando nos procurou no início da vida adulta para uma análise.

#### **Memória e subjetividade: «sonho-cómo-memória»**

Nesta reflexão, consideramos três principais contributos para o conceito de «memória-integração», que partiram de Klein e dos seus continuadores, e tiveram em Bion um expoente. Referimos o primeiro contributo, relativo à identificação projetiva concebida, não como um mecanismo patológico, mas como um processo que subjaz à comunicação, desde a aurora da vida, cujo protótipo é o intercâmbio entre o bebé e a mãe (Bion, 1962), que levou ao desenvolvimento do uso da contratransferência não como um elemento perturbador, mas como elemento e instrumento de análise. A contratransferência entrou no centro do diálogo analítico, uma vez que as memórias não pensadas, unicamente adequadas à evacuação, ao serem projetadas no analista, em busca de um contentor e de uma função alfabetizadora, encontram nele o agente metabolizador e facilitador do crescimento. Partira-se do uso da contratransferência para a autoanálise do analista quanto ao aspeto inconsciente ativado na sessão e na melhoria implícita no trato do paciente (Klein, 1946/1985), tornando-se alvo de investigação (Heimann, 1950; Racker, 1960; Segal, 1982; Meltzer, 1973; Winnicott, 1947/2000, 1960/1983; de entre outros).

Situamos o segundo grande contributo no desenvolvimento da Tabela (Bion, 1973), uma teoria do pensar e do aparelho para pensar os pensamentos, na qual a função memória só se torna possível mediante o processo de ligação que caracteriza o pensar: a transformação operada pelos elementos alfa sobre os elementos beta, sensoriais, a ligação fornecedora de significado e subjetividade à experiência aleatória. Sem os elementos alfa, o pensamento do sonho e o armazenamento na memória não ocorrem, pois a barreira de contacto, o separador entre os estados acordado e de adormecimento responsável pelo recalçamento e pela memória, é formada pelos elementos alfa. Deste modo, são estes elementos os responsáveis pela memória e pelo esquecimento, bem como pela subjetividade.

O terceiro contributo representa uma recomendação para o analista. Partindo do conselho de Freud para criar um estado de «cegueira artificial» (Freud & Salomé, 1975), a fim de poder «ver» melhor, Bion postula um estado «sem memória nem desejo» para o analista se libertar do domínio das sensações, do passado e do futuro, e desenvolver a capacidade analítica (Aguayo, 2014). Meltzer, a este propósito, desenvolve uma situação de relaxamento e de confiança no processo analítico, na «beleza do método», um estado de ignorância que deixa o processo fluir além das palavras (Stramer, 2012).

Devido à ansiedade de não saber, às dúvidas e ao mistério insuportável da sessão, o analista satura-se com o sensorial e o desejo, colocando-se na coluna dois da Tabela, representante da mentira, de modo que impeça o contacto com o desconhecido do paciente. A experiência conducente ao contacto com a verdade da experiência emocional, o *O*, é impedida. Na teoria da «mudança catastrófica», Bion havia distinguido um aspeto de evolução da memória da sua «regurgitação»: assinalou o estado mental do analista obstruído pela memória, incapacitado de observar (Bion, 1965/1991, 1994). Diz Bion, citando Keats: «quero reservar o termo memória para a experiência relacionada com tentativas conscientes de recordação. Estas são expressões do medo de que um elemento, “incertezas, mistérios, dúvidas”, interfira» (Keats *apud* Bion, 1973, p. 77). Desta memória defensiva, Bion destaca o conceito de «sonho-como-memória», que flui sem deixar traço, que contribui para o crescimento do par e dificilmente é recordado (1973, p. 78). O pensamento do sonho constitui o primeiro nível de integração psíquica da Tabela e, por essa razão, é parte integrante do conceito «memória-integração».

Ogden (2004), a este propósito, considera ser este o momento em que o analista realiza o verdadeiro trabalho analítico, não estando

conscientemente em busca da compreensão do presente no passado. E, em segundo lugar, refere o exemplo dado por Bion (2000) de uma analista que o procurara como paciente, que havia valorizado tanto uma observação dele que a tinha esquecido. Bion afirmou-se satisfeito, mas ainda mais ficaria se um dia algo do que ali tinha sido vivido retornasse como um sonho no trabalho dela e a ajudasse.

#### **Vinheta clínica: passeio de bicicleta**

«O vento cortante no rosto, à direita o mar profundo. A roda da ciclista estremece sobre o alcatrão.» Deixamo-nos ir no relato do sonho de L. no final de uma análise. Para trás, um longo manto tecido de muita vivência, partilha, dificuldades e transformações. A confiança no processo analítico convida-nos à escuta interna, sem consideração nem pelo passado coconstruído nem pelo futuro. De aparência cuidada, no sonho L. não se incomoda com a sua figura maltrapilha: «Tenho pressa de comprar uma casa.» Atrás de si, corre um rapaz a dar-lhe as peças da bicicleta que vão caindo: «está a desfazer-se». Sustemos a emoção: identificamos a tarefa analítica. «O mar à direita do caminho permanece muito abaixo da falésia.» Olhamos para o vazio do chão ao lado direito do divã: a separação do nosso colo. «Cheguei à mercearia de infância, onde me abastecia.» Dá-nos um abraço. Ao lado, o marido a olhá-la e a chorar. Choramos por dentro.

Associa a roupa, o desejo de sucesso e a mercearia à condição social, empreendedorismo e força maternos. Fala-nos dos episódios familiares da véspera, em que cuida dos filhos, recriando neles uma infância protegida e alegre. Deixamo-nos ir na sua elaboração, na qual despontam aspetos anteriormente ocultados: a identificação com aspetos positivos e corajosos maternos; a dependência e depressão paternas repetidas na relação com o marido. Como uma gota de água iluminada por um outro ângulo, regressamos do esquecimento a uma imagem da viagem analítica: a fuga frenética à depressão numa atividade económica que assegura o abastecimento da infância de miséria afetiva e narcísica; o caminho trilhado, no qual fomos estrada à beira do abismo e assistente; a urgência pela reconstrução do *self* e do objeto; o momento atual, em que nos abraçamos e pensamos na separação: existe dor, mas com sentido, tolerável, e tempo ainda para assegurar que aquele que chora não é mais excluído.

A viagem continua. Em jeito de conclusão, convidamos à leitura de um poema de António Vera, cuja compreensão inconsciente implícita ficará em suspensão perante o leitor:



*De profundis*

ir até ao fundo  
mas não ficar lá

e regressar sempre  
que o fundo é vazio:  
lugar que não há  
sempre além de si

preso da memória  
por um fio<sup>2</sup>

2

António Vera (2010). Folha a  
folha os dias. Colibri, p. 87.

**CONCLUSÃO**

Não obstante a evolução concetual operada na história da psicanálise na conceção da memória, consideramos ser a investigação que dela decorreu útil e atual, quer na conceção inicial, mais neuropsicológica da memória, quer na decorrente do recalçamento, quer na relacionada com a problemática da clivagem, da identificação projetiva e da *phantasia*. O conhecimento adquirido permite abordar as questões da memória no tratamento das partes traumatizadas, neuróticas, bem como das partes psicóticas, que exigem ora trabalho com a «memória-lembrança», ora com a «memória-reconstrução», ora com a «memória-integração».

**ABSTRACT**

In this article, we propose a journey through the concept of memory in the history of psychoanalysis, suggesting three conceptual moments: the first moment emerging from the influence of the natural sciences, is represented in the transition from the neuropsychological to the psychoanalytic model, including the discovery of the mnesic trace and of an economic theory, and the concept of “memory-remembering”; the second moment, resulting from the study of hysteria, the discovery of fantasy and the abandonment of the theory of trauma, of screen memories and childhood amnesia, introducing the concept of “memory-reconstruction”; and the third stage, is characterized by the discovery of psychic precocity present from birth, projective identification, unconscious *phantasia*, and the realism that characterizes it, introducing the concept of “memory-integration”, of which the concept of “dream-as-memory” is part of. The article will discuss important implications for the technique operated by this evolution in the concept of memory, namely the use of transference and countertransference, the approach from the recalcitrance to cleavage, from neurosis to psychosis, from adult to child. Three vignettes, featuring a child, a pre-adolescent, and an adult, illustrate these points.

**KEYWORDS:** memory, remembering, reconstruction, integration, transference-countertransference.

**REFERÊNCIAS**

- Aguayo, J. (2014). Bion's Notes on memory and desire – its initial clinical reception in the United States: A note on archival material. *The International Journal of Psychoanalysis*, 95(5), 889–910.
- Azevedo, M. J. (2017). *A oficina do psicanalista – Ensaio sobre a experiência psicanalítica*. Calçada das Letras.
- Azevedo, M. J. (2021). *Ressurreição – O lugar do futuro e a função esperançadora do objeto*. Calçada das Letras.
- Bion, W. R. (1962). A theory of Thinking. *The International Journal of Psychoanalysis*, 43, 306–310.
- Bion, W. R. (1973). *Atenção e Interpretação*. Imago.
- Bion, W. R. (1991). *As transformações. A mudança do Aprender para o crescer*. Imago. (Original publicado em 1965.)

- Bion, W. R. (1994). *Emotional turbulence clinical seminars and other works*. Karnac Books.
- Bion, W. R. (2000). Brasília clinical seminars. Em *Clinical Seminars and Other Works* (pp. 3–128). Karnac Books, pp. 3–128.
- Blass, R. B. (2012). The ego according to Klein: Return to Freud and beyond. *The International Journal of Psychoanalysis*, 93(1), 151–166.
- Boulanger, J. (2015): La mémoire de Freud à Kandel. *L'Information Psychiatrique*, 91(2), 145–162.
- Coimbra de Matos, A. (2019). Crescer novamente. Em *Laço de seda. Mente de diamante* (pp. 309–312). Editores.
- Farias, F. R. (2008). Pensando a memória social a partir da noção de *a posteriori* de Sigmund Freud. *Revista Morpheus*, 7(13).
- Freud, S. (1979). *A interpretação das afasias*. Edições 70. (Original publicado em 1891.)
- Freud, S. (1996). Estudos sobre a histeria. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. II, pp. 39–270). Imago. (Original publicado em 1893.)
- Freud, S. (1996). Projeto para uma psicologia científica. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. I, pp. 333–454). Imago. (Original publicado em 1895.)
- Freud, S. (1996). Carta 52 (6 de dezembro de 1896). Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. I, pp. 281–287). Imago. 1996. (Original publicado em 1896.)
- Freud, S. (1996). Carta 69 (21 de setembro de 1897). Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. I, pp. 309–311). Imago. (Original publicado em 1897.)
- Freud, S. (1996). O mecanismo psíquico do esquecimento. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. III, pp. 275–286). Imago. (Original publicado em 1898.)
- Freud, S. (1996). Lembranças Encobridoras. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. III, pp. 287–304). Imago. (Original publicado em 1899.)
- Freud, S. (1996). A interpretação dos sonhos. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. V, pp. 371–700). Imago. (Original publicado em 1900.)
- Freud, S. (1996). Sobre a psicopatologia da vida do cotidiano. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. VI, pp. 19–272). Imago. (Original publicado em 1901.)
- Freud, S. (1996). Um caso de histeria e três ensaios sobre a sexualidade. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. VII, pp. 19–116). Imago. (Original publicado em 1905.)
- Freud, S. (1996). A dinâmica da transferência. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XII, pp. 107–119). Imago. (Original publicado em 1912.)
- Freud, S. (1996). Recordar, repetir e elaborar. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XXII, pp. 159–171). Imago. (Original publicado em 1914.)
- Freud, S. (1996). O Inconsciente. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XIV, pp. 163–222). Imago. (Original publicado em 1915(a).)
- Freud, S. (1996). Observações sobre o amor transferencial (Novas recomendações sobre a técnica da psicanálise III). Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XXII, pp. 173–187). Imago. (Original publicado em 1915(b).)
- Freud, S. (1996). Além do princípio do prazer. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XVIII, pp. 11–75). Imago. (Original publicado em 1920.)
- Freud, S. (1996). O Ego e o *Id*. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XIX, pp. 13–80). Imago. (Original publicado em 1923.)
- Freud, S. (1996). Uma nota sobre o bloco mágico. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XIX, pp. 251–259). Imago. (Original publicado em 1925.)
- Freud, S. (1996). Moisés e o monoteísmo: três ensaios. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. XXIII, pp. 13–50). Imago. (Original publicado em 1939.)
- Freud, S. (1996). Esboço de psicanálise. Em *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*, (vol. XXIII, pp. 151–208). Imago. (Original publicado em 1940.)
- Freud, S. & Breuer, J. (1979). *Sobre o mecanismo psíquico dos fenômenos histéricos: comunicação preliminar*. Edições 70. (Original publicado em 1893.)
- Freud, S. & Salomé, L. A. (1975). Carta de Freud a Lou Andreas-Salomé, de 25 maio de 1916. Em *Correspondência completa* (pp. 65–66). Imago.
- Golse, B. (2007). *O ser-bebê*. Climepsi.
- Heimann, P. (1950). On Counter-Transference. *The International Journal of Psychoanalysis*, 31, 81–84.
- Heimann, P. (1955). A Contribution to the Re-evaluation of the Oedipus-complex: the early states. Em M. Klein, P. Heimann e R. Money-Kyrle (Eds.), *New Directions in Psycho-analysis* (pp. 23–38). Basis Books.
- Heimann, P. (1966). Certaines fonctions de

- l'introjection et de la projection dans la première enfance. Em M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs, J. Rivière (Eds.), *Développements de la psychanalyse* (pp. 115–158). Presses Universitaires de France.
- Isaacs, S. (1966). La nature et la fonction du fantasme. Em M. Klein, P. Heimann, S. Isaacs, J. Rivière (Eds.), *Développements de la psychanalyse* (pp. 61–114). Presses Universitaires de France.
- Kernberg, O. F. (1995). *Transtornos graves de personalidade: estratégias psicoterapêuticas*. Artes Médicas.
- Klein, M. (1996). *Amor, culpa e reparação e outros trabalhos 1921-1945 – Volume I das Obras Completas*. Imago. (Original publicado em 1975.)
- Klein, M. (1997). *A psicanálise de crianças – Volume II das Obras Completas*. Imago. (Original publicado em 1932.)
- Klein, M. (1985). Notas sobre alguns mecanismos esquizoides. Em *Inveja e gratidão e outros trabalhos 1946-1963 – Volume III das Obras Completas de Melanie Klein* (pp. 17–43). Imago. (Original publicado em 1946.)
- Meltzer, D. (1973). *Estados sexuais da mente*. Imago.
- Meltzer, D. (2015). *O Claustro. Uma Investigação dos Fenómenos Claustrofóbicos*. Karnac Books.
- Meltzer, D. (2021). The consequences of Mrs Klein's spacial revolution. Em *Selected Papers of Donald Meltzer. Personality and Family Structure* (pp. 17–30). Meg Harris Williams. Harris Meltzer Trust. (Original publicado em 1979.)
- Money-Kyrle, R. (1956). Normal Contertransference and some of its deviations. *The International Journal of Psychoanalysis*, 37, 360–366.
- Ogden, T. H. (2004). An introduction to the reading of Bion. *The International Journal of Psychoanalysis*, 85(2), 285–300.
- Racker, H. (1960). *Estudios sobre técnica psicoanalítica*. Editorial Paidós.
- Ricoeur, P. (2000). *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Seuil.
- Rosenfeld, H. (1963). Notes on psychopathology and psychoanalytic treatment of schizophrenia. Psychiatric Research Report American Psychiatric Association, 17, 61–72.
- Rouart, J. (1967). Les notions d'investissement et de contre-investissement à travers révolution des idées freudiennes. *Revue Française de Psychanalyse*, 31(2), 191–213.
- Segal, H. (1975). *Introdução à obra de Melanie Klein*. Imago. (Original publicado em 1964.)
- Segal, H. (1982). *A obra de Hanna Segal: Uma abordagem kleiniana a prática clínica*. Imago.
- Stramer, R. (2012). A Meltzer reader: Selections from the writings of Donald Meltzer. *The International Journal of Psychoanalysis*, 93(5), 1329–1335.
- Tassin, J.-P. (2004). Un neurobiologiste peut-il commenter une présentation clinique. Em B. Golse (Ed.), *Vers une neuropsychanalyse?* (p. 264). Odile Jacob.
- Wallerstein, R. (1967). Reconstruction and mastery in the transference psychosis. *American Psychoanalytic Association*, 15, 551–583.
- Winnicott, D. (2000). *Da Pediatria à Psicanálise*. Imago. (Original publicado em 1947.)

## CLÍNICAS

# Palavra e corpo transcritos no espaço virtual

Nadja Tröger<sup>1</sup>

1

Psicóloga Clínica e da Saúde, psicoterapeuta, psicanalista. Membro associado da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP) e da Associação Internacional de Psicanálise (IPA). *E-mail:* nadja.troeger@gmail.com

## RESUMO

Integrando-se no contexto da situação de pandemia vivida, no presente trabalho propõe-se levar a efeito uma reflexão sobre a possibilidade de, através da escrita, transpor o corpo para a sessão virtual, criando, assim, um objeto transicional. Visando a consecução deste objetivo, a autora tem em conta a importância do impacto causado pela presença do corpo no setting, em particular a do corpo do(da) analista, que se estende ao espaço do seu consultório. Objeto de análise é ainda a natureza do espaço virtual, bem como o modo como a transição do espaço real para o espaço virtual pode interagir com a percepção que temos do corpo, do espaço e do tempo. Prestando particular atenção aos pacientes que sofreram o abandono numa fase precoce da vida e que viveram a separação do espaço físico do consultório como uma reativação dolorosa de antigos e profundos sentimentos de solidão, a autora sugere que o emergir da escrita no decurso da sessão virtual pode aliviar a intensidade da angústia e vitalizar a comunicação da díade terapêutica, ajudando assim a superar as dificuldades decorrentes da separação física imposta.

## PALAVRAS-CHAVE

**Corpo**  
**Setting**  
**Objecto transicional**  
**Setting virtual**  
**Escrever**

## INTRODUÇÃO

Ao criar o conceito *talking cure*, Freud tornou a «palavra» num elemento fundamental da Psicanálise, encontrando-se a associação livre materializada na realidade externa através da palavra oral ou escrita. O significante «palavra» tem múltiplos significados. De acordo com o dicionário de termos linguísticos, «palavra é uma unidade linguística sintaticamente inanalísável, pertencente a uma categoria sintática, como nome, verbo ou preposição» (Xavier & Mateus, 1990–1992, p. 539). Na sua dimensão relacional, a palavra destina-se à comunicação.

No início da vida de um ser humano, o significado da palavra ainda não pode ser compreendido. Na díade, apenas um profere a palavra, palavra esta que nasce e existe com o afeto que a acompanha. Encontramo-nos no espaço do pré-simbólico, no espaço em que o corpo predomina sobre a mente. O corpo guarda uma

ligação íntima com o pensamento psicanalítico: «The ego [...] is first and foremost a body-ego; it is not merely a surface entity, but it is itself the projection of a surface» (Freud, 1923, p. 9), afirmou Freud ao debruçar-se sobre a relação/diferenciação entre ego e id.

Na situação do *setting* analítico, corpo e palavra encontram-se num determinado espaço, num determinado tempo e num tempo circunscrito. Sempre que a palavra não possa ser comunicada na presença física de ambos os participantes, diferentes questões emergem, sobretudo quando a corporalidade é habitada por dificuldades e vivências traumáticas.

Neste sentido, no presente artigo visa-se uma reflexão sobre como a ausência do corpo se pode transformar num processo criativo, no contexto do setting colocado no espaço virtual, dando origem a um espaço transicional, cujo desenvolvimento se revela pela escrita durante a sessão. Este fenómeno

será ilustrado à luz de uma vinheta clínica, tendo sido observado em alguns pacientes que nunca tiveram o hábito de escrever durante as sessões presenciais e que partilham da particularidade de terem vivido a experiência traumática de abandono(s) precoce(s).

### O CORPO NO SETTING

No referente à abordagem do *setting* no espaço virtual, objeto da presente reflexão, e considerando a exploração teórica já realizada sobre o *setting*, observam-se alguns aspetos do enquadramento que se revestem de relevância. Em primeiro lugar, importa recordar a importância do *setting* para o desenvolvimento de uma relação transferencial (Segal, 1962; Steiner, 2006).

A atitude do analista torna-se pertinente, uma vez que, independentemente da relação contratual estabelecida, o *setting* representa um espaço no qual o paciente deverá sentir-se suficientemente seguro para revelar os seus pensamentos e os seus sentimentos, bem como as suas ações, que procuram ser entendidas. A qualidade da relação transferencial torna-se particularmente importante quando o *setting* sofre um momento disruptivo, como a interrupção das sessões presenciais. Neste caso, afigura-se necessário distinguir entre uma situação em que a separação física entre paciente e analista se deve a uma perturbação do *setting*, originada consciente ou inconscientemente pela ação de uma das partes (férias, doença, esquecimento, etc.), e as situações geradas por condições impostas, como, por exemplo, situações de guerra ou o contexto da pandemia provocada pelo Covid-19. Nesta última situação, a alteração do *setting* é involuntária. A mudança mais visível consiste na suspensão do encontro físico no gabinete clínico. A realidade de dois corpos simultaneamente presentes evidencia a pertinência do aspeto espacial, cujo centro consideramos ser o gabinete clínico, com tudo o que este alberga (Steiner, 2006). Na verdade, o analista encontra-se intimamente associado ao seu gabinete. Este espaço vai adquirindo uma dimensão sensorial que poderá ser retida pelo paciente. Os odores, a luz, os sons e a temperatura presentes no gabinete conferem um colorido individual à sessão em curso.

Bleger (1966) salienta a existência de dois *settings*, um oferecido pelo analista e outro transportado pelo paciente. Estando sobretudo interessado em estudar o enquadramento<sup>2</sup> quando este se mantém intacto e constante, Bleger considera-o um recetor da simbiose. À semelhança da simbiose com a mãe (imobilidade do não-ego), que possibilita à criança o desenvolvimento do ego, o *setting* — enquanto conjunto de regras constantes — atua como o alicerce que percecionamos, sobretudo quando nele ocorrem falhas ou ruturas. Bleger (1966) sustenta: «the frame is the most primitive

part of the personality, it is the fusion ego-body-world, on whose immobility depend the formation, existence, and differentiation (of the ego, the object, the body image, the body, the mind, etc., etc.)» (Bleger, pp. 514–515).

Assim sendo, a quebra do enquadramento, nomeadamente nas situações de interrupção das sessões presenciais, abre em maior ou menor grau uma fissura, a qual poderá dar acesso a uma realidade catastrófica, uma vez que o paciente perde o reservatório<sup>3</sup> do seu *setting*, da sua simbiose.

Por outro lado, no seu trabalho sobre a ligação estética no caso de pacientes com uma imagem corporal perturbada, Lemma (2020) explora a relação do paciente com o corpo do analista e, prolongando a dimensão corporal do analista, com o corpo do espaço analítico. Neste contexto, a ligação estética compreende a perceção através dos sentidos, em particular das sensações que o paciente relaciona com a fisicalidade do analista. Assim, Lemma, clarifica:

«The aesthetic link relates to the experience of the analyst as someone whose body has been libidinally cathected [...]. The notion extends to the physical space of the consulting room: it is not about the concrete aspects of the space per se, rather, for example, the way that the analyst sits in her room and assumes her space in it, or how she invests in this space and through this communicates implicitly to the patient that she feels she has a right to her body, its boundaries, and her desire. In the patient's experience this can then become concretely attached, for example, to colors, smoothness of objects in the room, or scent» (Lemma, 2020, p. 58).

Esta relação com a fisicalidade do analista/gabinete do analista conduz-nos aos diferentes aspetos que se prendem com a dimensão sensorial do *setting*. Esta última pode funcionar como um invólucro, um envelope sensorial (Anzieu, 1995), cujas propriedades contentoras providenciam ao paciente as condições necessárias a uma elaboração integradora. Neste sentido, podemos entender o *setting* como uma pele, ainda adesiva, rumo à integração (Civitarese, 2008).

O sensorial transporta-nos para o pré-simbólico e, por conseguinte, para as reflexões tecidas em torno de um *setting*, em que o convívio dos dois corpos ativa as fantasias conscientes, as fantasias inconscientes e as fantasias pré-simbólicas. No que respeita à constância do *setting*, cumprir em conta que o corpo do analista não existe de forma estática, uma vez que, em contraste com o espaço físico do gabinete, o corpo se encontra em movimento e em constante transformação (aparência, diferentes posturas corporais assumidas, odores, etc.). Lemma (2014) concebe o corpo do analista na sua vertente ativa, como um estímulo

---

## 2

Bleger sugere a utilização do termo «situação psicoanalítica», que se refere à totalidade dos fenómenos incluídos na relação entre analista e paciente. Esta situação compreende não só os fenómenos do processo que é estudado, analisado e interpretado, como também inclui o enquadramento, representando este as constantes em cujos limites decorre o fenómeno, ou seja, o enquadramento é perspetivado na sua qualidade estática de «não-processo» (Bleger, 1966, p. 511).

---

## 3

Para efeitos de uma melhor compreensão, o termo «depository» utilizado por Bleger é traduzido por «reservatório».

poderoso que atua no mundo interno do paciente, desencadeando reações tanto conscientes como inconscientes.

Consequentemente, o *setting* comporta todo um enredo, no qual o corpo abre espaço a uma dimensão primária, que é a origem de todos nós e que desempenha um papel preponderante no desenvolvimento do nosso ser. A comunicação adveniente do aqui e agora entre dois corpos no espaço físico do consultório, e transportada, de modo mais ou menos consciente, não apenas pelo paciente mas também pelo analista através da sua contratransferência, faz-se ouvir como uma melodia de fundo, ora mais ora menos distintamente, dependendo de pessoa para pessoa, de sessão para sessão.

No interior do paciente, a sessão poderá prolongar-se ou não de forma individual e única, do mesmo modo que cada paciente produz uma ressonância específica no analista. Independentemente da frequência e do ritmo das sessões, permanece entre estas a certeza do regresso àquele espaço comum.

### O CORPO REAL E A REALIDADE VIRTUAL

O *lockdown* — por muitos vivido como um *lock up* — imposto pela pandemia representou na realidade clínica uma rutura com a normalidade do *setting*, cuja transferência para a realidade virtual se revelou uma solução viável perante os condicionalismos vigentes.

Embora se tenha verificado um processo de adaptação geral às circunstâncias, e ainda que estas tenham sido vivenciadas num plano universal e individual, não será desmedido descrever o fenómeno desencadeado pelo Covid-19 como um sismo interno, trazendo à memória «das Unheimliche», descrita de tantas formas por Freud no seu texto de 1919.

No referente à atividade clínica no gabinete particular, determinadas alterações do *setting* dependeram de decisões individuais, como sejam a escolha entre manter ou não as sessões presenciais para casos específicos e a utilização de uma vasta gama de meios de comunicação ou a sua restrição (por exemplo, a seleção de diferentes plataformas, como o Skype, Zoom, etc., ou a restrição ao telefone). Por outro lado, o impacto das modificações necessárias revelou-se inevitavelmente de formas diferentes nos pacientes. A mudança mais significativa consistiu indubitavelmente na supressão do elemento fundamental do encontro: a presença física no mesmo espaço. Assim, o corpo enquanto fator primário e originário ausentou-se por um período de tempo indeterminado e abriu-se o espaço a um corpo imaginado ou visível, mas privado de uma parte essencial da sua dimensão sensorial.

Embora a realidade virtual se tenha vindo a instalar, desde a sua criação, de modo

evidente, universal e tão natural que parece dispensar qualquer elucidação, e não obstante a passagem do gabinete para um encontro via meios de comunicação alternativos ter ocorrido aparentemente de um modo bastante espontâneo, parece indispensável uma circunscrição deste recurso, no intuito de facilitar a contemplação dos aspetos que devemos considerar na articulação do corpo com a realidade virtual.

No âmbito da Conferência Internacional sobre os desafios colocados à Psicanálise no século XXI: «Psicanálise, Saúde e Psicosexualidade na Era da Realidade Virtual» (2000), Canestri descreve a realidade «virtual» como sendo uma manifestação particular daquilo que cada um considera ser realidade, um «tipo especial de realidade» (2001, p. 2). Esta especificidade funda a sua existência num tipo especial de máquina, que designamos computador. Segundo Canestri, a construção da realidade virtual baseia-se em dois princípios, designadamente no uso da matemática pura para estimular dinâmicas reais e num dispositivo que permite às pessoas interagir com estas simulações. A linguagem matemática reveste-se de natureza simbólica, mas o produto da simulação usa uma linguagem icónica, o que implica um processo de constante transformação de uma linguagem simbólica em imagens (Canestri, 2001).

No quadro do impacto do uso da máquina na nossa mente, merece referência Sherry Turkle (1995), que, inicialmente, examinava o computador pessoal como uma *machine to think with*, ou seja, uma máquina com a qual pensamos. Posteriormente, passou a analisar as questões suscitadas pela identidade do indivíduo inserido numa comunidade que interage num ambiente digital. Esta autora refletiu nos efeitos dos novos sistemas de comunicação, que parecem propiciar um sentido pós-moderno da identidade, um sentido que é múltiplo, fragmentado e contextual. A identidade na era da Internet emerge como um *second self*, uma vez que, ao alargarmos a nossa atividade às ferramentas que criámos, o próprio conceito de atividade e, por conseguinte, o nosso sentido de *self* são igualmente sujeitos à mudança (Turkle, 2005). Com base em experiências efetuadas no campo da realidade virtual e ainda no contexto do *self*, Lemma (2015) questiona a possibilidade de o nosso sentido de *self* ser uma construção maleável, porquanto a realidade virtual providencia a exploração de diferentes representações e deslocamentos do corpo. Com efeito, a realidade virtual pode diminuir inibições e sentimentos de vergonha, proporcionando ao indivíduo um terreno que lhe permite experienciar-se de diferentes formas e modificando, assim, o seu modo de interação, processo este que poderá promover a criatividade, a integração e o crescimento. Esta é razão pela qual vários autores

consideram que a realidade virtual assume as propriedades de um objeto ou espaço transicional (Turkle, 1995, 2005; Dini, 2009; Lemma 2015).

Jean-Michel Quinodoz (2001) perspetivou a ligação entre o virtual e o real à luz da relação transferencial, dado que esta assume lugar numa dimensão que não é totalmente real, nem totalmente virtual. Tomando os sentimentos do paciente como exemplo, Quinodoz considera a importância de gerir um equilíbrio delicado entre os sentimentos do paciente pela pessoa real do analista e os sentimentos produzidos pelo fenómeno virtual que consiste no analista imaginado ou fantasiado pelo paciente.

Seguindo esta lógica, uma boa parte do trabalho psicanalítico assenta na natureza virtual daquilo que consideramos ser o real, sendo as noções de projeção/introjeção, fantasia/sonho, transferência/contratransferência, inconsciente, latente, atenção flutuante, etc., imprescindíveis ao processo de elaboração, ao pensamento psicanalítico.

À semelhança da relação transferencial, o próprio *setting* psicanalítico pode ser entendido na qualidade de uma realidade virtual. Tendo em conta o papel que o psicanalista desempenha neste desenvolvimento tecnológico, Dini conclui: «The uniqueness of the analytic office, the distance from the constant hum of interaction, the confidentiality, all are factors to consider. In some sense, the setting of the analyst's office mirrors a cyberplace, in that it alters the rules of common reality in some way so as to shed new light on present situations» (Dini, 2009, p. 987).

Apesar da similaridade, permanece clara a natureza distinta da realidade virtual oferecida pelas novas tecnologias, relativamente à que nasce da mente num corpo humano. A deslocação do *setting* para um espaço criado por um dispositivo comporta diferentes implicações, sendo a percepção do outro alterada, estando este outro «do outro lado». A partilha de um espaço (espaço virtual) a partir de dois espaços distintos (espaços físicos) afeta inevitavelmente a comunicação não verbal. A comunicação por vídeo, por exemplo, possibilita o diálogo face a face; todavia, não lhe é dado recriar a proximidade vivida na presença física. Do ponto de vista espaciotemporal, a envolvimento é distinta, visto que, na comunicação virtual, não podem receber ambos os participantes as impressões do mesmo espaço que se insere naquele tempo, no tempo daquele espaço. Assim, o que poderá eventualmente distrair um dos participantes durante o tempo de sessão poderá não ser percebido pelo outro. A comunicação no campo virtual é influenciada por um tempo de atraso após cada intervenção, sendo, por seu turno, os silêncios sentidos de forma distinta.

No concernente a estas variáveis, representantes de maior distância e de maior desfazamento,

importa destacar a particularidade de a realidade virtual albergar paradoxos, podendo a mesma criar situações em que emoções contraditórias se aproximam, como a distância e a intimidade, a anonimidade e a familiaridade, ou, ainda, a decepção e a sinceridade (Dini, 2009).

Se, por um lado, podemos entender o espaço virtual como um lugar onde o corpo se dilui, devemos, por outro, tentar compreender o que acontece, realmente, com esse corpo, pois ele não deixa de existir. Lemma (2015) sustenta que a realidade virtual não representa somente um encontro entre mentes, que o corpo continua a ser importante, ainda que a interação seja mediada. «When in cyberspace we are still embodied. What changes is our experience of embodiment because we are no longer dependent on the old contingent relations to the corporeal» (Lemma, 2015, p. 573).

No tocante à relação entre o afastamento das sessões presenciais e a transferência do *setting*, e, portanto, também do corpo, para o espaço virtual, importa considerar as seguintes características da realidade virtual. Por um lado, esta torna desnecessária a presença do corpo, ao mesmo tempo que contorna a realidade das limitações geográficas, permitindo manter ou mesmo incrementar o grau de comunicação. De acordo com Lemma, este fenómeno influencia a experiência emocional da separação, reduzindo, evitando ou mesmo anulando a elaboração do luto pela ausência do outro. Por outro lado, ao facultar uma ilusão do real, a realidade virtual pode alterar a relação entre a realidade externa e a interna, evitando um trabalho psíquico diferenciador e integrador que ligue a realidade externa e a interna. Consequentemente, podemos concluir que a estrutura e sequência das sessões presenciais desempenham uma função contentora e diferenciadora, cuja qualidade regula os processos de elaboração.

Perante a mudança para um *setting* virtual durante o período de confinamento, verificámos que as adaptações a considerar eram múltiplas, gerando cada uma delas várias questões. Assim, talvez a eventual impossibilidade de a sessão se realizar continuamente a partir do mesmo espaço físico, a provável dificuldade de manutenção do respetivo horário e, sobretudo, o contexto da sua inserção pudessem influenciar ou mesmo comprometer o sentimento de privacidade e de intimidade. Tais mudanças foram vividas de forma diferenciada, consoante a estrutura psíquica do indivíduo, a sua circunstância existencial nesse momento, bem como o enquadramento da intervenção e a fase de desenvolvimento do mesmo.

O *setting* colocado no plano virtual remete, pois, inevitavelmente, para questões que se prendem com a plasticidade da técnica psicanalítica. Neste contexto, assume particular relevância a diferença

entre os pacientes que se encontram num processo «clássico» de psicanálise no divã e aqueles que necessitam e/ou privilegiam, pelo menos por enquanto, o *setting* face a face, em especial aqueles que revelam renitência ou dificuldades frente ao divã ou à passagem para o mesmo. Por outro lado, importa considerar as implicações para o próprio analista: além da readaptação a realizar na esfera externa — passagem da sessão presencial para o uso de dispositivos eletrônicos —, importa ter em conta o modo como vive internamente o impacto provocado pela situação pandémica, ou seja, quais são as implicações para o seu estado mental (Meltzer, 1967) ou o seu *setting interno* (Caper, 1997; Parsons, 2008). Perante a existência de uma realidade externa partilhada, nomeadamente a pandemia, e considerando as perdas reais daí decorrentes, Figueiredo (2020) aponta para a importância de o analista preservar as condições necessárias à *alucinação negativa* na conceção de Green (2011), a fim de que o excesso de realidade externa não impeça o acesso às realidades psíquicas essenciais à criação conjunta daquela realidade virtual que permite sonhar e brincar, ou seja, do espaço potencial.

#### DO CORPO PARA O ESPAÇO VIRTUAL E DO ESPAÇO VIRTUAL PARA O CORPO

O plano virtual comporta uma adaptação a implementar por ambas as partes envolvidas no *setting*. A ideia de adaptação ao paciente encontra-se no cerne da dinâmica gerada pela comunicação inconsciente, tendo Freud (1912) comparado a qualidade desta dinâmica com a imagem de um recetor telefónico (psicanalista) que se ajusta ao microfone transmissor (paciente).

Winnicott (2011b) afirmou que a análise não se reduz apenas ao exercício da técnica analítica, mas que ela também torna os psicanalistas capazes de colaborar com o paciente, uma vez que este é acompanhado no seu ritmo e percurso do processo de elaboração.

Segundo Winnicott (2011a), a psicanálise torna-se produtiva quando ambos os participantes são capazes de brincar um com o outro. Este processo criativo sofre inevitavelmente alterações quando o *setting* é marcado pela separação física e pela conexão virtual. A fisicalidade no sentido do espaço físico real envolvente, a corporalidade e a dimensão sensorial intimamente ligada a esta última estimulam e promovem o processo criativo de elaboração, influenciam o estado psíquico durante a sessão e, por conseguinte, a forma como as associações se encadeiam e os pensamentos são tecidos.

As questões em torno das implicações decorrentes da separação física tornam-se ainda mais pertinentes nos casos em que se observa a vivência de abandono(s) precoce(s), com ou sem

separação física, mais especificamente nos casos em que os indivíduos deparam com sentimentos de solidão profunda, apesar de gerirem com sucesso um quotidiano preenchido e de revelarem a capacidade de recordar, associar, sonhar e de preencher o tempo livre de forma criativa. Neste contexto, o sentimento de solidão não se refere tanto ao isolamento criativo, que poderá estar presente nestas pessoas, como a uma solidão que tem origem na impossibilidade de ter estabelecido e mantido vínculos de intimidade, processo este que pode resultar num movimento de retração para um estado de isolamento afetivo (Fromm-Reichmann, 1959/1990). Verificamos que muitos destes indivíduos manifestam dificuldades em suportar a intimidade, revelando um estado mental em que prepondera o medo da dependência, que, no contexto do *setting*, poderá encontrar reflexo numa reduzida frequência semanal das sessões.

Por outro lado, considerando o(s) abandono(s) na sua qualidade de destrutividade, a rutura do *setting* presencial e a subsequente passagem para o *setting* virtual podem associar-se à repetição da situação de abandono(s) outrora vivido(s). Tal rutura torna-se ainda mais significativa quando a relação transferencial já permitiu criar uma ligação estética promotora de vitalidade no paciente, processo este em que a dimensão corporal desempenha um papel fundamental (Lemma, 2020).

A seguinte vinheta clínica pretende abrir espaço à reflexão sobre a envolvimento do corpo no plano virtual, considerando-se que o ato da escrita manual<sup>4</sup> transforma o corpo num veículo ativo e vivo no plano virtual, plano este que se encontra dominado pelos estímulos auditivos e/ou visuais. Uma vez que a palavra prolonga a sua existência através da materialização no papel, a escrita poder-se-á tornar num objeto transicional.

#### NOARAH

Aos 35 anos, Noarah veio ao meu encontro por sentir que tinha chegado a um ponto de viragem na sua vida. Pensava que não podia continuar a viver como até à data o fizera. Era preciso mudar! O seu discurso revelava contrastes, dos quais tinha clara consciência: expressava autonomia, força, determinação, mas também transmitia características de uma mulher frágil e emocionalmente dependente. O impacto da sua aparência espelhava estas oposições. Mulher alta e elegante, com olhos escuros e um olhar profundo, por vezes profundamente triste. Embora a sua imagem revelasse aspetos de uma feminilidade consolidada e segura (vestes que acentuavam a silhueta do corpo, acessórios, perfume, etc.), nela transparecia também em certos momentos uma linguagem corporal contraditória, que se traduzia numa postura mais curva, num aperto de mão ténue e numa expressão visual de abatimento, como se a

#### 4

A palavra «escrita» no presente artigo refere-se sempre ao manuscrito, uma vez que existem reconhecidamente diferenças substanciais entre a atividade de manuscruer e de digitar (Karavanidou, 2017).



força vital lhe tivesse sido sugada. Noarah vivia a sua condição mais frágil com perfeita lucidez. Acreditava que algo muito pesado em si havia sido colocado desde muito cedo, um dilema que ela não conseguia resolver e que formava a sua prisão interna.

Filha de pais intelectuais, dotados de capacidades funcionais, mas pouco afetivos, foi entregue à guarda da avó materna poucas semanas após o seu nascimento, enquanto os seus pais concluíam o curso superior em cidades diferentes. Alternadamente, era visitada pela mãe e pelo pai, aos fins de semana, passando a viver com ambos quando concluiu os dois anos.

Noarah descreve a mãe como uma mulher carente, que alberga uma insegurança e um certo vazio. Sendo uma mulher profissionalmente bem-sucedida, a mãe confere um valor significativo à obrigação e àquilo que a mesma comporta. Assim, Noarah recorda-se de ouvir frequentemente a frase «tem de ser», como também tem a memória de comentários acerca da sua aparência. O pai, outrora idealizado pelas suas capacidades intelectuais, é vivido como uma pessoa dominadora e egocêntrica, sentindo-se Noarah por ele diminuída, depreciada e invadida. Diz existir dentro de si um lugar de escuridão e de paralisia: «É como se me tivessem quebrado algo, é uma sensação horrível de constante angústia.»

A solidão parecia ser uma constante da sua vida emocional, recordando-se de se sentir sozinha em casa, sozinha na escola, sozinha com os seus problemas. Vivia os pais como distantes, inacessíveis e não participativos na sua vida escolar, privada ou mesmo académica. Os seus sucessos não eram celebrados e o «não fazer bem» representava um fantasma, que era seu companheiro constante. Mais tarde, na faculdade, deu-se o aparecimento de uma ansiedade incapacitante, que foi tratada com medicação. Noarah vive o sofrimento de um modo solitário e silencioso.

Ligada a uma área de atividade profissional que exige capacidade de expressão oral e escrita, sentia-se, por vezes, terrificada pelo medo de poder pensar mal, expressar-se mal e ser mal vista. Instalou-se nela a ideia de ser incapaz e de poder estar a enganar as pessoas. Tais fantasias não só a faziam sentir-se rígida, como também desencadeavam em si uma sensação de estranheza e de indefinição. Chegava mesmo a sentir-se bloqueada. Estes estados encontravam frequentemente uma expressão física, que se manifestava ora na impossibilidade de encontrar repouso, ora na sensação de não conseguir agir. Embora o desporto desempenhasse um papel central na sua vida, Noarah relatava que não se sentia capaz de realizar movimentos que implicassem baixar a cabeça, pois alteravam o seu sentido de orientação. A ideia de nela poder existir uma incapacidade física já se manifestara na sua

infância, quando os pais decidiram «corrigir» a sua postura através de uma órtese cervicotorácica, em detrimento de uma fisioterapia.

Apesar destes aspetos constitutivos de um sentimento de enclausuramento, Noarah viveu, estudou e trabalhou durante vários anos em diferentes países estrangeiros, cimentando e expandindo o seu percurso profissional e criativo. No entanto, como veio a perceber ao longo das sessões, Noarah vive em função dos outros e das circunstâncias dos outros, reconhecendo gradualmente que se envolve em relações abusivas, ao ponto de ficar confusa, impossibilitada de distinguir as suas ideias das dos outros e de viver as dificuldades decorrentes da dinâmica relacional como fracasso pessoal.

Os sentimentos de insuficiência suscetíveis de gerar uma vivência de subjugação alimentavam a impossibilidade de confiar, quer nela, quer no outro. Noarah trabalhava incessantemente, trabalhava para ela, para os seus projetos, para outros e por outros. A existência de um tempo livre angustiava-a, fazia-a sentir-se inútil.

Neste sentido, o *setting* inicial refletia a necessidade de uma aproximação gradual e de uma construção progressiva, que conduziu a uma evolução da frequência semanal das sessões para uma frequência bissemanal.

No plano contratransferencial, Noarah despertava em mim, no início, a necessidade de a vitalizar, tomando eu uma consciência crescente de ser mais expressiva na mímica e nos meus gestos durante as sessões. Paralelamente, ocorria-me a fantasia de eu ser vivida por Noarah com uma certa ambiguidade. Talvez por nela existir a experiência repetida e acentuada de confronto com um mundo envolvente inacessível, sobretudo na infância e adolescência, e por tantas vezes ela ter mencionado que pensava ser um incómodo para os outros — mas talvez também por eu sentir que os espaços entre as sessões poderiam reativar a vivência da separação como rutura e abandono. Eu assegurava-lhe frequentemente, após as sessões, a minha disponibilidade, caso ela se sentisse muito invadida pela angústia. Na realidade, Noarah vivia os fins de semana com uma angústia profunda, preenchendo o tempo sobretudo com trabalho.

A ambiguidade enquanto confronto com o desconhecido e, por conseguinte, com o possível encontro com algo temido e terrífico refletia-se ainda no evitamento do divã. A dada altura, já decorridos quase dois anos num registo face a face e perante a minha sugestão de transitar para o divã, Noarah transmitiu-me o seu receio. Estar no divã representava algo tenebroso. Assim, ela afirmou: «Sinto que se eu ali estiver algo me poderá puxar para baixo e então, ninguém, nem eu própria, conseguirá tirar-me dali.» Embora o processo de elaboração fosse delicado e pautado por momentos

de bloqueios e de sentimentos de profunda solidão, as relações de Noarah foram-se transformando gradualmente.

Noarah escreve e sempre gostou de escrever. Embora a escrita se afigurasse, por vezes, uma tortura, sobretudo nos momentos em que era necessário escrever para publicar, exercia não só a função de elemento organizador, como também cumpria uma função fortalecedora e revigorante.

Noarah viria a sentir-se mais solta e mais forte, mais capaz de se defender, hesitando menos, respondendo mais e mais espontaneamente. Esta exploração nova dentro de si era igualmente vivida no corpo. Noarah começara a aprender capoeira. Assim, observávamos como o corpo parecia aprender a falar o que Noarah percebia internamente. O corpo foi adquirindo um maior vigor, ao mesmo tempo que revelava uma maior fluidez, superando Noarah a impossibilidade de baixar a cabeça.

Embora subsistissem os momentos de angústia e de solidão, as sessões ganhavam um colorido mais vivo, onde momentos de entusiasmo conquistavam lugar. Nesta fase, insere-se o momento das «medidas excepcionais e temporárias», que visavam fazer frente à situação pandémica instalada no país, movendo a sessão do gabinete para o plano virtual. Uma vez que as sessões com Noarah se realizavam face a face, o recurso à videoconferência parecia constituir a solução mais adequada.

A passagem do espaço físico para o virtual não se manifestou de forma dramática em Noarah. Não obstante, a situação era dramática, pois o mundo externo tinha sofrido uma paragem; e com esta paragem, o quotidiano vivido por Noarah sofreu várias ruturas, em particular no tocante à corporalidade dos contactos diários. Neste sentido, a primeira sessão online revelou-se simultaneamente familiar e estranha. Noarah começou por sorrir, e após alguns comentários acerca da atual situação, a sessão desenrolou-se ao ritmo habitual. Esta aparente continuidade relativamente às sessões anteriores não deixava de estar marcada pela distância física, pela divisão em dois espaços distintos. Noarah vivia sozinha, e as sessões eram realizadas a partir de sua casa, tendo eu também passado a trabalhar a distância, a partir de casa.

O isolamento inerente ao confinamento revelou-se difícil para Noarah, ampliando as angústias. Sonhava muito, sentindo-se por vezes invadida, ora por imagens violentas, ora por sentimentos de grande solidão. As semanas eram perpassadas por despertares difíceis e incapacitantes, originando pedidos de contacto telefónico entre as sessões.

Decorridas algumas sessões, comecei a aperceber-me de que Noarah fazia um ou outro apontamento durante as sessões. Embora esta atitude me surpreendesse, decidi esperar, até porque, num primeiro momento, me questionei

sobre a eventualidade de o uso da escrita durante a sessão poder representar uma defesa, condição esta que me impeliaria a refletir no possível desenvolvimento de uma transferência negativa. Talvez a passagem para um enquadramento virtual pudesse ter reativado em Noarah a vivência do abandono.

Com efeito, já me fora dado observar que alguns pacientes apontavam uma palavra ou uma frase durante as sessões por videoconferência, o que nunca havia ocorrido durante uma sessão presencial. Estes pacientes referiam rever ocasionalmente durante a semana o que tinham escrito.

Certo dia, no início da sessão, Noarah perguntou-me: «Desculpe, posso ir buscar o meu caderno?» Ao indagar de que caderno se tratava, ela respondeu-me que o caderno em causa servia para anotar sentimentos e pensamentos, algo decorrente do que eu dissesse, de um pensamento dela que se juntasse ao meu ou, ainda, de um pensamento que lhe ocorresse. Disse-me que, de quando em quando, relia o que escrevia, e continuava a escrever. Referia que o caderno não era um diário, mas que reunia os seus pensamentos, a ajudava a pensar.

A forma discursiva de Noarah desencadeava em mim a ideia de que não só as palavras escritas em si mas também o caderno pudessem representar um objeto reconfortante e acompanhante, porventura revestido de características de um objeto transicional. Por outro lado, surgia a questão de apurar se a escrita constituiria uma defesa contra uma angústia de separação do espaço comum — o gabinete — ou se seria, antes, uma forma de resistência à proximidade, colocando Noarah «o caderno» entre mim e ela como uma barreira, como um objeto que a levasse a retraindo-se e a isolar-se do espaço conjunto de elaboração.

No seu texto *Free Association Reconsidered: The Talking Cure, The Writing Cure* (2005), Farber debruça-se sobre o uso da escrita, sobretudo no caso de pacientes que se expressam emocionalmente mais através do corpo do que pela palavra. A autora sugere que a escrita poderá servir um fim criativo e não destrutivo, na medida em que pode facilitar a diminuição de resistências à associação livre. Neste sentido, importa diferenciar entre a escrita como processo promotor da relação com os objetos internos, e, portanto, promotor da auto-observação e da criatividade, e, por outro lado, a escrita como uma atividade colocada ao serviço de uma ruminação incorporada num ato solitário que serve à retirada narcísica.

Embora revelasse as dificuldades advenientes de uma vivência interna de abandono e de solidão, Noarah já tinha realizado um percurso de transformações que a levavam a debruçar-se sobre os outros à sua volta e sobre a qualidade da proximidade que mantinha com o mundo envolvente. Este processo abriu um espaço criador

de confiança e de maior entrega, que permitia a Noarah solicitar ajuda quando dela necessitava. Ao longo deste período, Noarah observava-se e procurava entender como vivia as situações na relação com os outros, trazendo as suas impressões para as sessões.

Entre as sessões, escrevia não apenas sobre novas ideias e projetos, mas também sobre o que sentia e sobre o que os sentimentos a faziam pensar. Podemos conceber esta escrita como uma continuação da exploração do mundo interno.

Segundo Farber (2005), o paciente pode assumir uma maior responsabilidade em continuar o processo de elaboração para lá do contexto do gabinete quando é capaz de escrever as suas associações, e a partir das mesmas continuar a associar com a ajuda do analista.

A necessidade de escrever durante a sessão surgiu em Noarah quando a dimensão corporal sofreu alterações, o que permite levantar algumas questões: poderá a confrontação com o corpo virtual dar origem e/ou aumentar as resistências à associação livre e poderá a escrita atenuar tais resistências? Atendendo à qualidade criativa de *playing* inerente à associação livre, poderemos conceber o emergir da escrita manual no contexto virtual como uma tentativa de criação de um espaço potencial? Nesta perspetiva e tendo em conta as vicissitudes da passagem do corpo real para o corpo virtual e vice-versa, o processo da escrita equivaleria à transformação da imagem icónica numa linguagem simbólica, sendo o corpo o ator desse processo, uma vez que a atividade da escrita representa uma deslocação do virtual para o real.

No espaço virtual, a palavra dissocia-se de uma dimensão sensorial do corpo, sendo desprovida de uma parte do seu colorido, de uma parte vital. Deste modo, a escrita poderá corresponder a uma tentativa inconsciente de incorporar a palavra e de lhe conferir/devolver, assim, uma maior vitalidade, tanto mais que o manuscrito implica a criação de uma dimensão sensorial: o contacto da pele com o instrumento da escrita e o manuseamento motor que implica movimento e fricção, isto é, o desenho da letra no papel.

O ato da escrita obriga a desacelerar, uma vez que impõe um tempo mais longo do que o da palavra oral, requerendo uma estrutura e organização do pensamento, a fim de processar o discurso oral e de o transpor para a palavra escrita. No tocante à envolvimento do corpo, a palavra oral é transformada em palavra escrita, passando por palavra-corpo. Todavia, a transcrição para o papel tem origem na comunicação durante a sessão, sendo a verbalização do outro (do psicanalista) o elemento desencadeador da escrita. Com efeito, a palavra do psicanalista é escrita ou usada pelo paciente para a elaboração do seu próprio pensamento, que ele, por fim, expressa por escrito.

De acordo com as reflexões de Lemma acerca da importância da recetividade do analista na criação de uma ligação estética e vital com o paciente, poderíamos imaginar, por conseguinte, que esta recetividade se encontra refletida na aceitação do analista de oferecer a sua palavra como extensão do corpo que se ausentou. Neste sentido, a recetividade do analista corresponde a um processo de adaptação que sustenta, através da escrita, a criação de uma área intermediária entre a dimensão virtual e a dimensão real e, analogamente, entre a realidade interna e a realidade externa. Desta área intermediária, ou seja, da área do espaço potencial, emerge o objeto transicional. Curiosamente, e de acordo com Green (2013), Winnicott não descrevia propriamente um objeto em si, mas, sim, o espaço apropriado à criação de objetos. Se considerarmos, ainda, a condição de o objeto ser animado, começando a ser usado no início da separação entre a mãe e o bebé, e de o objeto transicional coincidir com a categoria de *playing*, bem como a capacidade de estar sozinho (na presença da mãe ou do analista), podemos conceber que não é o objeto, a escrita em si, que tem importância, mas, sim, o processo interno implicado no ato da escrita, ou seja, a articulação entre o Eu e o não Eu que alimenta a ligação metafórica.

Podemos, pois, presumir que o objeto transicional é criado na ligação entre a palavra do analista como extensão do seu corpo e — por via da incorporação — a palavra materializada no papel. Neste sentido, o objeto transicional cumpre duas funções: mantém a conexão com o outro e, dado que as palavras são relidas e (re)utilizadas para pensar entre as sessões, mantém a comunicação com os objetos internos, criando um novo pensamento ao associar, sonhar, brincar com as ideias, etc. As próprias palavras escritas, as palavras que permanecem após e entre as sessões guardadas num caderno, são não só contidas, servindo assim de envelope psíquico (Anzieu, 1995), como também sustentam a ideia de que se encontram sob a proteção e o controlo do paciente. Num registo primário, esta condição corresponderia à possibilidade de a criança poder viver as suas fantasias onipotentes, ou seja, de lhe ser oferecida a ilusão da posse e do controlo sobre o objeto, permitindo-lhe movimentar-se num domínio de experiências mistas, entre a fantasia de possuir totalmente o objeto e a noção de que o objeto não lhe pertence.

## CONCLUSÃO

Podemos concluir que no contexto de uma sessão por via remota, a escrita poderá representar um espaço transicional criador de um objeto transicional contentor que atenua as resistências perante a confrontação com um corpo virtual. Tanto a iniciativa espontânea de escrever durante

a sessão remota, como o processo de escrita em si (escrever a palavra do outro para pensar nela e/ou juntar a palavra do outro ao pensamento do próprio e escrever o pensamento daí resultante) se inserem num processo de articulação entre o Eu e o não-Eu, o interno e o externo, que podemos conceber como o campo de ilusão em que a presença de dois corpos no mesmo espaço é recriada.

*Mutatis mutandis*, a escrita pode afigurar-se um estádio intermediário entre o pensamento e a sua verbalização, porquanto pode contribuir para ultrapassar inibições, nomeadamente os sentimentos de exposição e de vergonha, representando, deste modo, uma «digestão» prévia, antes de o pensamento poder ser transportado para o campo de elaboração conjunta. Neste contexto, e ao perspetivar a escrita durante a sessão virtual como uma extensão do *holding environment*, importa referir, de acordo com Farber (2005), ser necessário que o paciente tenha previamente internalizado o analista como um objeto suficientemente bom.

No decurso das sessões virtuais, a escrita de Noarah emergiu de modo intuitivo, tendo esta, já numa fase anterior ao confinamento, desenvolvido o hábito de escrever entre as sessões. Nunca lê durante a sessão o que escreve, pelo que mantém os aspetos concretos e práticos da realidade externa mais afastados, tornando assim mais viva a parte inconsciente do espaço transicional que é partilhado pela díade terapêutica ao longo da sessão. Neste sentido, a escrita promove a continuidade da associação livre, ou seja, da comunicação inconsciente que conduz à comunicação simbólica.

No tocante à importância da dimensão sensorial do corpo, importa considerar que a realidade virtual não pode oferecer a totalidade sensorial de dois corpos reais no mesmo espaço. No entanto, o próprio ato de manuscruver pode corresponder a uma forma inconsciente de conferir vitalidade à conexão entre dois corpos fisicamente separados. Esta vitalização torna-se ainda mais importante quando existiu um investimento libidinal insuficiente numa fase precoce da vida, como é o caso na vivência do abandono, uma vez que a estrutura libidinal e emocional necessária à formação integrada de uma representação corpo-*self* depende da continuidade das trocas entre mãe e bebé, as quais, por sua vez, são mediadas pelos seus corpos. Neste sentido, a qualidade da experiência incorporada com o cuidador é vital.

Noarah viveu momentos de grande angústia e sentimentos de desamparo durante o período de isolamento. No que respeita nesta fase à importância da escrita entre as sessões, esta cumpria uma função reguladora dos estados emocionais mais intensos. Enquanto escrevia, Noarah sentia reduzir-se a confusão resultante de uma angústia aguda, o que permitia clarificar

de algum modo os pensamentos. Os sentimentos intensos que comportavam uma carga física, como a raiva, eram descarregados no ato da escrita.

Por outro lado, no que concerne ao impacto da situação pandémica no analista e na sua vivência interna entre as sessões, há que considerar que a escrita constitui um envelope contendor para o paciente. Esta consciência por parte do analista poderá atenuar os sentimentos de impotência emergentes perante a impossibilidade de apreender/conservar o paciente em virtude da distância física.

No referente à recetividade do analista como elemento essencial da transferência, podemos conceber que esta recetividade se traduz na cedência do corpo e, por extensão, da palavra. Todavia, o efeito deste processo tanto pode ser vitalizante e promotor da incorporação integrada da palavra escrita, e, por conseguinte, de um processo criativo, como pode desencadear um processo de identificação patológica com o discurso do analista, ou ainda uma estagnação num estado simbiótico.

No caso em questão, a escrita durante as sessões virtuais diminuiu o caos interno vivido por Noarah durante as fases de angústia e abriu um espaço lúdico que lhe permitiu viver a separação com uma qualidade diferente da do abandono, criando a escrita uma proximidade vivida na distância. Assim, o trabalho de ligação pela escrita promoveu a possibilidade de Noarah se manter conectada e de diminuir os movimentos de isolamento afetivo, o que tornou o isolamento mais suportável, ao mesmo tempo que fortaleceu a relação terapêutica.

Podemos concluir que o aparecimento da escrita na sessão virtual poderá servir para a construção de um espaço transicional partilhado que funciona como uma membrana permeável, vitalizável e vitalizada. Esta membrana sustenta o processo de elaboração das angústias de separação e viabiliza, deste modo, uma vivência criativa no estado de separação. 📄

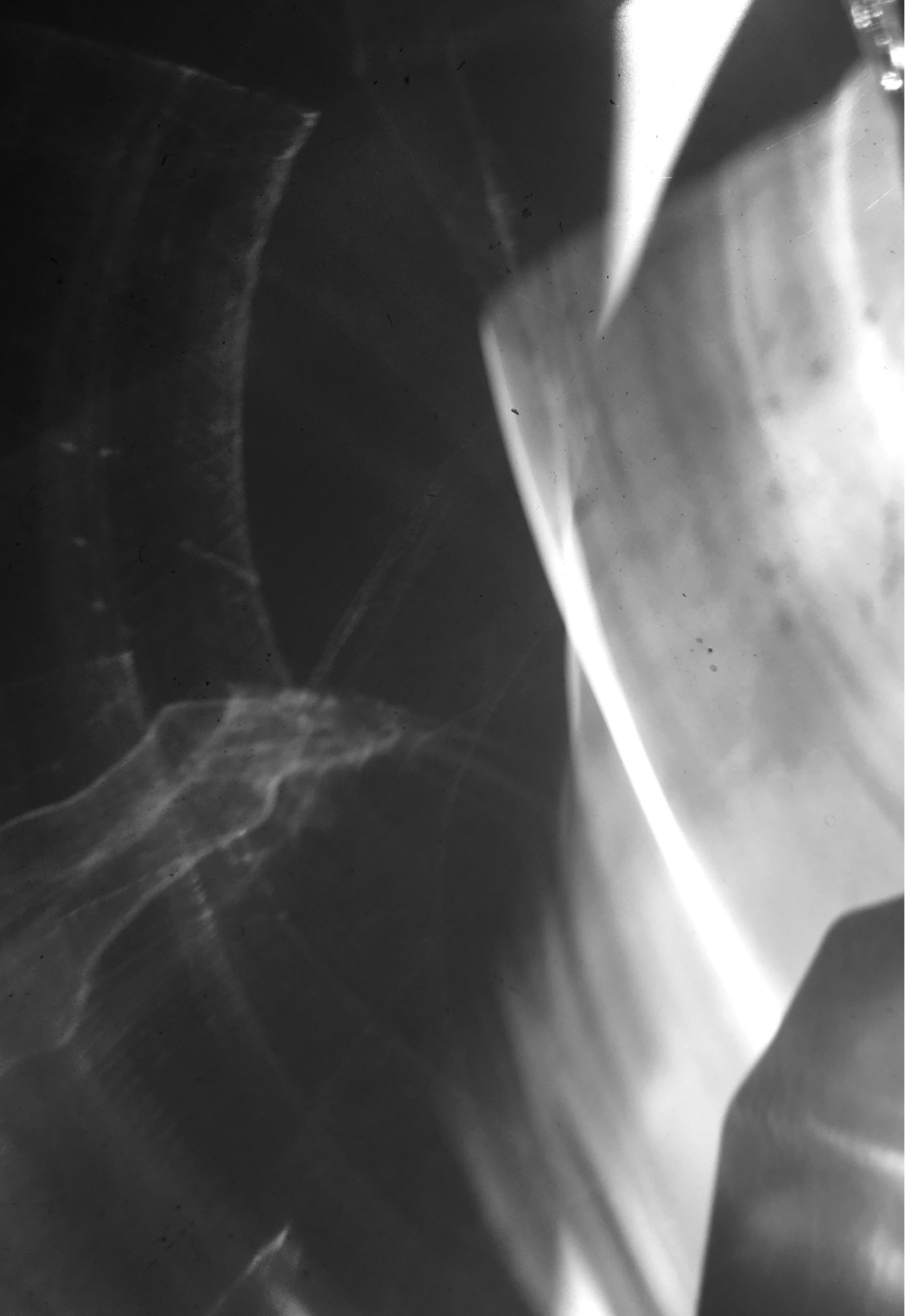
## ABSTRACT

In the light of the past pandemic situation, this paper aims to reflect on the possibility of, through writing, bringing the body into the virtual therapy session, creating thereby a transitional object. To meet this purpose, the author considers the importance of the impact of the body's presence in the setting, particularly the analyst's body, which extends into her/ his consulting room. Furthermore, the article considers the nature of virtual space, and how the transition from real to virtual space can interact with one's perception of body, space and time. Taking into account patients who suffered from early abandonment and experienced the separation from the physical consulting room as a painful reactivation of old and deep feelings of loneliness, the author suggests that the use of writing in the virtual session can ease the anguish and invigorate communication within the therapeutic dyad, thus helping overcome the challenges arising from the imposed physical separateness.

KEYWORDS: body, setting, transitional object, virtual setting, writing.

## REFERÊNCIAS

- Anzieu, D. (1995). *Le Moi – Peau*. Dunod.
- Bleger, J. (1966). Psycho-Analysis of the Psycho-Analytic Frame. *The International Journal of Psychoanalysis*, 48, 511–519.
- Caper, R. (1997). A mind of one's own. *The International Journal of Psychoanalysis*, 78, 265–278.
- Canestri, J. (2001). Some Questions on Virtual Reality and Psychoanalysis. In J. Guimón & S. Zac de Filc (Eds.), *Challenges of Psychoanalysis in the 21<sup>st</sup> Century: Psychoanalysis, Health, and Psychosexuality in the Era of Virtual Reality*. Springer Science & Business Media.
- Civitarese, G. (2008). *The Intimate Room. Theory and Technique of the Analytic Field*. Routledge.
- Dini, K. (2009). Internet Interaction: The effects on patient's lives and analytic process. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 57: 979–988.
- Farber, S. K. (2005). Free Association Reconsidered: The Talking Cure, The Writing Cure. *Journal of The American Academy of Psychoanalysis and Dynamic Psychiatry*, 33(2), 249–273.
- Figueiredo, L. (2020). A virtualidade do dispositivo de trabalho psicanalítico e o atendimento remoto: uma reflexão em três partes. *Cadernos de Psicanálise (CPRF)*, 42, 61–80.
- Freud, S. (1912). Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. *Werke aus den Jahren 1909-1913*. Band 8, 375–388. Fischer-Verlag.
- Freud, S. (1919). Das Unheimliche. *Werke aus den Jahren 1917–1920*. Band 12 (pp. 249–268). Fischer-Verlag.
- Freud, S. (1923). The Ego and The Id. *TACD Journal*, 17(1), 5–22.
- Fromm-Reichmann, F. (1990). Loneliness. *Contemporary Psychoanalysis*, 26(2), 305–329. (Original publicado em 1959.)
- Green, A. (2011). *Le travail du négatif*. Minuit.
- Green, A. (2013). Potential space in psychoanalysis: the object in the setting. In J. Abram (Ed.), *Donald Winnicott Today*. Routledge.
- Karavanidou, E. (2017). Is handwriting relevant in the digital era?. *Antistasis*, 7(1), 153–167.
- Lemma, A. (2014). The body of the analyst and the analytic setting: Reflections on the embodied setting and the symbiotic transference. *The International Journal of Psychoanalysis*, 95, 225–244.
- Lemma, A. (2015). Psychoanalysis in times of technoculture: Some reflections on the fate of the body in virtual space. *The International Journal of Psychoanalysis*, 96, 569–582.
- Lemma, A. (2020). The Aesthetic Link: The Patient's Use of the Analyst's Body and the Body of the Consulting Room. *Psychoanalytic Perspectives*, 17(1), 57–73.
- Meltzer, D. (1967). *The Psychoanalytical Process*. William Heinemann.
- Parsons, M. (2008). Raiding the inarticulate: The internal analytic setting and listening beyond countertransference. *The International Journal of Psychoanalysis*, 88, 1441–1456.
- Quinodoz, J.-M. (2001). A Psychoanalyst: Between an Excess of the Virtual and an Excess of Realism. In J. Guimón & S. Zac de Filc (Eds.), *Challenges of Psychoanalysis in the 21<sup>st</sup> Century: Psychoanalysis, Health, and Psychosexuality in the Era of Virtual Reality*. Springer Science & Business Media.
- Segal, H. (1962). The curative factors in psycho-analysis – Contributions to discussion. *The International Journal of Psychoanalysis*, 43, 212–233.
- Steiner, J. (2006). Interpretative enactments and the analytic setting. *The International Journal of Psychoanalysis*, 87, 315–320.
- Turkle, S. (1995). *Life on the screen: Identity in the age of the internet*. Simon & Schuster.
- Turkle, S. (2005). *The Second Self: Computers and the Human Spirit*. MIT Press.
- Winnicott, D. (2011a). Transitional Objects and Transitional Phenomena. Em L. Caldwell & A. Joyce (Eds.), *Reading Winnicott*. Routledge.
- Winnicott, D. (2011b). Metapsychological and Clinical Aspects of Regression within the Psycho-Analytical Set-Up. Em L. Caldwell & A. Joyce (Eds.), *Reading Winnicott*. Routledge.
- Xavier, M. Francisca & Mateus, M. Helena (1990–1992). *Dicionário de Termos Linguísticos*. Edições Cosmos.



## AUDITÓRIO

# A terra morta do colonialismo português<sup>1</sup>

Elsa Couchinho<sup>2</sup>

1

A partir da comunicação apresentada no V Congresso de Psicanálise de Língua Portuguesa, que decorreu em São Salvador da Bahia (Brasil) em abril de 2023.

2

Membro Associado da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP) e da Associação Psicanalítica Internacional (IPA). Psicanalista de Crianças e Adolescentes. Formadora do Instituto de Psicanálise. *E-mail:* elcouchinho@gmail.com

## RESUMO

O passado colonialista português caracteriza-se por uma história em que os elementos de violência social e de episódios traumáticos permanecem em busca de reconhecimento, de representação e de elaboração psíquica. A mentalidade colonialista e racista persiste, fazendo parte da identidade de Grande Grupo, e contribui para uma transmissão radioativa dos elementos traumáticos não elaborados. As catástrofes sociais, fruto da ação de seres humanos sobre outros seres humanos, suscitam um tempo de latência durante o qual a memória e reconhecimento coletivos se encontram comprometidos, gerando uma ausência de ressonância afetiva perante os seus efeitos. As produções culturais em torno destes temas podem constituir-se como telas intermediárias, contribuindo para a possibilidade de representação e elaboração mental dos elementos traumáticos da história coletiva e individual.

## PALAVRAS-CHAVE

**Colonialismo**  
**Racismo**  
**Transmissão**  
**radioativa**  
**Tela intermediária**

Num tempo global de elevada tensão e conflitualidade como o atual, marcado pela emergência e pelo retorno cíclico das mais diversas formas de intolerância e violência, é urgente potencializar o espaço de reflexão e a possibilidade de pensamento crítico e transformador nas dimensões clínica e social.

No que diz respeito ao colonialismo e ao racismo no contexto português, caminhamos para a construção de uma literacia que nos permita, numa dimensão dinâmica mais profunda, compreender os sujeitos brancos e os sujeitos negros nos seus encontros e desencontros.

Os contextos norte-americano e brasileiro apresentam uma proliferação de trabalhos sobre estes temas, onde o pensamento psicanalítico (teórico e clínico) se enriquece no diálogo com a filosofia, a história, a antropologia e demais ciências humanas, fazendo jus ao legado dos pioneiros da psicanálise.

Centenas de anos de história marcados pela escravatura e a espoliação dos povos nativos africanos deram corpo ao colonialismo português formalmente terminado há apenas 49 anos. Este curto intervalo temporal contribui parcialmente

para a escassez de trabalhos em Portugal. Contudo, consideramos que é a dimensão de destrutividade e violência dessa história que levanta maior resistência, dificultando uma plena elaboração em posição depressiva onde possam ter lugar a identificação introjetiva, a culpabilidade, a responsabilidade e a reparação.

Apoiados em trabalhos sobre trauma e violência sociopolítica, percorremos elementos históricos a par da narrativa do romance *Terra Morta*, em busca de sentido.

*Terra Morta* (1949/2008) é um romance da segunda fase da obra do jornalista e escritor Castro Soromenho, que se afasta das referências europeias. Nascido em Moçambique, filho de mãe cabo-verdiana e pai português, o escritor começa por acompanhar o pai e depois, como este, torna-se *angariador de mão de obra* para a Companhia de Diamantes em Angola.

No contacto humano direto, recolhe elementos antropológicos e culturais; e ao colocá-los por escrito, contribui para a preservação da memória, da cultura, da história e da identidade das populações originárias do território angolano, que o colonialismo português se encarrega(va) de negar,

desvalorizar e destruir, tornando visíveis as suas estruturas e o seu sistema racista.

Em *Terra Morta*, revela-se a degradação social e económica resultante do abandono da exploração de borracha e a forma como as mesmas estruturas escravagistas e racistas serão a base para a chegada de novos colonos para a exploração das terras e de diamantes.

Diversas camadas históricas desse território vão sendo expostas, revelando os vínculos complexos que os sujeitos brancos e negros estabelecem entre si, marcados por relações de poder e representações dos sujeitos que se renovam apesar de aparentes mudanças.

Entre a abolição da escravatura (1869) e a independência dos povos africanos, o sistema escravagista irá persistir e renovar-se. Após a abolição da escravatura, os sujeitos negros continuaram a ser escravizados, entregues aos portugueses como parte do tributo dos sobas, trabalhando sem remuneração por períodos de tempo teoricamente finitos na prática, até que a sua condição física permitisse que fossem rentáveis.

O mesmo sistema escravagista e racista que assegurou a exploração da borracha entre final do século XIX e início do século XX irá assegurar, com algumas modificações, a exploração de diamantes e as plantações dos colonos portugueses até à independência.

*Terra Morta* ilustra extratos da condição da mulher negra e das relações entre brancos e negros, que ainda hoje impregnam os discursos racistas que sustentam uma representação dos sujeitos negros baseada na infantilização, na primitivização, na descivilização, na animalização e na erotização, como referido por Grada Kilomba (2008/2019).

A este percurso cumulativo de violência e trauma junta-se o período de Guerra Colonial e de independência dos povos africanos.

A nossa proposta é considerar que a fantasia de um colonialismo português brando e a negação do racismo estrutural são elementos constitutivos da Identidade de Grande Grupo (Volkan, 2001), que contribuem para uma organização narcísica assente na superioridade branca portuguesa, para a negação da destrutividade do Grande Grupo, bem como para a negação dos traumas da colonização e da descolonização.

A resistência e a intolerância ao reconhecimento, à integração e à elaboração dos elementos de violência deste percurso histórico têm, de entre outros efeitos, dificultado a elaboração de lutos e traumas de ex-combatentes da Guerra Colonial, dos vulgarmente denominados retornados, dos refugiados africanos e dos seus descendentes, contribuindo por vezes para a sua retraumatização e para uma organização melancólica perante as perdas da guerra e da descolonização.

A mentalidade colonialista e o racismo estrutural do presente estão na origem das mais diversas injustiças sociopolíticas que se constituem como uma efetiva retraumatização dos sujeitos negros. Ambos alimentam um sistema defensivo que permite preservar o narcisismo dos sujeitos brancos, mantendo uma imagem grandiosa e humanizada do seu papel histórico, negando a sua destrutividade e o lugar onde os sujeitos negros foram e são descaracterizados, objetificados e desqualificados. Ambos são elementos constitutivos de um terreno onde prolifera o racismo nas suas diversas formas: estrutural, institucional, interpessoal e internalizada.

O racismo é uma terra que resiste tenazmente à erosão, uma terra radioativa que contamina o presente, por exemplo na forma como as relações entre diferentes etnias, os parceiros que as constituem e os seus descendentes foram e são ainda negados, marginalizados e desvalorizados.

Segundo Eva Weil (2016), quando estamos frente a catástrofes sociais, fruto das ações de seres humanos sobre outros seres humanos, os processos de rememoração individual e coletiva encontram-se comprometidos e a construção da memória individual da catástrofe fica dependente da memória e da elaboração coletivas. A autora coloca a hipótese de um recalçamento temporal coletivo (30 a 40 anos), no caso do Holocausto, para que os testemunhos e as experiências dos sujeitos possam finalmente ter lugar de pertença, de reconhecimento e de memória partilhada na comunidade. Este tempo de latência é curiosamente coincidente com o que observamos em Portugal, se tomarmos como ponto de partida o 25 de Abril de 1974.

Weil (2016) refere que no caso em que os traumas coletivos não encontram lugar psíquico, ocorrem processos psíquicos que geram um território de espaço descontínuo onde os elementos traumáticos permanecem em bruto e em estado latente à espera de transformação e de um ambiente recetivo para se manifestarem na esfera coletiva ou íntima.

Sublinhamos a necessidade de um ambiente recetivo no qual a experiência individual pode encontrar ressonância no ambiente social, e para tal é necessário o conhecimento e o reconhecimento das circunstâncias da catástrofe e das suas consequências numa população.

Weil (2016) enumera algumas das problemáticas encontradas em contexto clínico, fruto de traumas coletivos não elaborados: a dificuldade de subjetivização por inibição, clivagem ou negação; as perdas massivas; os impasses na história familiar e a amputação de ramos genealógicos que contribuem para a mortificação das identificações.

O racismo estrutural continua todos os dias a estar na origem de fenómenos de violência e de



crueidade, uma violência à qual consideramos ser aplicável a noção de radioatividade como metáfora para a violência sociopolítica e para a sua forma de transmissão, que permite nomear os efeitos monstruosos, inesperados e aberrantes causados por esta (Gampel, 2016).

Das bombas de Nagasaki e Hiroshima aos acidentes nucleares de Chernobyl e Fukushima, podemos facilmente compreender a acuidade da escolha de Gampel para cunhar conceitos associados à investigação de situações traumáticas geradas pela ação violenta de seres humanos sobre outros seres humanos.

Como sujeitos sociais que somos, encontramos-nos no lugar de recetores e transmissores dessa radioatividade, e enquanto psicanalistas cabe-nos assumir a responsabilidade e a tomada de consciência dessa radioatividade, mantendo-nos abertos para rever as narrativas das nossas histórias pessoais, dos nossos pacientes e da história coletiva da qual fazemos parte.

Esses encontros com a história individual e coletiva requerem capacidade negativa, tolerância à dor psíquica e ao contacto com elementos destrutivos, violentos e estranhos, para os quais poderá ser difícil encontrar representação.

Consideramos útil o recurso a três conceitos de Frances Tustin, citados por Yolanda Gampel (2016), para a compreensão desses elementos, organizados como Symbolon ou Diabolon. O primeiro enquanto objeto primitivo, fonte de satisfação, êxtase e total correspondência; o segundo enquanto cólera produzida por situações de frustração. Symbolon e Diabolon são dominados por sensações e caracterizados por não serem reflexivos, ambos fruto de uma contínua transmissão radioativa. Por sua vez, os Metabolon configuram-se como contextos que fomentam crescimento psíquico abrindo espaço para a transformação desses elementos estranhos.

A possibilidade de um ambiente recetivo surge-nos na articulação entre os Metabolon e o conceito de Telas Intermediárias, de Eva Weil (2014), este último associado a produções culturais que permitem a construção de narrativas sobre elementos traumáticos na esfera coletiva e que contribuem, na esfera clínica, para a capacidade de pensar, rememorar e simbolizar esses elementos.

Em Portugal, a produção artística ligada às questões do racismo e do colonialismo começou na última década a ocupar um espaço cada vez mais alargado, semeando Metabolon/Telas Intermediárias no nosso território.

A Grande Exposição do Mundo Português (1940) manteve-se presente com a existência da Praça do Império, onde os brasões das colónias figuravam nos arbustos. A intervenção urbana de que foi alvo esta praça suscitou um debate público aceso que resultou na decisão de retirada dos

brasões. Contudo, em 2023, a «nova» praça não só mantém o nome de Praça do Império, como mantém os brasões das ex-colónias portuguesas colocados, desta vez, na calçada. Esta inauguração é reveladora de um apego institucional a uma visão grandiosa do período colonial e da ditadura, mas a existência de um forte movimento social e cultural comprometido com a realidade histórica e social do colonialismo e do racismo vai procurando gerar Terra Viva, territórios de questionamento, representação psíquica e movimentos de integração e reparação, como é o caso de um grupo de artistas anónimo que tem realizado a sua intervenção sobre os brasões da Praça do Império.

A companhia Hotel Europa, formada por André Amálio e Tereza Havlíková, desenvolve espetáculos de teatro documental, apoiados na investigação e recolha de testemunhos, que são reproduzidos em palco. Através de material autobiográfico, narrativas familiares, testemunhos e pesquisa historiográfica, abordam questões do passado recente ligadas ao colonialismo, fascismo e comunismo. *Portugal não é um país pequeno, Os filhos do colonialismo, Amores pós-coloniais, Passa-Porte e Os filhos do Mal* são exemplos de espetáculos assentes em entrevistas realizadas a antigos colonos portugueses, a refugiados africanos da década de 1970, bem como dos seus descendentes, filhos e netos de combatentes e de apoiantes do fascismo.

*Debaixo do tapete* (2023) é um documentário realizado por Carlos Costa, baseado numa investigação da jornalista Catarina Demony. Chegada à adolescência, Catarina Demony começa a questionar as histórias familiares da sua bisavó, avó e mãe, todas nascidas em Angola, e depara com um tabu: o passado escravagista da família. Este questionamento confronta-a com cinco gerações de comerciantes de pessoas escravizadas, com a descoberta de que o actual Museu da Escravatura era a antiga fazenda do seu bisavô e com as entrevistas com descendentes de pessoas escravizadas.

As produções artísticas parecem indicar o fim do tempo de latência dos episódios traumáticos, e ao estabelecerem-se como telas intermediárias, abrem territórios de questionamento e possível elaboração de traumas coletivos e individuais.

Num estudo exploratório realizado em 2011, Nussbaum observou três fatores que condicionam a capacidade de o analista manifestar antirracismo na sua prática: a orientação teórica preferencial, a perceção da psicanálise como modalidade de tratamento branco e elitista e a quantidade de treino e de estudo sobre questões de racismo.

Rasmussen & Salhani (2010) referem alguns dos processos psicodinâmicos da ideologia racista a operar nas ações sociais de vítima e agressor, a saber: inveja, fantasia inconsciente, identificação projetiva e projeção.

Para os autores, «O racismo e o trabalho antirracista evocam emoções poderosas, e emoções poderosas evocam defesas poderosas como a clivagem, a identificação projetiva, a idealização e a desvalorização» (2010, p. 509). A análise dos processos psicodinâmicos implica um reconhecimento do vínculo entre a mente do sujeito e o contexto social, da forma como a história, as ideologias e as práticas sociais marcam os mecanismos de defesa que permitem gerir níveis de angústia e manter elementos do seu narcisismo, como é o caso das projeções implicadas no processo de denegrir um grupo de forma que se preserve outro.

No trabalho clínico ou na esfera coletiva, a mente do analista poderá ser a Terra Viva que regenera os territórios mortos e radioativos que a violência coletiva nos traz.

## ABSTRACT

The Portuguese colonialist past is characterized by a history in which the elements of social violence and traumatic episodes remain seeking recognition, representation and psychic elaboration.

The colonialist and racist mentality endures, being part of the identity of the Large Group and contributes to the ongoing radioactive transmission of unprocessed traumatic elements.

Social catastrophes resulting from the actions of one human being upon another establish a latency period during which collective memory and recognition are compromised, generating an absence of affective resonance concerning their effects.

Cultural productions around these themes may constitute an intermediary canvas, contributing to the possibility of mentally representing and processing the traumatic elements of collective and individual history.

**KEYWORDS:** colonialism, racism, radioactive transmission, intermediate canvas.

## REFERÊNCIAS

- Gampel, Y. (2016). Différents mouvements de transmission: transmission radioactive destructive – transmission radioactive créative. *Connexions*, 106, 135–142.
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da Plantação*. Orfeu Negro. (Original publicado em 2008)
- Nussbaum, R. M. (2011). Can analysis align with antiracism?: an exploration of the experiences of psychoanalysts working toward social justice. Dissertação de mestrado, Smith College. <https://scholarworks.smith.edu/theses/1051>
- Rasmussen, B. & Salhani, D. (2010). A Contemporary Kleinian Contribution to Understanding Racism. *Social Service Review*, 84 (3): 491–513.
- Soromenho, C. (2008). *Terra Morta*. Cotovia. (Original publicado em 1949)
- Volkan, D. V. (2001). Transgenerational Transmissions and Chosen Traumas: An Aspect of Large-Group Identity. *Group Analysis*, 34: 79–97.
- Weil, E. (2014). La Latencia en lo Colectivo y sus huellas en la cura. *Psicoanálisis*, 36 (2/3): 439–448.
- Weil, E. (2016). Traces psychiques, mémoires cryptées et catastrophes historiques. *Revue Française de Psychanalyse*, 80 (2): 448–500.

---

AUDITÓRIO

# A psicanálise nos interstícios da contemporaneidade

ENTREVISTA A **Mariano Horenstein**

CONDUZIDA POR **Sílvia Acosta**<sup>1</sup>

---

1

Sílvia Acosta é Membro Associado da Federação Psicanalítica Latino-Americana (FEPAL) e da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP), membro do Sexual and Gender Diversity Studies Committee da IPA e Diretora-Adjunta da Revista Portuguesa de Psicanálise.

BIOGRAFIA

Mariano Horenstein é argentino, membro da Federação Psicanalítica Latino-Americana (FEPAL) e da Associação Psicanalítica Internacional (IPA), em que é um dos representantes para a América Latina — reeleito há poucas semanas —, e membro do grupo internacional de investigação Geografías del Psicoanálisis. Dirigi o Instituto de Formação Psicanalítica da Associação Psicanalítica de Córdoba (Argentina), instituição a que pertence e da qual é analista com funções didáticas. As suas publicações receberam várias distinções ao longo da sua carreira profissional, tanto dentro como fora do campo psicanalítico, nomeadamente o Prémio Lucien Freud, o Prémio Elise Hayman, o Prémio FEPAL, o Prémio Bergwerk e, recentemente, o Prémio Carolina Zamora da Associação Psicanalítica de Madrid. Além disso, dirige um projeto de entrevistas, denominado Conversaciones Infinitas, com o apoio da IPA, que está disponível e acessível no seu site pessoal (<https://marianohorenstein.com>).

**SA:** Querido Mariano, com estas linhas começo algo semelhante a uma entrevista. Se bem que sejamos conterrâneos, estamos em diferentes continentes, graças a estes movimentos de translocação. Faremos então esta entrevista por escrito, o que nos serve de desculpa para podermos voltar a um exercício infantil, esperando conseguir alcançar o tom de uma conversa que possa gozar do prazer do tempo e da espera. Por vezes, as plataformas virtuais diminuem a potência das palavras ou tornam-nas mais evanescentes. Partilho do teu ponto de vista sobre a relação incontornável do psicanalista com a escrita, que surge como um modo de lidar com o inefável, de dar corpo ao que sucede a cada instante na nossa prática e que logo a seguir desaparece. Escrever é deixar uma migalha no caminho, de modo que possamos voltar a ela mais tarde e encontrar novos significados.

Temos na RPP uma secção chamada «Auditório», na qual convidamos diferentes vozes, colegas e pensadores de diversas disciplinas que acreditamos poderem oferecer olhares que conferem novas significações, promovendo e divulgando um pensamento psicanalítico vivo. Nesta secção, será então publicada esta nossa conversa.

**MH:** É interessante que seja esse o nome da secção, nome que põe em relevo o que se ouve dizer; para lá do sentido contabilístico de uma auditoria, o que se põe em jogo é o que se escuta, ainda que contenha o sentido sublinhado pelo mundo jurídico — a audiência. Por outro lado, por ser o espaço de uma revista, é claro que se trata do que se lê. Mas a contradição é apenas aparente, pois os analistas, quando escutam, também leem aquilo que escutam. Por isso, a interpretação tantas vezes se serve das homofonias ou das ambiguidades ortográficas, como sublinhou Lacan.

O mesmo desdobramento se encontra no nosso diálogo, porque nos escrevemos — relembrando o género epistolar no qual Freud se destacou —, em vez de falarmos um com o outro. Mas também num certo sentido estamos a falar um com o outro, na mesma medida em que os adolescentes dizem que falaram com alguém, quando apenas escreveram e receberam mensagens através de um chat. Talvez a condição que me imponho nesta conversa seja escrever como se falasse, sem interromper o fio associativo, sem deixar marinar as ideias, sem recorrer aos livros para me certificar da precisão das citações... escrever como quem fala. Sem perder de vista que a nossa disciplina, se algo faz, é resgatar o tal «espírito da narração» de que falava Walter Benjamin, quase perdido, juntamente com uma certa dimensão da experiência, no momento em que Freud inventava o seu — nosso — dispositivo. Talvez o setting analítico restaure ou prolongue esse «espírito». No fim de contas, o nosso ofício poderia incluir-se sem dificuldade na antiga tradição da narrativa oral... sendo que, no nosso caso, não está ao serviço da distração ou da transmissão de experiências de uma geração a outra, mas, sim, da reconfiguração da experiência subjetiva, incluindo a passada, propiciando assim uma margem de liberdade inédita.

## 2

Horenstein, M. (2014). El jarrón y las semillas de girasol: Apuntes para una tradición por venir. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 34(121), 223–234. <https://dx.doi.org/10.4321/S0211-57352014000100015>

**SA:** Pessoalmente, durante o meu trajeto encontrei-me contigo e com as tuas ideias de forma retrogressiva, ou seja, já havia lido os teus trabalhos antes, mas descobri-te de facto há quase dez anos através do teu artigo «El jarrón y las semillas de girasol: Apuntes para una tradición por venir»<sup>2</sup>. Nessa época, começavas a desenvolver a ideia do binómio tradição-invenção, como termos que de algum modo se definem um ao outro. Ali, apercebi-me de que tinha diante dos meus olhos um grande contador de histórias.

Também se tornou visível outro par, o do analista-escritor (ou vice-versa), que tem vindo a dar os seus frutos desde há anos: os teus livros, os teus artigos, o gigantesco trabalho de dar vida à revista Calibán e as tuas conversas infinitas dão conta do prazer que tens em criar um enredo, um tecido que — curiosamente — não remete só para a palavra, mas que também joga com as várias dimensões do sensorial, manifestando um claro posicionamento estético.

**MH:** Nota como isso é paradoxal, porque na verdade tento ser um ouvinte de histórias, mais do que um contador. Mas talvez os dois aspetos, o de ouvir e o de contar histórias, estejam mais estreitamente relacionados do que parece à primeira vista.

Talvez a tua impressão tenha que ver com as minhas ideias acerca da transmissão da psicanálise, um tema central e estratégico numa disciplina que, mais do que ensinar-se, se transmite. Transmite-se de pessoa a pessoa, nessa singular experiência que é fazer uma análise. No que toca à transmissão — tema do qual me ocupo de diferentes formas —, não acredito muito no exercício talmudista dos textos canónicos ou na tentativa de tratar os parâmetros da nossa prática como se fossem variáveis replicáveis de uma experiência científica. Do meu ponto de vista, honra-se a tradição discutindo-a, e não a repetindo ecolalicamente. Isso implica uma tensão, mas ao mesmo tempo um espaço de jogo e invenção que para mim, pessoalmente, é refrescante — e mais do que isso, divertido. Quando o que fazemos se torna rotineiro, repetitivo e aborrecido, trate-se de uma análise, de um seminário, uma supervisão ou a leitura de um texto, estamos em maus lençóis...

Esse tecido a que te referes, que apela ao narrativo, mas também a uma certa opacidade mais ligada com o poético, ou com aquilo que — seguindo

Wittgenstein —, por não poder dizer-se, deve mostrar-se, torna esta combinação na que melhor se presta a uma disciplina tão inefável como a nossa.

Através de um seminário ou de uma supervisão, ou da condução de uma análise, da escrita ou da apresentação de uma conferência — todas elas formas de transmissão —, tento construir um espaço onde haja lugar para aquele que lê, espaços incompletos que interpelem o outro e que o levem a colocar aí algo seu. A arte contemporânea, desde Duchamp, funciona desse modo, um modo que me parece fértil para podermos pensar na interpretação psicanalítica.

É desse ponto de vista que o estético me interessa, não no sentido da peça de decoração mais ou menos prescindível — como se um analista devesse ser glamoroso ou culto, com interpretações cheias de referências culturais. A mim, parece-me que a cultura não é algo que se agrega à psicanálise, mas, sim, que a psicanálise faz parte da cultura, por isso tento pensar na cultura, na clínica e na teoria como parte de um mesmo continuum, como se estivessem numa fita de Möbius, num permanente relevo de uma mesma superfície.

### 3

Horenstein, M. (2020). *Brijuila y divan*. Viento de fondo.

**SA:** Creio que foi em *Brijuila y divan*<sup>3</sup> que afirmaste que «os psicanalistas sabem bem que a nossa disciplina não é nem filosofia nem literatura», e ao mesmo tempo, uns parágrafos mais tarde, dizes que «é impensável o analista sem o filósofo e o escritor», apostando nos campos híbridos, limite, onde podem surgir ideias de fronteira, ou na fronteira. Parece-me que defendes que não há pensamento psicanalítico sem seguirmos os desvios, sem ir para os interstícios, sem resgatar as impurezas e os acidentes, sem pôr os detalhes em primeiro plano. A tua escrita defende uma certa itinerância, procurando recuperar esse «território litigioso» dessa aposta desejante por parte daquele que não tem garantida a sua sobrevivência.

**MH:** Penso exatamente assim. Creio que era Derrida que dizia que o mais interessante são as perguntas que surgem nas margens das disciplinas e não no seu epicentro. Numa disciplina como a nossa, com limites tão difusos e porosos, esse espaço potencial, ambíguo e lúdico é imenso. Essa zona fronteira, ainda que com todos os conflitos de «jurisdição» que conhecemos, é um espaço fértil para pensar. Temos uma disciplina que não consegue terminar o trabalho de se configurar como ciência de modo inequívoco, mas para compensar temos esta hospitalidade em relação a outros discursos, como os da arte, literatura, filosofia, incluindo o da ciência.

O nosso ofício tira partido do acidental. Foi acidentalmente que se deu a descoberta da associação livre ou do amor de transferência, e o mesmo acontece sempre que sublinhamos um lapso ou um ato falhado de alguém que se deita no nosso divã. A própria interpretação contém algo de acidental, mas no sentido de Paul Virilio, que falava de um «acidente controlado».

Quanto a não ter garantida a sobrevivência, e é claro que nem a psicanálise como disciplina, nem as nossas instituições psicanalíticas têm a sua sobrevivência garantida, isso constitui um problema, mas ao mesmo tempo é um antídoto para a letargia intelectual, um estímulo para continuar a fazer parte da contemporaneidade, para estar à altura do *Zeitgeist*... para que sejamos orientados pelo desejo, e não por alguma espécie de conforto intelectual ou profissional.

Também falas de interstícios, e essa é uma palavra da qual gosto cada vez mais. Na clínica, trabalhamos numa zona intersticial, se quisermos, uma zona entre a vida e a morte, povoada de fantasmas que por vezes aprisionam a vida. É de notar que o tecido intersticial ocupa mais de um quinto do nosso corpo. Temos enorme fascínio pelos espaços delimitados — os corpos biológicos ou sociais, as geografias identitárias, as mentes — e perdemos de vista que somos feitos de interstícios. Talvez o analista mais do que ninguém habite esse espaço intersticial, que é um espaço onde se privilegiam as relações — entre significantes, entre sujeitos, entre mundos, entre saberes — e onde a presença da ausência é inevitável.

Falas também de aposta desejante, adoro essa formulação. Não há psicanálise sem aposta desejante. Repara que sempre que se anuncia o fim da psicanálise e a morte de Freud, isso acaba por não acontecer. Talvez haja algo de estrutural aqui: precisamos de pensar que o nosso ofício está sempre à beira do abismo, que não temos a garantia de que vamos sobreviver... Vulgarizada, submetida às modas, confortável, a psicanálise desaparece.

**SA:** Quando apresentaste a tua intenção de te maneres no quadro da IPA, falavas do valor e da possibilidade de aproximar a América Latina da IPA. Será que isso tem que ver com esta ideia de recuperar o valor das margens? Quero dizer, retomas ideias como a prática da hospitalidade, o antídoto para a letargia intelectual, a valorização dos acidentes... pode pensar-se essa aproximação a partir de qualquer um destes vetores...

**MH:** A minha relação com as instituições implica sempre uma certa tensão, que procuro que seja produtiva. Trabalho na América Latina e é inevitável que olhe para o mundo psicanalítico desde esse lugar. Ao mesmo tempo, escolho pertencer à IPA, em cujo quadro tenho circunstancialmente a honra de participar. Como muito se tem falado, uma instituição analítica é um oxímoro: se é analítica, o facto de ser instituição deve estar sempre em discussão, está sempre em cheque. Pertencemos à instituição mais antiga, mais abrangente e mais prestigiada internacionalmente, que beneficia da diversidade geográfica e das distintas culturas psicanalíticas nela incluídas.

A América Latina deve muito à Europa, muitíssimo. Somos de algum modo aquilo que Octavio Paz chamava de Extremo Ocidente. E somos também, se quisermos aplicar a lógica inerente à versão épica dos descobrimentos, um ato falhado de Cristóvão Colombo, que tinha a intenção de chegar a outro lado e que por acidente nos «descobriu». Há uma grande ironia nisto, porque se descobriu um mundo novo... do ponto de vista da Europa. Mas também porque muitos de nós, eu inclusive, temos mais que ver com os conquistadores do que com os conquistados. Somos também herdeiros da Europa, produtos de fluxos migratórios.

Com essa dívida, em parte impagável, creio que o melhor que se pode fazer é devolver transformado aquilo que foi recebido, à laia da Antropofagia brasileira. Francamente, creio que a IPA, fundada na Europa por europeus transumantes, tem muito a ganhar se se abrir de forma hospitaleira à América Latina. Hospitaleira no sentido de Derrida — também ele um europeu, mas marginal, um judeu nascido na Argélia —, ou seja, uma hospitalidade ao estrangeiro, que é quem verdadeiramente traz as questões para cima da mesa.

Uma posição eternamente submissa, mimética ou repetitiva em relação àquilo que foi cunhado na Europa, além de dar cabo do pensamento fértil que vem das margens latino-americanas, também não faz bem ao pensamento europeu, que assim se vai repetindo sem criatividade, idolatrado, mas empobrecido.

Quando o afirmo, não deixo de ter presente que Portugal também tem um lugar marginal na Europa. Por momentos, podemos fazer o exercício de ignorar que o Atlântico existe, e imaginar a corte portuguesa a reinar a partir do Rio de Janeiro como aconteceu no passado; se calhar, não foi apenas produto de uma conjuntura história pontual, mas também um sintoma ou um lapso, como uma pequena revelação.

**SA:** Trago para a conversa algo que já escreveste, a tua proposta acerca de uma geografia psicanalítica. O estrangeiro, o marginal, as fronteiras, o mapa, a cartografia são as primeiras palavras que me saltam à vista nos teus textos e que se entrelaçam com a noção de geografia.

**MH:** Há muitos anos conheci uma colega italiana, Lorena Preta, e esse encontro foi fundamental para mim. Partilhando textos, ficava visível que havia

uma sobreposição entre os nossos interesses, uma perspectiva de pensar na psicanálise que não era escolástica ou institucional. Como eu, Lorena tinha tido a experiência de editar a revista *Psiqué* da sua Sociedade (a Sociedade Psicanalítica Italiana), e em específico um número particular intitulado «Geografias da Psicanálise». A partir daí, formou-se um grupo liderado por ela, com um pé na Itália e outro na esfera internacional, com quem nos reuníamos periodicamente em diferentes lugares — Teerão ou Viena, Roma ou Nova Deli —, animados tão só pelo puro desejo de pensar no cruzamento entre geografia, psicanálise e mente.

Desde há algum tempo que eu pensava que era a qualidade de ser estrangeiro o verdadeiro lugar do psicanalista, e que a formação analítica não era outra coisa senão tornar-se estrangeiro, aprender a lidar com a própria língua como se fosse uma língua estrangeira. Os encontros, as interlocuções com as «Geografias da Psicanálise», onde participam de entre outros Sudhir Kakar, da Índia, Gohar Homayounpour, do Irão, foi um espaço fértil para tornar mais precisas essas intuições partilhadas. Aliás, todos os significantes cartográficos encontram lugar nas nossas interações, numa coleção de livros que produzimos e nos encontros que organizámos. É um trabalho em curso, não sistemático, mas que coloca a singularidade do lugar no centro. Talvez se trate do inverso da estandardização que tem imperado no mapa institucional psicanalítico desde 1920, que procura garantias naquilo que se pode replicar, de forma o mais idêntica possível, quer num lugar quer noutra... Aqui, trata-se, pois, de realçar as diferenças, de tirar proveito delas, de observar até que ponto as diferenças nos interpelam.

**SA:** Há algum tempo que temos um espaço analítico potencial desligado das localizações, que vivemos num plurilinguismo emergente próprio do apagamento dos limites territoriais. Como se relaciona isto com a tua ideia do consultório como espaço de resistência?

**MH:** Na tua pergunta, trazes a lume a língua, além da geografia, e esse é um ponto central. Há muitos modos de o abordar. Um desses modos é aceitar o império de uma língua franca, que hoje sem dúvida seria o inglês, como antes foi o grego e como, quem sabe, em algumas décadas, será o mandarim. Por trás do evidente lado prático de uma língua franca, que geralmente está ligada a uma potência económico-político-militar e cultural que num determinado momento é hegemónica, isto tem consequências imediatas. Em primeiro lugar, os que não falam a língua franca são imediatamente considerados bárbaros. Aliás, esta palavra vem de bar-bar-bar, uma espécie de blá-blá-blá, que é como soavam aos ouvidos gregos as línguas desconhecidas dos outros.

Bárbaros eram os que não falavam grego, ou os que hoje não se fazem entender em inglês. Pensemos no português, uma língua que, dentro da nossa instituição, é falada por quase tantos analistas como os que falam alemão, e o dobro dos que falam francês. No entanto, não é ainda uma língua oficial — o que quer que isso signifique — na IPA. Há de sê-lo, e aliás foi uma das coisas que propusemos, continuando o trabalho de anos de muitos outros, e esta administração está aberta a que isso possa acontecer. Mas se acontecer, é o efeito de uma luta, que não está garantida de antemão. O que sucede com as línguas, onde os falantes da língua franca gozam de uma vantagem importante em relação aos outros, sucede também no plano teórico: determinadas teorias convertem-se, em determinadas circunstâncias espaciotemporais, numa língua franca. E do ponto de vista dos falantes dessa teoria, todos os outros são bárbaros. Quer seja dos kleinianos em relação aos freudianos, ou dos lacanianos em relação aos bionianos. Esse afã da universalidade é um problema na psicanálise. Sinto-me próximo da Barbara Cassin, quando diz que para se poder ponderar o que é efetivamente uma língua, precisamos de mais do que uma — e o mesmo podemos dizer das linguagens teóricas.

Parece-me que as perspectivas mais interessantes dentro da psicanálise se jogam entre linguagens, entre teorias, mais do que dentro de cada uma

delas. O problema é que nos faltam os interfaces, as pontes, os espaços para poder pôr em jogo as diferenças, o imprescindível «mais do que uma». O mais importante joga-se na forma de conceber a tradução. Assim como os migrantes são hoje o paradigma da contemporaneidade, a tradução é o paradigma da discussão psicanalítica futura.

Ao pensar no lugar do analista como estrangeiro, com o estatuto de *metoikos* — essa espécie de estrangeiro que habita numa cidade —, dei com a história de Delos. Em determinado momento, decidiu-se que ninguém podia nascer ou morrer em Delos, a ilha grega que fazia a ponte entre o Ocidente e o Oriente. As grávidas, antes de darem à luz, deviam mudar-se para outra ilha, tal como os moribundos e os cemitérios. Daí em diante, ninguém podia dizer-se nativo de Delos, ou que tinha os seus antepassados aí enterrados. Assim, todos os seus habitantes seriam estrangeiros. Não me ocorre melhor imagem para representar a pátria dos psicanalistas.

Na microfísica do nosso ofício, cada consultório analítico — seja físico ou virtual — é uma espécie de embaixada de Delos, um espaço estranho, uma zona intermédia entre a vigília e o sono, como definia um analisando perspicaz, onde tudo o que se diz é fictício e ao mesmo tempo mais verdadeiro do que em qualquer outro lugar. Esse espaço de intimidade absoluta, onde se fala uma língua que aí se constrói pacientemente, é também um espaço de resistência. Desde logo, de resistência à uniformização a que obriga o capitalismo contemporâneo. É um espaço que, em termos estruturais, aparece como o contrário do que Lacan definiu como o Discurso do Amo. A análise, que não poderia ter-se desenvolvido senão dentro do capitalismo, resiste aos seus efeitos implacáveis, acolhe os seus feridos, como dizia Colette Soler, converte-se num santuário de necessária intimidade e singularidade.

**SA:** Isso que escreves tem inúmeras ressonâncias. Durante muito tempo, trabalhei em investigação em psicanálise, escrevendo na língua da ciência, até que a abandonei literalmente quando percebi que o método se sobrepunha a qualquer possibilidade de surpresa. A língua franca é muitas vezes uma adaptação económica a uma perda. No meu período IPSO, comunicávamos em inglês. Sem dúvida, quando nos encontrávamos, o inglês que falávamos uns com os outros era uma espécie de Frankenstein, produto das nossas diferentes origens, das nossas línguas maternas, das nossas competências linguísticas, dos costumes do momento. Era uma espécie de versão condenada e conscientemente desviada que dava lugar a um dialeto que nos fornecia identidade e pertença. Permitia-nos ser transversalmente estrangeiros, brincar com a língua e desfrutar do artifício.

Nesse sentido, resgato a ideia que trazes da tradução. Dizes que é a discussão da psicanálise do futuro. Se assumirmos que a língua franca tende a eliminar as idiosincrasias, os detalhes, as subtilidades, as tonalidades, os equívocos, em prol de uma determinada eficácia comunicacional, creio que a tradução de que falas coincide com o debate entre arte e instrumento — a língua (ou a psicanálise) como arte ou como ferramenta. Uma tradução instrumental, semântica ou semiótica (como defendia Jacobson há umas décadas)? Qual é então o desafio dessa discussão por vir?

**MH:** Borges disse em algum momento que o inglês o fascinava mais do que nenhuma outra língua, dado que incluía duas vertentes, a anglo-saxónica e a latina. Por exemplo, pode dizer-se *loneliness*, mas também pode dizer-se *solitude*. A possibilidade de albergar duas tradições linguísticas é maravilhosa, pois uma língua corresponde a um modo de pensar. O inglês presente na nossa interação aproxima-se muito do *bad English*, que — tal como dizia Bolognini com ironia — é a verdadeira língua oficial da IPA. A língua única aplanada, e, ao contrário, ganha-se em amplitude quando se pensa entre várias línguas. Para usufruirmos da vantagem de um intercâmbio instrumental numa língua transacional empobrecida, que claramente não é o inglês de Shakespeare, diminuímos nas nossas possibilidades. Seguindo o que contas da tua



experiência, o mesmo sucede com a pretendida língua franca neopositivista, o paradigma cientificista importado pela psicanálise e totalmente alheio à escrita freudiana. Havendo uma tradição que impõe essa língua franca na escrita de papers, aí morre novamente o que de novo a psicanálise traz, que se lê melhor nas ambiguidades das línguas, nas suas margens, no que evoca e conota, mais do que naquilo que denota. Por isso, penso que o ensaio é o melhor formato para contar e discutir a psicanálise, e aprecio mais as discussões que misturam diferentes línguas, seguindo um pouco aquele velho sonho de Umberto Eco. Ele dizia, a propósito de uma Europa multilingue, que não se tratava de cada um falar a língua do outro, mas poder falar a própria língua e ser entendido pelo outro — porque em nenhuma língua senão na materna poderão expressar-se os matizes inerentes a um mundo interno, uma cultura, um universo.

**SA:** Por outro lado, a palavra geografia leva-me para outras metáforas que usas como bússola e viagem. Formas de descobrir e de nos orientarmos em novos territórios, como oportunidades onde os nossos catálogos prévios mostram a sua inutilidade.

**MH:** Partindo das recomendações freudianas, a análise implica que o saber prévio deve ser esquecido, tornando-se inútil perante cada novo encontro, cada nova sessão. O que chamas de «catálogos prévios» talvez mais não seja do que o modo como fomos contados, como fomos pensados pelo Outro, tanto no singular, como no coletivo, incluindo a forma como fomos pensados teoricamente. O modo como fomos «formatados» (refiro-me aqui aos nossos fantasmas fundamentais), para lá das suas possibilidades, revela sobretudo os seus limites. Porque esse é um saber inútil quando enfrentamos o novo, onde nos convertemos simultaneamente em cartógrafos e exploradores, mapeando o que descobrimos ao mesmo tempo que exploramos. É naquelas opacidades que aparece o lugar do que fica por descobrir, e se existe uma bússola para nos orientarmos na escuridão, creio que se aninha no desejo do analista.

Maimónides, o sábio judeu que nasceu em Córdoba de Al-Andalus, escreveu um texto chamado *Guía de los perplejos* (*Guia dos perplexos*). Não é um mau título para pensar na tarefa analítica, pois não?

**SA:** Temos um diálogo permanente com o futuro, que trata de alojar e de nos alojarmos a partir da tarefa de conservarmos um sentido para a nossa prática. Queria saber se poderíamos imaginar a cartografia necessária para uma psicanálise que ainda não nasceu a partir de três significantes que formam parte da matriz das tuas ideias: lugar, arte, aposta. Que te parece o desafio?

**MH:** Oxalá tivéssemos um diálogo permanente com o futuro! É com isso que sonho! Mas muitas vezes deparo com um certo fascínio pelo passado... Woody Allen dizia que lhe interessava muito o futuro, porque era aí que iria passar o resto da sua vida. Subscrovo! Pensar no sentido da nossa prática apenas a partir do passado parece-me problemático. Sabemos que o passado condiciona o futuro e estamos acostumados a lidar com os seus efeitos na clínica. Agora, se partirmos da ideia freudiana de *Nachträglichkeit*, o presente também torna legível e condiciona o passado. E do mesmo modo, o futuro, que irá provavelmente transformar a nossa forma de ver o presente. Isso sucede na clínica também: sabemos que há pouca clínica sobre o fim da análise, em comparação com tudo o que sabemos do princípio da análise. Mas na verdade, a ideia que cada analista tem do que é o fim da análise tem efeito na análise desde o seu início, desde as primeiras intervenções do analista. O futuro é algo que fazemos existir hoje, e se não o fizermos, corremos o risco — necessário porque estimula o pensamento — de converter a análise na história de um falhanço anunciado.

Neste contexto, como resposta ao teu desafio, aqui ficam algumas associações livres à volta das três palavras propostas.

Lugar — algo que tem sido descuidado ao longo dos cento e vinte anos da história da psicanálise, perante a primazia que é dada ao tempo. Apesar de encontrarmos, desde o início, uma dimensão topográfica, tópica e logo topológica do aparelho psíquico, não costumamos pensar na influência do lugar sobre a subjetividade — mesmo quando a nossa poderia ser uma disciplina topocêntrica. O lugar condiciona tudo o que uma pessoa é capaz de dizer, e por isso é preciso aprofundar as suas determinações. Não se trata de determinações mecânicas, claro. Há um estudo artístico colombiano que tem um nome que adoro, e talvez venha aqui a propósito. Chama-se, jogando com e invertendo a expressão habitual, «Com dúvida» (Lugar a dudas).

Arte — enquanto referência, é bastante mais interessante do que a ciência para orientar uma reflexão sobre a psicanálise. Creio que temos mais traços comuns com os artistas do que aquilo que queremos admitir. Isso fica escondido pela dimensão de profissão liberal pequeno-burguesa assumida pelo nosso ofício, e isso parece-me problemático. Tanto o modo de lidar com a singularidade, como o traço que habitualmente encontramos nos artistas de resistência à uniformização têm muito que ver com a nossa prática. Mas eles estão sempre à nossa frente. Mais atrás, dizia que nós vamos cartografando e explorando, mas na verdade são eles que verdadeiramente exploram, nós chegamos depois, para mapear o território que eles descobriram.

Aposta — gosto de pensar em tudo em forma de aposta, em termos de risco assumido. Isso garante que há um desejo em jogo. Não fazemos apostas cegas, mas apostamos. Logo à cabeça, apostamos que, a partir da nossa escuta, surgirá um sujeito, o que nunca está dado à partida. Apostamos que o nosso trabalho terá frutos, sem saber bem quais serão. Apostamos na sobrevivência de uma disciplina na qual jogamos a vida, sem nenhuma garantia de que chegaremos a bom porto. Ainda assim, quando o mais precioso da vida — a vida ela mesma, e aqui cito Freud — não pode ser posto em jogo, algo se perde.

**SA:** Talvez a consciência de que a psicanálise se pratica num viés spatiotemporal que se alimenta do desejo do artista/analista, dialogando sempre com a perda, seja um apelo a um certo exercício de humildade...

**MH:** Claro. A análise não é uma boa profissão para as almas narcísicas. Por muitos motivos: um deles é porque quotidianamente lidamos com a castração, que o comum dos mortais consegue ilusoriamente manter à margem na maior parte do tempo. Mas não só, também porque o ato analítico é intrinsecamente anticapitalista — aspeto tão bem estudado por Colette Soler —, e se houver um saldo que sai da operação analítica, quem o capitaliza é o analisando. O analista, enquanto funcionar como tal, nem sequer cria uma reputação no seu labor quotidiano. Claro que pode forjar-se uma reputação escrevendo, fazendo seminários, dando conferências, teorizando... mas na intimidade da tarefa analítica, o seu destino — como o do flogisto — é desaparecer. O flogisto é a substância que os alquimistas medievais achavam que era responsável pela combustão. O analista é o flogisto, propicia a combustão transferencial, tão amorosa como fértil, e desaparece de seguida. O saldo, no fim do processo, é ficar reduzido a um resíduo. O seu destino é o esquecimento. Ao contrário de outras profissões, fácil e eternamente idealizadas, como a do médico, a do intelectual e a do artista, um analista pode ser fortemente idealizado em determinados momentos da cura, mas nunca no final, quando se desfaz a transferência. Se isso não sucede, é razão para se perguntar se essa análise terminou de facto...

A humildade a que te referes é então imprescindível e efeito da nossa prática, mais do que uma virtude moral. Como uma vez ouvi, nós, os analistas, estamos habituados a que nos deixem. É algo que sucede no final de uma análise, somos deixados. E às vezes, ainda bem que nos deixam, porque isso possibilita novos começos.

**SA:** Finalmente, no teu livro *Psicoanálisis en lengua menor*<sup>4</sup>, desafiando certa postura mítica ou referencial, dizes que a prática analítica é um assunto de fracassados, uma prática discursiva de malfeitores, profana e anacrónica, e que aí reside certamente o seu poder. Podes desenvolver esta ideia?

**MH:** O tema dos fracassados não é senão uma constatação. Há alguma palavra que soe mais ridícula aos ouvidos de alguém que embarcou nesta aventura quotidiana da prática analítica, dos seus tropeções e dos seus resultados, do que a palavra *éxito*? Sem querer romantizar o fracasso, este é parte da nossa experiência quotidiana, como analistas e como seres pertencentes a esta frágil espécie, definida a partir da consciência do fim. Não há vida que não termine na morte, algo que determina retroativamente o que naquela vida pode acontecer, incluindo em termos de desejos e sucessos. É ao fracasso que vamos beber, é o fracasso — da vida, ou do suporte que lhe dá o fantasma ou da precária satisfação que concedem os sintomas — que faz com que alguém nos consulte, alguém que até pode ser muito bem-sucedido noutros aspetos. Foi o fracasso que fez avançar a teorização psicanalítica, como assinalou Néstor Braunstein: nenhum caso freudiano é um sucesso sustentável em termos terapêuticos. É o que não alcançamos que nos leva a querer mais, é o inacessível que se converte no esboço de novos desejos. Mas claro, há que saber fracassar, há que saber fazê-lo da melhor forma. Ao estilo de Beckett, quando dizia «try again, fail again, fail better» — trata-se de aprender a fracassar de forma cada vez melhor.

Que a nossa é uma prática discursiva é evidente. Quer se pense ou não num inconsciente estruturado como uma linguagem, trabalhamos com palavras, escutamos palavras, intervimos — às vezes felizmente sob a forma de uma interpretação — através das palavras. O que não implica menosprezar os afetos ou os aspetos pulsionais em jogo, mas até isso se converte em palavras. Incluindo para chegar a esse limite onde, no dizer de Beckett, «there is nothing else to tell»; quando chegamos a esse limite do simbólico, só contamos com palavras para o nomear, para expandir, se possível, o território do nomeável, como quem constrói praias artificiais para roubar alguns milímetros ao mar. Os psicanalistas tratam as palavras como algo precioso, como os poetas, e encontramos na maleabilidade da língua, na multiplicidade ou monotonia das palavras, as pistas que orientam a nossa escuta. Quando na psicanálise negamos ou desvalorizamos o valor das palavras, às vezes alinhado com um certo cientificismo que esteriliza o nosso ofício, o que fazemos é sublinhar outras palavras, as de uma suposta metalinguagem asséptica neopositivista, que se afasta da verdade e da dor — as quais estão em jogo na nossa clínica como em nenhuma outra.

Quando digo que a nossa é uma prática de malfeitores, é porque todos sabemos que não há aí nenhum tipo de caridade. E na verdade, quando aparece o desejo de ajudar, o trabalho empanca. Não é a ética do Bem que se joga no nosso ofício, em todo o caso a do bem dizer (Lacan dixit). Há uma anedota freudiana que o ilustra melhor do que qualquer coisa que eu possa dizer. Numa carta a Pfister, um pastor protestante que se encontrava de entre os seus primeiros discípulos, Freud disse-lhe — espero não estar a trair demasiado com a tradução — que não poderia obter bons resultados como analista, porque era demasiado bom; quer dizer, era alguém que agia sob a ética do Bem, sem dúvida relacionada com a religião. O analista — continuava Freud — tem de se comportar como o pintor, capaz de gastar todo o dinheiro da família para comprar tintas, ou queimar móveis para que o seu modelo não passe frio. Sem esse carácter de malfeitor — continuava —, o analista não pode ter bons resultados. Estou de acordo com isso, nada me aterroriza mais do que as boas intenções e uma certa moral psicanalítica, às vezes camuflada como um passageiro clandestino debaixo de certos discursos, inclusive teóricos.

O carácter profano que sublinhas tem que ver com a posição do analista, essa ética implacável que, talvez paradoxalmente, toma como texto sagrado as palavras do analisando, mas para o profanar, para o fazer dizer mais do que

aquilo que queria dizer. Não há limites — nem do politicamente correto, nem do senso comum, nem da urbanidade ou da piedade — que devam limitar a escuta implacável do analista, orientada por essa ética tão particular que é a nossa. Creio que essa posição também é profana porque se afasta de uma certa postura doutoral — que ao fim de contas tem sempre uma dose de impostura. Na verdade, escutar em psicanálise implica sempre esquecer o que já se sabe, pôr a ingenuidade como ponto de chegada após um longo e trabalhoso percurso de formação, para chegar ao que Nicolau de Cusa chamava de ignorância sábia.

Ao mesmo tempo, a nossa prática é claramente anacrônica. Longe de ser um inconveniente, para mim é um dos fatores da sua eficácia. Nota que é uma prática que resistiu bem à pandemia e aos confinamentos, à virtualização forçada, e parece que sobreviverá também à inteligência artificial, que põe em perigo tantos outros ofícios. É anacrônica em muitos sentidos: pela austeridade do seu dispositivo, que pouco mudou em cento e vinte anos, em sentido contrário ao da revolução tecnológica. É também anacrônica no sentido em que assinalava Agamben, pois na sua não atualidade consegue observar de forma fina a contemporaneidade, mais do que outras práticas que estão na moda. É anacrônica no sentido em que o são os vinis ou o cinema, que se acreditava irem ser substituídos pelos DVD, ou os MP3, ou a televisão por cabo, mas que na verdade se mostram inabaláveis, ou se convertem em objetos de culto. Ou do mesmo modo que sucedeu com o Bactrim, um velho antibiótico deixado de lado após a invenção dos antibióticos de última geração, mas que, perante a resistência desenvolvida pelas bactérias, recuperou um papel quando se acreditava que estava ultrapassado. Mas estou a falar de um anacronismo fértil, não na cómoda referência à tradição ou a um passado que se presume glorioso; estou a falar de uma posição que esteja sempre em diálogo com a contemporaneidade, que tem efeitos transversais, desde a forma como os pacientes se apresentam até às formas como aparece a demanda em psicanálise.

**SA:** Temos estado a conversar/escrever acerca das condições da prática da psicanálise — nomeando-a no singular, quando evidentemente é mais do que uma —, nós que somos dois hispanofalantes que serão publicados em português, referindo-nos às tensões existentes nas traduções e à pretensão de uniformidade de língua e de teoria. Este não é um pormenor. Partilhamos com a língua portuguesa as nossas raízes românicas — daí várias semelhanças semânticas e as nossas afinidades poéticas —, e ao mesmo tempo somos falados e pensados noutro continente, mais jovem, mais turbulento, aparentemente mais instável. Que achas que vai ser mais difícil de traduzir?

**MH:** Tenho com o português uma relação como a que se pode ter com uma amante — peço desculpa pelo desvio —, enquanto o meu casamento acontece em castelhano. Há uma dúzia de anos que viajo para o Brasil com frequência e trabalho com colegas brasileiros de formas diversas. É uma língua que leio e compreendo, da qual preciso pela sua diferença. Os países hispanofalantes têm repetido na América Latina aquilo que aconteceu nos países anglofalantes no mundo, convertendo a nossa língua numa língua franca, o que é também um subtil exercício de poder. A presença do português permite-me sustentar essa tensão entre duas línguas, para que não me esqueça de que há sempre mais do que uma, a presença do português recorda-me de que não percebo tudo... mesmo em castelhano. O desafio do analista é lidar com a própria língua como se fosse uma língua estrangeira, algo que é fácil de esquecer quando nos movemos num mundo monolinguístico.

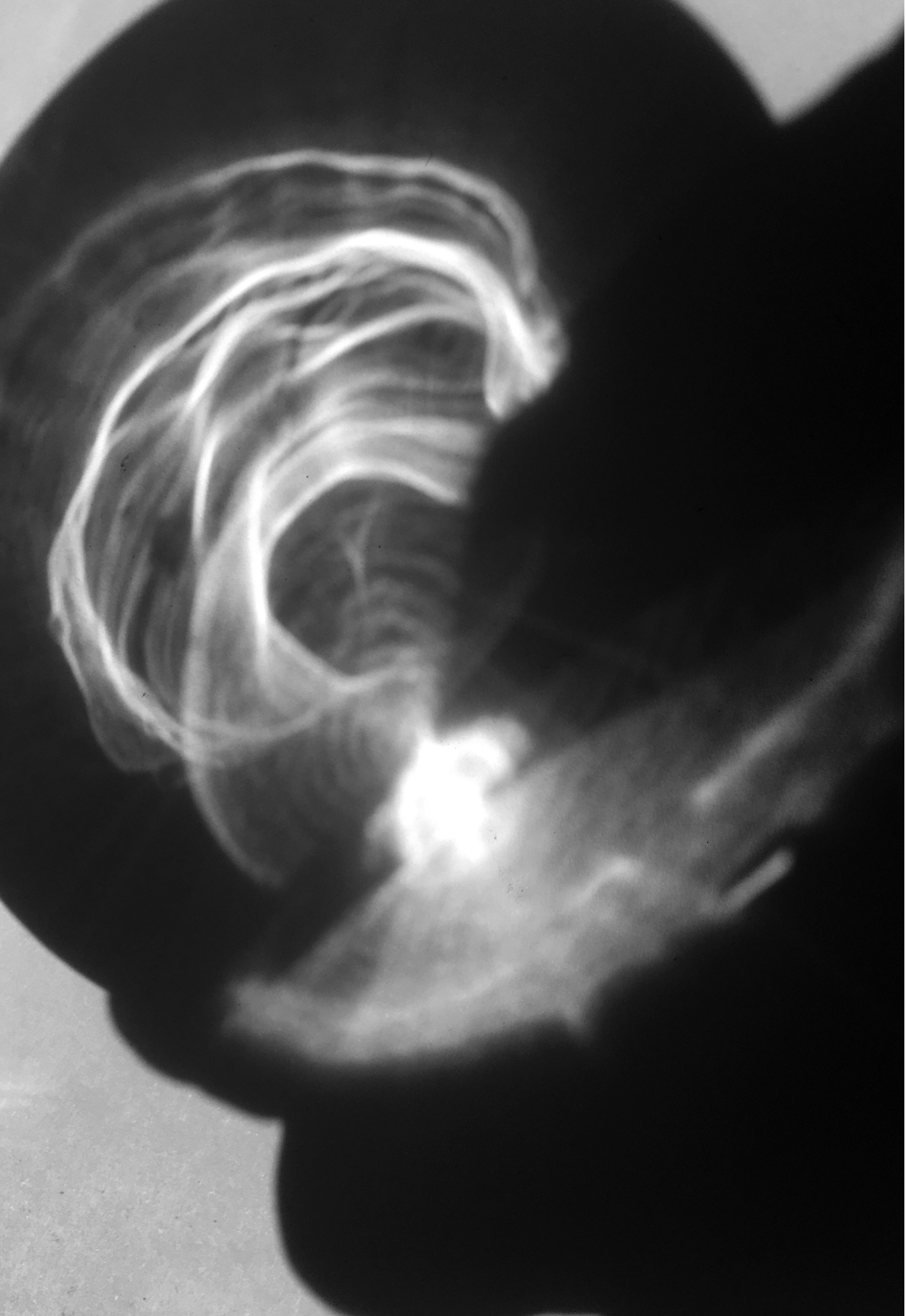
Tu acrescentas ainda outra coisa, a variável geográfica, porque o meu castelhano não é o de Espanha. Eu venho de um sítio onde por vezes o estado de bem-estar é impossível de imaginar e certos sucessos europeus estão longe de estarem adquiridos, e por isso creio que somos capazes de habitar e sonhar o futuro de forma diferente, incluindo o futuro da psicanálise. Interessa-me pensar na língua segundo o modelo da língua menor, tal como estudaram

Deleuze e Guattari. A língua menor obriga a uma desterritorialização da maior, traz o que os autores chamaram de «coeficiente de desenvolvimento». O castelhano e o português são, frente ao inglês, línguas menores. E talvez também o sejam o castelhano de Rio da Prata, o português do Brasil ou o spanglish em relação aos seus referentes de origem. Também o eram o *yiddish* ou inclusive o alemão de Freud, que dominava essa língua e ao mesmo tempo a habitava enquanto homem estrangeiro — como Walter Benjamin ou Kafka. Essa qualidade de ser estrangeiro, indispensável para o exercício do nosso ofício, tende a diluir-se quando nos movemos dentro das fronteiras (seja de um país, de uma língua ou de uma teoria).

Enquanto falávamos, ocorreu-me que talvez devêssemos pensar no nosso ofício, na conceptualização que fazemos dele e na orientação que damos à nossa prática (incluindo no modo como nos organizamos institucionalmente) como Pessoa e os seus heterónimos. Há aí um jogo muito belo entre o que permanece e o que muda, e como o que muda — não sem risco, claro — expande o nosso horizonte, oferece possibilidades inéditas. Esse jogo de mutações e permutas é talvez o mais difícil de traduzir, mas também o mais interessante. Esse algo intraduzível que habita cada língua — por exemplo, a palavra portuguesa «saudade» — é o que faz dela única e misteriosa, é o que nos salva da convicção de que percebemos tudo. A tradução que me interessa não é a réplica ilusória de que aquilo que se diz numa língua se pode dizer na outra, mas aquela — como dizia Foucault, creio — que torna incompleta a língua de chegada, a que a bombardeia como um projétil. 🎯

#### TRADUÇÃO

Ana Teresa Vale (Membro  
Associado da Sociedade  
Portuguesa de Psicanálise)



## FORMAÇÃO CONTÍNUA

# Crença para lá da religiosidade: um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister<sup>1</sup>

Marcela Bispo Fratus<sup>2</sup>

Paulo José da Costa<sup>3</sup>

1

O presente artigo resulta da dissertação de Mestrado «Crença e Psicanálise: um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister», defendida pela primeira autora e orientada pelo segundo autor, no Programa de Pós-graduação em Psicologia, da Universidade Estadual de Maringá, Brasil.

2

Psicóloga Clínica, Mestre em Psicologia pelo Programa de Pós-graduação em Psicologia — Linha de pesquisa: Psicanálise e Civilização — da Universidade Estadual de Maringá, Brasil. *E-mail:* marcela.fratus@gmail.com

3

Doutor em Psicologia Clínica pela Universidade de São Paulo, Professor e Pesquisador no Programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Estadual de Maringá, Brasil. *E-mail:* pjcosta@uem.br

## RESUMO

Nosso objetivo foi investigar a possibilidade de uma noção de crença, para lá da religiosidade, por meio de um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister, através de uma pesquisa teórica. A partir de algumas obras dos autores, discutimos sobre uma noção de crença que não se restringisse à religiosidade, sem romper com a fundamentação psíquica estabelecida por Freud. Concluímos que uma noção geral de crença atenderia a realização de um desejo inconsciente, o que a tornaria também uma ilusão, rompendo necessariamente em algum nível com a realidade. Desse modo, a crença seria um mecanismo inconsciente, podendo estar além daquilo que conscientemente declaramos crer ou descrever, o que chamamos de crença por trás da crença.

## PALAVRAS-CHAVE

**Crença**  
**Sigmund Freud**  
**Oskar Pfister**  
**Psicanálise**

## INTRODUÇÃO

A crença tem sido discutida no contexto da Psicologia, onde, habitando em meio a invariáveis críticas e controvérsias, autores têm abordado esse tema por se tratar de uma dimensão subjetiva muito presente em nossas vidas (Albuquerque, 2017; Ceccarelli & Franco, 2014; Clifford, 1877/2010; Freud & Meng, 1963/2009; James, 1897/1912; 1897/2001; Maciel, Rocha & Sá, 2008; Novinsky, 2013; Pfister, 1928/2003; Veliq, 2017; Wondracek, 2009).

Um dos precursores na busca por uma compreensão da crença para lá da religiosidade, no campo da Psicologia, foi William James (1897/1912), tecendo de forma reflexiva uma defesa do direito de crer, mesmo em meio ao contexto positivista de sua época. James (1897/2001) traçou o embate entre a crença religiosa e a ciência, mas sua luta era em defesa do profundo respeito e do tratamento sensível na

discussão desse tema. Sua discussão sobre a crença religiosa e a ciência parecia antever o que foram os diversos diálogos entre Sigmund Freud (1856–1939) e Oskar Pfister (1873–1956). Ambos tinham posicionamentos opostos, discutiam energeticamente, mas o respeito e a sensibilidade prevaleciam e os levavam a uma farta produção de conhecimento.

Pfister era pastor religioso, psicólogo, educador e tornou-se «um dos mais curiosos e instigantes personagens» (Gomez, 2000, p. 35) no campo psicanalítico. Ele teve a oportunidade de conhecer Freud através de Carl Gustav Jung (1875–1961), mas seu interesse pela psicanálise e seu criador já antecediam esse primeiro contato pessoal (Freud & Meng, 1963/2009). Freud teve papel decisivo na trajetória psicanalítica de Pfister, pois o acolheu aberta e afetuosamente, o que culminou em uma amizade íntima e constante por três décadas (Freud & Meng, 1963/2009).

Essa relação nos chama atenção, pois durante toda a sua vida Freud enfatizou seu posicionamento ateu em relação à crença religiosa, construindo críticas e desconstruções sobre o tema. Mas é importante percebermos que Freud nunca ignorou a crença religiosa enquanto importante fenômeno pessoal, social e cultural, estando frequentemente presente em seus casos clínicos; e, por isso, esse assunto perpassa por diversas de suas obras. Entretanto, embora amigo de um crente religioso, Freud discordou até o fim de sua vida quanto a veracidade da crença religiosa, mas essa divergência não fez com que seu laço afetivo com Pfister se rompesse ou fosse enfraquecido.

Embora Freud muito tenha produzido sobre a crença religiosa no decorrer de suas obras, ele não se debruçou sobre uma perspectiva de crença para lá da esfera religiosa. Esta parece ser uma lacuna na investigação freudiana dos fenômenos psíquicos, uma vez que a crença pode ser direcionada a outras áreas e dimensões, além da religiosa. Portanto, por essa perspectiva, a noção de crença ainda nos parece pouco explorada. Desse modo, nosso objetivo foi investigar a possibilidade de uma noção de crença, para lá da religiosidade, por meio de um diálogo entre Freud e Pfister.

Partimos das proposições da psicanálise freudiana sobre a crença religiosa para irmos além dela, buscando algo mais geral. Selecionamos três obras como nossos objetos de estudo. Nos detivemos, primeiramente, na leitura das correspondências entre Freud e Pfister, na obra *Cartas entre Freud & Pfister (1909-1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã* (1963/2009). Depois, por ordem cronológica, as obras *O futuro de uma ilusão* (Freud, 1927/2018) e *«A ilusão de um futuro»* (Pfister, 1928/2003). Nosso contato com tais obras se fez pelo exercício de sucessivas leituras de modo que, progressivamente, se destacassem elementos que possibilitassem a identificação das características inerentes à crença religiosa apresentadas nos posicionamentos dos autores, para, depois, pensar a partir disso na possibilidade de uma noção de crença em sentido mais amplo.

#### AS OBRAS SELECIONADAS

##### *Cartas Entre Sigmund Freud e Oskar Pfister*

A relação entre Sigmund Freud e Oskar Pfister foi de grande riqueza teórica e pessoal para ambos, como faziam questão de enfatizar em suas cartas constantes e recíprocas, trocadas durante as décadas de amizade (Meng, 1963/2009). Foi buscando compreender a alma humana, objeto de seu trabalho pastoral, que Pfister teve contato com a psicanálise e, posteriormente, por intermédio de Jung, passou a comunicar-se diretamente com o Freud (Meng, 1963/2009).

O que parecia um encontro entre opostos, tornou-se numa amizade afetuosa e pacífica, que

se perpetuou até o fim da vida de Freud. Segundo Wondracek (2009), Freud e Pfister partilhavam de uma característica, que excedia as suas diferenças: a «busca pela compreensão do homem» (p. 7). Ambos tinham sede pelo conhecimento da alma humana e o desejo de oferecer aos seus pacientes e fiéis aquilo que pudesse libertá-los de seus males. Essa busca recíproca fez com que a psicanálise se tornasse no elo entre essas duas personalidades, e tanto um ateu convicto quanto um religioso por ofício contribuíam com o universo psicanalítico.

Na carta de 9 de fevereiro de 1909, Freud se dirigiu a Pfister alegando que:

A psicanálise em si não é religiosa nem antirreligiosa, mas um instrumento apartidário do qual tanto o religioso como o laico poderão servir-se, desde que aconteça tão somente a serviço da libertação dos sofredores. Estou muito admirado de que eu mesmo não tenha me lembrado de quão grande auxílio o método psicanalítico pode fornecer à cura de almas, porém isto deve ter acontecido porque um mau herege como eu está distante dessa esfera de ideias (Freud & Meng, 1963/2009, p. 25).

Meng (1963/2009) destaca características que possibilitaram a fecundidade da relação entre Freud e Pfister, a qual não foi somente flores, pois ambos discordaram até a última correspondência a respeito da veracidade e da credibilidade da religião. Entretanto, segundo Meng, «pelo temperamento, pela honestidade e pela descompromissada busca da verdade de ambos, digladiavam-se muitas vezes com espadas afiadas, mas do mesmo modo mostravam autêntica tolerância e empatia recíproca» (1963/2009, p. 16).

A boa relação entre Freud e Pfister perpetuou-se mesmo em meio aos conflitos individuais e interpessoais que ambos passaram, e o primeiro se satisfazia no fato de poder manter a honestidade e a amizade, inclusive quando suas opiniões divergiam. Em 20 de março de 1921, Freud expressa isso: «Realmente tem de ser possível, entre nós, que possamos dizer verdades, isto é, rudezas, e que assim permaneçamos de bem um com o outro, como nesse caso» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 107). Em diversos momentos, Freud mostra o quanto Pfister se tornou parte de sua vida, como quando diz que o pastor já era de longa data considerado parte de sua família (Freud & Meng, 1963/2009). Ainda, em 3 de novembro desse mesmo ano, o pai da psicanálise comenta sobre seu amigo pastor: «sempre gosto de ler suas cartas; tudo nelas é vida, calor, êxito» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 109).

Na carta de 16 de outubro de 1927, Freud (Freud & Meng, 1963/2009) anuncia a Pfister o lançamento de sua obra *O futuro de uma ilusão* (1927/2018), referente ao seu posicionamento



sobre a crença religiosa, afirmando que, por algum tempo, evitava essa publicação temendo a reação do amigo religioso, ainda que esse assunto nunca tivesse sido um tabu entre ambos. Mas a declaração de Freud não intimidou seu amigo pastor; pelo contrário, parece tê-lo incitado a também publicar o seu posicionamento sobre a crença religiosa. Pouco tempo depois, em 21 de outubro de 1927, sua resposta foi: «O senhor sempre foi paciente comigo, e eu não seria com seu ateísmo? Certamente o senhor também não vai levar a mal se eu oportunamente expressar com franqueza minha posição divergente» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 143). Sem nenhuma surpresa quanto a reação de Pfister ao assunto, Freud escreve, em sua carta de 22 de outubro de 1927: «Da sua magnanimidade eu não esperava outra resposta à minha “declaração de guerra”» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 146).

A partir da leitura que Pfister fez do ensaio freudiano sobre a crença religiosa, na carta de 24 de novembro de 1927, ele considerava que Freud tinha o pleno direito de se posicionar em relação a forma com que via o homem e o mundo, mas parecia temer que tal posicionamento, sendo o criador da psicanálise, extrapolasse sua esfera pessoal e se referenciasse diretamente a teoria por ele concebida. Caso isso acontecesse, a autonomia que lhe fora dada para praticar a análise, sem renunciar a sua crença religiosa, seria requerida (Freud & Meng, 1963/2009).

Pfister escreve a Freud sobre não haver a possibilidade de existir uma experiência pura, inclusive na ciência, o que torna tudo que podemos conhecer como uma «mistura de ilusão e verdade» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 148). Expõe ainda a distinção que faz em relação à ciência e à crença (ou descrença) de Freud em relação a vida: «Eu considero uma sorte que o senhor tenha tido de se privar de tanto para depois criar algo tão grandioso na sua ciência (sua crença de vida — e descrença — não têm nada que ver com ela)» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 151). Essa diferenciação parece soar como um apontamento inovador, no sentido de ampliar a concepção de crença para lá da religiosidade, pois embora Freud tenha afirmado com todas as letras não acreditar em nenhuma religião, ainda assim Pfister assinala que ele possuía algo que extrapolava a teoria psicanalítica, o que chamou de «sua crença de vida» (p. 151).

Na perspectiva do pastor, a discussão sobre crença religiosa parece ir muito além do crer ou não crer em uma religião. Isso porque ele ressaltou características pessoais além do que poderia ecoar do ateísmo ou da fé de ambos, trazendo à tona o que os aproximava, embora por denominação na esfera da crença fossem considerados extremos opostos (Freud & Meng, 1963/2009). O que tem de peculiar é que tais distinções são esclarecidas e discutidas por ambos e não se tornam barreiras

para seu crescente relacionamento. Pelo contrário, a aceitação de Freud do pastor parece que o levou a abraçar a psicanálise com força suficiente para torná-lo também um psicanalista; e parece que a presença de Pfister na vida de Freud nos revela a existência de uma esfera psíquica presente nos seres humanos que os fez, pessoalmente, grandes amigos.

### ***O Futuro de Uma Ilusão: A Crítica de Freud à Crença Religiosa***

Em sua obra *O futuro de uma ilusão*, Freud (1927/2018) procura entender o surgimento da cultura e sua configuração, enquanto um fator regulador dos impulsos que constituem a psique. Para o autor, é em meio a essa necessidade de regulação que a crença em uma entidade sobrenatural e a religião nascem, operando como um fenômeno criado pelo homem para lidar com o indomável e, de certa forma, com o trágico curso natural que a vida toma, tendo em vista as frustrações, a morte e a força maior da natureza, ao mesmo tempo que também opera como uma forma de controlar e dar sentido às relações interpessoais.

A tese freudiana é de que todo indivíduo está imbuído de impulsos, que são parte da sua constituição, e que, dessa forma, a cultura se torna opressiva por tentar regular estes impulsos. Com isso, Freud pontua que o foco da cultura deixou de estar majoritariamente relacionado ao domínio da natureza e passou a se centralizar no homem, em suas relações e em sua vida psíquica. Assim, a cultura adota um papel proibitivo que tende a gerar frustrações nos indivíduos, por privar a realização de seus impulsos, proibições estas que se iniciaram a fim de afastar o homem de seu instinto animal. De forma mais específica, as proibições inferidas se contrapunham aos desejos primitivos de incesto, canibalismo e de matar outro indivíduo (Freud, 1927/2018).

Entretanto, mesmo diante da possibilidade hipotética de uma sociedade com liberdade absoluta para que seus membros não tenham nenhuma provação em satisfazer os seus impulsos, Freud (1927/2018) nos mostra que, de fato, a cultura ainda é a forma mais viável e mais vantajosa de se relacionar com o outro e de viver em sociedade. Isto se deve ao fato de que, em sua concepção, se um sujeito age com liberdade completa, podendo matar a quem quiser, ele também coloca qualquer outro indivíduo no mesmo direito, e isso põe a humanidade em risco. Com tal cenário, Freud (1927/2018) expõe a essencialidade e a preferência pela manutenção da cultura, onde as regras são criadas para a convivência em grupo, mesmo existindo resistência. Contudo, ele aponta para um fator como o mais cruel e inexplicável, se referindo à natureza.

Como a cultura protege o homem contra as ameaças que a natureza produz? Ou melhor, como

a cultura explica a fúria da natureza? Certamente que não por meio dos homens, os quais podem ser controlados, mas, sim, por entidades muito mais fortes e superiores, que se assemelham com a figura paterna, forte e autoritária (Freud, 1927/2018). Estas entidades, por sua vez, são transformadas em deuses que desempenham não somente o papel de proteger os indivíduos contra estas forças superiores da natureza, mas de dar entendimento ao homem sobre a crueldade da vida e da morte e, por fim, recompensar todo o sofrimento e a injustiça que a vida proporciona aos sujeitos (Freud, 1927/2018).

Nesse processo, Freud (1927/2018) chama de unificação aquilo que foi feito por uma cultura específica e que corresponde à união de diversos deuses em apenas um Deus, facilitando a visão paterna e o estabelecimento de uma relação infantil, que nos coloca na posição de filhos amados. O autor relaciona essa busca pela figura paterna com a impotência humana, que defende contra o desamparo e leva o ser humano a criar esta entidade poderosa para ampará-lo, protegê-lo e dar sentido às coisas que a ciência ainda não conseguiu explicar, tendo, dessa forma, a criação da religião.

Freud (1927/2018) chama atenção para a origem psíquica das crenças religiosas, que não está em experiências ou racionalizações, mas na ilusão. Em suas palavras, as ideias religiosas «são ilusões, são realizações dos desejos mais antigos, mais fortes e mais prementes da humanidade, e o segredo de sua força está na força desses desejos» (p. 85). Segundo o autor, esses desejos estão enraizados no desamparo infantil que permanece para lá da infância, criando a constante necessidade de proteção amorosa, que é, então, satisfeita pela imagem paterna, e representada, na religião, por Deus, um pai ainda mais poderoso. Freud mostra a dimensão daquilo que a crença religiosa sacia quanto aos desejos da humanidade:

Através da ação bondosa da Providência divina, o medo dos perigos da vida é atenuado; a instituição de uma ordem moral universal assegura o cumprimento da exigência de justiça que com tanta frequência deixou de ser cumprida na cultura humana; o prolongamento da existência terrena através de uma vida futura prepara o quadro espacial e temporal em que essas realizações de desejo devem se consumir. As respostas de questões enigmáticas para a curiosidade humana, como as da origem do mundo e da relação entre o físico e o psíquico, são elaborados sob os pressupostos desse sistema; para a psique individual, significa um imenso alívio que os conflitos da infância que se originam do complexo paterno, nunca inteiramente superados, lhe sejam tomados e levados a uma solução aceita por todos (Freud, 1927/2018, pp. 85–86).

Toda essa gama de fatores é considerada ilusão pelo autor, uma vez que são ideias que surgem do desejo humano. Ainda que tais ideias em alguma medida possam ser possíveis e realizáveis, por serem fruto do desejo humano, são consideradas ilusões. Isto é, «chamamos uma crença de ilusão quando se destaca em sua motivação o cumprimento do desejo, ao mesmo tempo em que não levamos em conta seu vínculo com a realidade» (Freud, 1927/2018, p. 88). Com isso, o autor ressalta que os conteúdos religiosos são distantes daquilo que já se pode conhecer sobre a realidade, tendo caráter contraditório com a mesma. Além disso, estes conteúdos são também categóricos, diferentemente da ciência, que, na concepção freudiana, é o único meio que poderia nos levar a conhecer a realidade do mundo.

Antecipando o questionamento do porquê, então, não crer na religião se a mesma apresenta argumentos tão favoráveis aos desejos humanos, Freud (1927/2018) considera que: «Da mesma forma que ninguém pode ser forçado a crer, ninguém pode ser forçado a não crer» (pp. 89–90). Ou seja, não é possível forçar a razão a favor da crença, ainda que ela seja racionalmente conveniente ao desejo humano, assim como não se pode forçar a descrença, uma vez que a fé está ancorada em fortes desejos que extrapolam a consciência. Porém, o autor critica o homem racional que insiste em afirmar uma crença religiosa, pois este estaria negando seu intelecto ao ser conivente com a pobreza dos argumentos religiosos.

Freud (1927/2018) vai além, por meio de uma analogia com a neurose infantil, chegando à máxima de que a «religião seria a neurose obsessiva universal da humanidade e, tal como a da criança, teria sua origem no complexo de Édipo, na relação com o pai» (p. 111). Ele supõe que nas épocas mais remotas, em que reinava a pobreza e a fragilidade intelectual, as renúncias necessárias para a vida social só foram possíveis por meio de ações afetuosas. Posto isso, assim como a superação da neurose infantil se dá a partir do processo de desenvolvimento e crescimento, o mesmo caminho Freud traça para a religião.

Freud (1927/2018) rebate a perspectiva de que o seu pensamento seja ilusório, tal qual a religião. A diferença que ele destaca de seu pensamento em relação à crença religiosa é a possibilidade de erro, a abertura à correção, além de não possuir características alucinatórias. Para o autor, a ciência tem mostrado, de inúmeras formas, que não se trata de uma ilusão. Embora ainda seja muito jovem e se encontre em fases diferentes de evolução, o que varia de acordo com a área de conhecimento científico, Freud (1927/2018) mostra que a ciência é alvo de ataques e resistências de diversos inimigos. Em meio às tentativas de questionar sua consistência, ele defende a ciência em reação e como solução à crítica da crença religiosa, pontuando que:

Tentou-se, por fim, depreciar radicalmente o esforço científico através da observação de que ele, preso às condições de nossa própria organização, não pode fornecer outra coisa senão resultados subjetivos, enquanto a natureza efetiva das coisas fora de nós permanece inacessível. Essa observação desconsidera vários fatores decisivos para a concepção de trabalho científico: que nossa organização, quer dizer, nosso aparelho psíquico, se desenvolveu precisamente no esforço de explorar o mundo externo, ou seja, de que ele deve ter concretizado uma parcela de adequação em sua estrutura; que ele próprio é um elemento desse mundo que devemos investigar, e que ele admite essa investigação muito bem; que a atividade da ciência está plenamente circunscrita se a limitarmos a mostrar como o mundo nos deve aparecer em consequência da particularidade de nossa organização; que os resultados finais da ciência, precisamente por causa da maneira como foram obtidos, não são condicionados apenas pela nossa organização, mas também por aquilo que agiu sobre essa organização; e, por fim, que sem levar em conta nosso aparelho psíquico perceptivo, o problema da constituição do mundo é uma abstração vazia, sem interesse prático. (Freud, 1927/2018, pp. 134–135).

Com essa argumentação, Freud (1927/2018) apresenta a ciência como solução, afirmando: «Não, nossa ciência não é uma ilusão. Seria ilusão, porém, acreditar que pudéssemos conseguir em outra parte aquilo que ela não pode nos dar» (p. 135).

#### ***A Resposta de Pfister: A Ilusão de um Futuro***

A crítica de Pfister aos escritos de Freud sobre a crença religiosa não tinha o objetivo de contrapor a psicanálise; pelo contrário, ele afirmava estar lutando por ela e, como consequência, também por seu criador, embora discordasse dele. Em primeira instância, Pfister (1928/2003) questiona se seria apenas quanto à crença religiosa que o desejo prevalece sobre os pensamentos realistas, isto é, se somente a crença religiosa estaria no âmbito da ilusão, conforme a fundamentação teórica de Freud. Em seguida, afirma que não, uma vez que o desejo e o pensamento realista estão intimamente relacionados e extrapolam o campo religioso. Sendo assim, o pastor questiona se a ciência é completamente bem-sucedida em eliminar o desejo do pensamento de realidade, chegando a uma objetividade pura.

Pondo isso em questão, Pfister (1928/2003) perpassa pelas diferentes críticas freudianas sobre a crença religiosa, defendendo a sua visão quanto a sua crença pessoal, a saber: o cristianismo a partir da ótica do protestantismo. Sob essa perspectiva, primeiramente, ele contrapõe o argumento da crença religiosa enquanto uma obsessão neurótica universal da humanidade, derivada da relação com o pai. O pastor aponta para que a obsessão não constitui a essência da religião, embora não

negue que seja uma característica participante de um primeiro estágio da mesma, postulando que «renúncias às pulsões precedem a religião» (p. 22). Tais renúncias são consideradas características de todas as culturas, pois para os seres humanos não é possível existir de forma unicamente pulsional.

O protestantismo, segundo Pfister (1928/2003), é a crença religiosa que tem se destacado na representação de um individualismo livre de compulsão, uma vez que tem uma função social relevante que é considerada também por outras ciências, assim como também tem se engajado no trabalho científico crítico. O pastor explica que os comportamentos de caráter obsessivo neurótico, manifestado por cristãos, não eram coerentes com os próprios princípios religiosos, não podendo ser configurado enquanto um sintoma da crença religiosa.

O segundo tópico de defesa que Pfister (1928/2003) faz da religião corresponde à afirmativa freudiana de que esta seria uma configuração do desejo. Ele não nega que o desejo esteja presente na formação das religiões, mas discorda de que isso fosse capaz de explicar a totalidade da crença religiosa. Assim, o desejo está presente em nosso ser, mas não enquanto uma força que aniquila a razão. O próprio Pfister (1928/2003) expõe que, em uma conversa com Freud, se dispôs a abandonar o pastorado, caso percebesse que sua crença era incoerente com a verdade que estava desvendando em sua trajetória intelectual. Sendo assim, embora o desejo esteja nas crenças religiosas, ele não se resume a elas, estando presente também na descrença e em qualquer tipo de crença, como exemplifica o autor: «Que analista não encontraria com frequência ateus, cuja descrença era uma camuflada eliminação do pai? Contudo, eu consideraria errado comprimir toda a rejeição da religião no esquema do desejo» (p. 27).

Pfister (1928/2003) não descarta o argumento de Freud sobre a configuração do desejo enquanto correspondente a alguns tipos de crença religiosa; mas critica a generalização feita pelo psicanalista. O pastor assume que algumas manifestações religiosas são, inclusive, reféns de confusão alucinatória e podem ter sido movidas exclusivamente pelo desejo. Entretanto, na sua compreensão, isso não se refere ao todo, não engloba a complexidade da crença religiosa, uma vez que não corresponde à forma com que ele mesmo acreditava e exercia a sua fé.

Outro ponto contestado por Pfister (1928/2003) é que a religião seja hostil à razão, como postulado por Freud. Ele mesmo mostra que sua forma de lidar com a fé passa pelo mesmo rigor crítico com que ele estuda a própria literatura e a filosofia. Pfister (1928/2003) insiste que o pensamento crítico era exigido daqueles que estavam em formação para exercer o pastorado, assim como

grandes intelectuais que não abriram mão da religião, mas, pelo contrário, em sua maioria a tratavam com mais devoção do que a ciência, e se destacaram sobremaneira nas mais diversas áreas do conhecimento. Por outro lado, o próprio pastor afirma que ter sido ensinado com base em preceitos religiosos não o poupou de conflitos internos, que o moveram a estudar e a criar a sua própria crítica sobre o assunto.

Por último, Pfister (1928/2003) se detém sobre o argumento freudiano que vislumbra a religião como uma proteção da cultura. Ele concorda que a religião pode ter feito papel de «polícia cultural» (p. 39), mas nega que essa fosse a sua missão primordial. O pastor aponta que levar a sério o cristianismo culminaria em inspirar mudanças culturais profundas, sobretudo em relação a valores de caráter. A própria psicanálise cooperou para que ele formulasse esse pensamento e compreendesse que a «religião não deveria tornar-se para nós uma polícia conservadora, mas guia e luz para a verdadeira cultura, retirando-nos da nossa cultura de aparências» (p. 40).

Tendo esses argumentos quanto às críticas de Freud sobre a crença religiosa, o pastor lança mão de seu posicionamento sobre a relação de Freud com a ciência:

Não será que, por trás da crença de Freud no triunfo final do intelecto, está o *desejo*, e que sua profecia do fim de uma ilusão engloba o surgimento de uma *nova* ilusão, a saber, a *ilusão científica*? Combina com a humildade de Freud que o desfile não venha precedido de fanfarras e bandeiras, mas aconteça de modo bastante abafado e com passos tateantes. Contudo, não consigo aderir, justamente porque o princípio da realidade se interpõe como advertência (Pfister, 1928/2003, p. 48, *itálicos do autor*).

A partir disso, Pfister (1928/2003) aponta não somente para a crença de Freud na ciência, mas para algo além, que seria a crença de que a ciência é suficiente para a humanidade, sendo capaz de substituir completamente a crença religiosa. O pastor assinala que Freud confessa sua fé na ciência ao ceder ao intelectualismo, levando Pfister (1928/2003) a considerar que seu amigo foi tomado pelo êxtase de suas conquistas intelectuais, deixando de lado seus próprios limites.

Assim, Pfister (1938/2003) conclui que Freud foi ingênuo ao pensar que seria possível haver um futuro sem religião. Ele também considera que, mesmo em meio a tantas divergências, seu objetivo se une ao de Freud. Ambos, em sua concepção, estão em busca do «*amor humano e da diminuição do sofrimento*» (p. 56, *itálicos do autor*), de criar «valores internos e externos positivos» (p. 56), e de que a verdade tem o poder de libertar a humanidade.

## A NOÇÃO DE CRENÇA: UMA POSSIBILIDADE OU UM LIMITE?

Quando estamos no campo científico, e da própria psicanálise, a impressão que temos é de que a crença permeia em terreno espinhoso, perigoso e arriscado. Sabemos que a noção de crença sempre apareceu na psicanálise freudiana relacionada às questões religiosas, habitando, por isso, um campo repleto de críticas e desconstruções, no qual a postura mais inteligente parece nos conduzir a uma distância segura do tema.

Como vimos anteriormente, Freud não se esquivou da crença religiosa, não sendo este um assunto que ele temia ou do qual fugia. Pelo contrário, encarou o desafio e argumentou com todo o vigor sobre o assunto, mesmo sabendo que seu posicionamento ateu certamente causaria desconforto e repúdio em muitos quanto à própria psicanálise. A necessidade imprescindível de ele expressar-se sobre a crença religiosa só tardou devido ao seu relacionamento com seu amigo Pfister. Este último, por sua vez, não abria mão de sua religião, considerando-a uma esfera vivificante e cheia de sentido, mesmo em meio aos seus estudos psicanalíticos. Nos meandros dessa amizade, ambos discutiam sobre a crença religiosa com toda a honestidade e autenticidade que o assunto lhes requeria. Eles reconheciam que, em três décadas de amizade, havia entre eles mais similaridades do que desarranjos, o que lhes garantia a segurança necessária para preservarem sua diferença acentuada quanto à religião, de forma sincera e amigável.

Expondo esse panorama, pretendemos discutir uma possível noção geral de crença, a partir dos posicionamentos de Sigmund Freud e Oskar Pfister sobre a crença religiosa. Tentaremos fazer o caminho contrário ao dos autores, já que ambos não abordaram essa noção para lá da religiosidade. Tirar o aspecto religioso da noção de crença, ou ir além dele, poderá ser para nós uma possibilidade ou uma limitação diante dos materiais que nos dispusemos a analisar, e é isso que discorreremos aqui.

Em primeira instância, na perspectiva freudiana, a crença religiosa passa a ser discutida a partir das reflexões sobre o surgimento da ordem social que fora estabelecida no decorrer da história; ou seja, da própria cultura que construímos.

O fundamento para o surgimento de tal ordem na sociedade, por mais distintos que sejam os formatos em que aparece, tem em vista o mesmo objetivo: a contenção dos impulsos que constituem o psiquismo. A vida psíquica e o comportamento humano se baseiam nos desejos e na busca pela satisfação desses impulsos. Sendo assim, os indivíduos formularam princípios, regras e costumes opressivos para si mesmos, mas com o objetivo de manter a vida e o convívio humano.

Entretanto, existiam aspectos que os próprios indivíduos, por meio da cultura, não foram capazes

de justificar e conter no homem. Faltavam-lhes explicações sobre aquilo que fugia ao seu controle, como, por exemplo, as inúmeras intempéries da vida, a fúria da natureza, a morte, etc. Foi a partir disso que surgiu a profunda necessidade humana de criar uma resposta que correspondesse ao desejo do homem de compreensão do mundo, de ser protegido, de obter consolo e amor constante, etc. Existia um desejo por sentido e uma necessidade de resposta veemente, e a crença religiosa solucionou essas questões, uma vez que ofereceu ao homem aquilo que a cultura e a ciência ainda não podiam fornecer.

Podemos, nesse raciocínio, afirmar que a manjedoura da crença religiosa é o desejo, o qual visa atender as mais tenras e diversas necessidades do homem. Freud vai além em seu pensamento sobre a crença religiosa ao também conjecturar que temos desejos e necessidades inconscientes que cooperam a tal ponto com a crença religiosa, que o homem chegou a criar um Deus Pai para que o desamparo infantil fosse amenizado. Uma vez que compartilhamos desse desamparo, que nos torna carentes de amor e de sentido, carregamos uma sede de satisfação dos desejos infantis e de respostas sobre as grandes questões da vida e do mundo. A crença religiosa foi ao encontro dessas demandas, mas não foi considerada eficiente pelo criador da psicanálise, uma vez que ela nunca foi capaz de exercer completa e totalmente sua dupla função na sociedade, que seria, por um lado, junto à cultura, a contenção dos impulsos e, por outro, a satisfação do desejo de ser amado pelo pai.

Se podemos aprovar essa primeira instância, admitimos que a crença religiosa também é considerada por Freud uma ilusão. Seu conceito de ilusão abarca toda e qualquer preposição que esteja fundamentalmente ancorada na realização de um desejo. A ilusão não corresponde a um erro, mas a uma crença que tem no cerne de sua motivação a realização de um desejo; e a força desse desejo opera de tal forma que as relações entre a crença e a realidade chegam a ser desprezadas, assim como no senso comum a ilusão desconsidera a realidade dos fatos.

O que mais parece ser problemático para Freud não é o desejo como ímpeto da crença, até porque este é considerado a própria força propulsora da vida psíquica. O que fere os princípios freudianos é o rompimento com a realidade, o abraço forte do psiquismo ao seu desejo a ponto de deixar de lado a razão. Entretanto, seria possível haver crença, ainda que movida pelo desejo, sem que fosse completamente anulada a razão e o nexos com a realidade? Segundo Pfister, sim. Ele acusa Freud de generalizar a crença religiosa, elevando todo e qualquer tipo de crença ao nível de uma «confusão alucinatória» (Pfister, 1928/2003, p. 34). Ele próprio, estudioso da psicanálise,

reconhecido intelectualmente com grande estima por Freud, buscava contrapor que a crença limita, necessariamente, a racionalidade.

Seria, então, possível crer e manter-se racional? Talvez, agora, Pfister relativizasse a questão. Ele assume que, em meio à crença religiosa, muitos não se detêm sobre o estudo teológico e atuam sem coerência em relação à fé e a sua prática, quadro que para ele é considerado uma pré-religião. Esse conceito de haver um estado anterior à religião não fica esclarecido. Somente é dado a entender que corresponde a um nível de crença que tende a uma neurose obsessiva, isto é, que tende a romper com a realidade. Freud, por sua vez, afirma que a crença religiosa suspende a eficácia da razão, devido às suas teses absurdas, que diretamente não correspondem à realidade, ou, também, em outros casos, pelo intelecto se render ao pragmatismo da crença, ainda que discordando de seu conteúdo. Para ele, a crença religiosa seria, no mínimo, um limitador da razão, uma vez que concebe respostas ilusórias, satisfazendo desejos que, de outro modo, poderiam levar o homem a desenvolver sua racionalidade por meio da ciência, a fim expandir o conhecimento de modo coerente com a realidade.

Em confronto com a crença religiosa, Freud também considerou um erro que qualquer indivíduo intelectualmente consciente dos avanços científicos e do conhecimento já conquistado até então pela ciência continuasse sustentando uma crença que colocasse suas expectativas de compreensão da realidade para lá dessa forma de saber. Ao mesmo tempo, admitiu que a descrença não poderia ser forçada, a partir de seu próprio fundamento sobre a força ligada ao desejo de crer. Contudo, ele insistiu na tese de que o homem racional negaria seu intelecto ao afirmar uma crença religiosa, pois estaria, necessariamente, tirando sua razão de campo.

Esse pensamento freudiano, que colocava a ciência enquanto a máxima forma de escapar à ilusão, foi apontado por Pfister, levando-o à conclusão de que a ciência havia se tornado na própria crença de Freud. Ao colocar a crença na ciência no lugar da crença religiosa, Pfister dá um passo importante para pensarmos em nosso objetivo, uma vez que nesse momento ele aborda essa noção para lá da esfera religiosa. Como já citamos anteriormente, a crença na ciência também corresponderia a um desejo que, conseqüentemente, traz consigo «a *ilusão científica*», conforme destaca Pfister (1928/2003, p. 48, itálicos do autor).

Diante disso, será que podemos compreender que a natureza psicológica da crença, para lá da religiosidade, também é a ilusão? Aquilo que acreditamos, por acreditarmos, já limitaria, pela força do desejo, uma percepção mais abrangente da realidade? Pfister aponta que Freud é tão enfático

em sua crítica sobre a ilusão religiosa, movendo todas as suas expectativas para o saber científico, que perde de vista que a religião envolve outras inúmeras questões das quais ele passará ao largo. Quando um conteúdo não é objeto de nossa crença, somos mais lúcidos para criticar, mas também mais cegos para compreender. Talvez, por isso, a relação entre Freud e Pfister nos mostre tanta riqueza. Eles expõem, sem serem tomados por moções emocionais, aquilo que podiam enxergar enquanto realidade a partir da perspectiva de mundo que possuíam.

Freud, por vezes, negou conceder à psicanálise uma visão de mundo, tratando-a como instrumento laico, como método de saber acessível para todos. Mas, em outros momentos, não conteve o ímpeto de afirmar que sua ciência se desenvolveria melhor nas mãos de estudiosos que, assim como ele, não trouxessem consigo a crença religiosa ou o caráter médico. Que isso tem que ver com a crença? De certa forma, Freud está moldando sua ciência a partir de uma perspectiva que ele julga, por seus próprios parâmetros, a única (e a melhor) forma de se conhecer a realidade. Não consistiria em uma ilusão acreditar que seria possível limitar a ciência psicanalítica aos seus moldes ou, ainda, pressupor que os intelectuais tenderiam a se tornar cada vez mais cétricos quanto à religião?

Freud criticava a exclusão que a crença religiosa provocava ao satisfazer apenas os desejos de seus fiéis e, também, conter os impulsos somente daqueles que se submetiam às suas leis. Com isso, ele entendia que a crença religiosa era ineficaz, pois, ao mesmo tempo que fortalecia uma parcela de pessoas, deixava as restantes à margem. Por isso, também era tão importante para ele que o modo de lidar com a realidade, com os desejos e com os impulsos, fosse substituído pela ciência, que em sua concepção não era uma crença, mas a única maneira de obter um conhecimento real. Ele acreditava que o avanço na busca do conhecimento científico levaria, progressivamente, ao abandono da crença religiosa, sobretudo em meio aos intelectuais.

A intenção de Freud de substituir plenamente a crença religiosa pela ciência foi considerada por Pfister como a declaração de fé do psicanalista. O pastor enfatizou que: «Aqui o brilhante intelecto de Freud excede-se num intelectualismo, o qual, extasiado pelos seus sucessos, esquece seus limites» (Pfister, 1928/2003, p. 48). Será que o limite aqui seria considerar a ciência uma crença, isto é, considerá-la tão suficiente ao ponto de romper os laços com a realidade de suas limitações?

A partir disso, vamos recuperar, agora, nossa reflexão sobre a noção de crença. Partimos da noção de crença religiosa postulada por Freud, e vimos que, em seu diálogo com Pfister, este último considerou a crença, tal como fundamentou o psicanalista, mas para lá da religiosidade, afirmando

que até a ciência poderia se tornar em uma crença. Unindo essas duas contribuições, podemos compreender que a crença, para lá da religiosidade, estaria também fundamentada psicologicamente no desejo. Isso nos leva a inferir que, por se tratar de um desejo, também existe uma grande tendência de que toda crença seja uma ilusão, isto é, que em algum nível desconsidere a realidade. Talvez, nesse momento, tenhamos chegado ao ponto de questionar: afinal, que estamos considerando enquanto realidade no contexto da crença?

Widlocher (2006) pode contribuir com a nossa discussão a partir de suas elucidações sobre a realidade psíquica e a realidade material. Esse autor explica que o conceito de realidade psíquica foi elaborado por Freud (1913/1996) em «Totem e Tabu», considerando que a mente possui uma capacidade primitiva de colocar a realidade psíquica à frente da realidade factual, ao ponto da reação de uma pessoa tratar seus pensamentos de forma semelhante se comparado a uma outra pessoa lidando com uma situação real. O autor julga muito importante elucidar que, «ao opor realidade psíquica à realidade material, Freud se opôs não a realidade interna e externa, mas a duas formas divergentes de pensar; realidade psíquica é outra representação que apresenta consistência e resistência comparáveis às mostradas pela realidade material» (Widlocher, 2006, p. 318).

Segundo Widlocher (2006), a psicanálise permite o estudo do aparato psíquico formador das ilusões, e era exatamente com a explicação do funcionamento psíquico em relação à crença religiosa que Freud afirmava ter contribuído com algo novo para a sua compreensão. Entretanto, o trabalho de apenas discernir o mecanismo do pensamento inconsciente não é capaz de desvincular, ao menos o psicanalista não conseguiu quanto à crença religiosa, da análise e do julgamento dos conteúdos ali encontrados. Por isso, além de um método de investigação do mecanismo inconsciente, a psicanálise se detém sobre o conteúdo dos pensamentos que estão na mente inconsciente.

Contudo, Widlocher (2006) afirma que a diferença entre o conteúdo religioso e o conteúdo da psicanálise está em que o primeiro se preocupa com verdades, que por sua vez demandam fé, enquanto o segundo lida com uma realidade psíquica que é expressa por meio de conteúdos que são manifestos e que não precisam de ser considerados verdades. Reconhece que a psicanálise, em certa medida, carece de crença da parte do analista, o que significa confiar, acreditar na experiência inconsciente, uma vez que ela não se refere a uma realidade material. Entretanto, ele argumenta que, embora não possa ser vista, a realidade psíquica pode ser experimentada por meio de sentimentos, não se constituindo um

artigo de fé, como a religião, mas um fenômeno experienciável.

Por que é importante vislumbrar essa diferença para podermos compreender a crença? Talvez porque haja uma tendência de generalização quanto ao que chamamos de verdade ou realidade. A crença religiosa necessita de verdades, enquanto a ciência, por exemplo, não carece delas. Todavia, o conteúdo científico muitas vezes é encarado por seus cientistas enquanto verdade, e é nesse ponto que precisamos de atentar-nos. Isso porque, caso haja o teor de verdade, a ciência se assemelharia à crença religiosa, seria tomada pelo desejo e se distanciaria da realidade. Contudo, não podemos considerar a ciência como crença tal qual é a crença religiosa, mas, se considerarmos os critérios freudianos, em alguns momentos a ciência pode também ser considerada como tal.

Nos embates entre Freud e Pfister sobre a crença religiosa, o primeiro se posicionou tão fortemente a favor de seu desejo pela ciência que, em algum nível, parece ter se distanciado da realidade material. Isso nos ajuda a pensar na crença para lá da religiosidade, pois ela também estaria sujeita aos cientistas e a qualquer outro ser humano tomado por desejos inconscientes que culminariam em alguma crença, seja de que tipo for. Todos somos cheios de desejos, com mecanismos inconscientes que podem, em alguns assuntos e situações, suspender nossa racionalidade e iludir-se, rendendo-nos à crença. Podemos, então, considerar a crença como uma espécie de mecanismo inconsciente? Além daquilo que dizemos ou não acreditar, além do que queremos racionalmente e verbalizamos, será que ali, no inconsciente, se escondem desejos, ilusões e, por consequência, crenças que nos escapam a razão?

A amizade entre Freud e Pfister parece nos ajudar a fundamentar esse caminho, pois ainda que racionalmente ambos fossem opostos quanto à crença que professavam ou negavam, existiam também fortes desejos que os uniam em um relacionamento duradouro e generoso. Será também que havia, tanto no pastor quanto no psicanalista, crenças por trás da crença (ou da descrença), isto é, crenças inconscientes? Wondracek (2009) identificou que, apesar das diferenças denunciadas por suas próprias profissões, Freud e Pfister tinham em comum o desejo ardente pelo conhecimento. Esse desejo compartilhado os uniu na psicanálise, ainda que a realidade material indicasse uma grande contradição pelo que ambos representavam. Será que essa seria uma crença comum? Isto é, a crença no conhecimento psicanalítico? A resposta parece óbvia. Certamente, a admiração de Pfister pela psicanálise e seu intenso interesse os uniu nesta jornada. Mas quando Freud se posicionou contra a crença religiosa, e, de certa forma, quis limitar a psicanálise aos religiosos,

houve um conflito de crenças, pois tal ciência havia tomado uma dimensão para Freud que no caso de Pfister estava ocupada pela religião.

Meng (1963/2009) também aponta para profundas semelhanças entre o pastor e o psicanalista, que diziam respeito ao «amor à verdade, principalmente amor como fator central para a compreensão das pessoas, não contemporizar quando estão em jogo valores mais elevados e não se deixar subornar por louvor ou censura» (p. 17). Tais semelhanças fizeram com que eles criassem um vínculo peculiar no campo científico: a amizade entre um ateu e um cristão protestante. Amizade esta que os levou a partilhar de científicas à pessoalidades, de manuscritos psicanalíticos à visitas familiares, de elogios à críticas.

Pfister, em diversas circunstâncias, considerou a conduta e os pensamentos de Freud superiores aos de muitos religiosos, pois a sua busca por bem-estar humano e sua forma de lidar com a vida não eram incompatíveis com o cristianismo. É claro que Freud não tinha essa mesma perspectiva e até achava exagerada a forma com que era considerado pelo pastor, mas, por outro lado, respondia quase com a mesma veemência aos seus elogios.

O fato de Pfister considerar Freud desse modo pode nos revelar um aspecto da crença, algo que está além do que é dito, declarado, racionalizado. Sabemos que para seguir a religião cristã é preciso crer nas verdades por ela declaradas, e o pastor sabia disso e, mais ainda, conhecia o ateísmo pungente de Freud. Entretanto, que o levou a fazer essa consideração tão, aparentemente, contraditória? Ele considerava Freud «bem melhor e mais profundo que seu ateísmo» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 154); e quanto a si mesmo, «bem pior e mais superficial que [sua] fé» (p. 154), de modo que a distância entre ambos não era tão significativa quanto o abismo entre aquilo que professavam sobre a crença religiosa. Existiria, então, uma dimensão da crença para lá do que é dito, que se mostrava no relacionamento, no comportamento, no modo de pensar, e também, talvez sobretudo, em uma esfera inconsciente. Aqui, não queremos dizer que inconscientemente Freud era um cristão, mas que possuía propósitos que iam ao encontro dos de um cristão — mas não de todo cristão, e é aqui que está a questão.

Freud rejeitou a inferência de Pfister, que o considerava um cristão, mostrando que quando chegava a Deus e a Jesus Cristo, eles rompiam enfaticamente suas concordâncias. O psicanalista desejava se abster da crença, dessa dimensão ilusória, de qualquer rompimento com a realidade e com a racionalidade que tanto defendia. Mas Pfister declarou sobre o posicionamento de Freud que «a descrença é simplesmente uma crença negativa» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 164), isto é, Freud não estaria se abstendo de crer, mas

crendo que a religião não faz parte da realidade mediante a racionalidade. Sendo assim, o ateísmo freudiano não escaparia da crença em sentido amplo, mas somente da crença religiosa. Pensar na crença para lá da religiosidade é pensá-la também nas demais áreas da vida, entendendo que a força de nosso desejo pode nos levar a romper (em diferentes níveis e medidas) com a realidade, criando uma ilusão e, com isso, a crença.

Podemos considerar, então, a crença uma espécie de mecanismo inconsciente, ao qual todos, do religioso ao cientista, do cristão ao ateu, estão sujeitos? O ateu, com sua racionalidade operante, nega a crença religiosa, mas pode, com isso, crer negativamente e, talvez, positivamente em outros conteúdos. Até a ciência, que não tem como objetivo romper com a realidade, mas, pelo contrário, deseja conhecê-la de forma sistemática e racional, pode tornar-se crença à medida que extrapola seu alcance na vida de seus estudiosos. Assim como também, dentro de uma mesma religião, pode haver diferentes crenças, diferentes tipos de cristãos, por exemplo, como defendeu Pfister.

O pastor insistiu com Freud, até as últimas correspondências, que «no fundo o senhor serve ao mesmo sentido de vida que eu, e age “como se” houvesse um sentido de vida e de mundo» (Freud & Meng, 1963/2009, p. 165). Já o psicanalista negou insistentemente, declarando que não acreditava que se comportava de tal forma, mas reafirmava não conseguir deixar de ser «“bom”» com Pfister (p. 167). Essa amizade, contraditória e afetuosa, nos levou a analisar a crença para lá do que era discutido; tentamos expandir para um cenário mais amplo, que vai além do dito e do esperado, e psicanaliticamente sabemos a que isso corresponde. O inconsciente também pode ser o lugar da crença, não somente daquelas que declaramos, que conhecemos e afirmamos, mas daquelas que silenciamos, e que não se calam ao olhar atento da psicanálise.

Por fim, diante dessa discussão, será que a noção de crença, para lá da religiosidade, por meio de um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister, seria uma possibilidade ou um limite? Compreendemos que seria uma possibilidade, dentro do limite desse diálogo. Como assim? O diálogo entre Freud e Pfister nos permitiu abstrair fundamentos da crença religiosa e os direcionar para uma noção de crença mais geral, tornando-a também fundada psiquicamente em desejos inconscientes, que, por sua vez, dão origem a ilusões, rompendo com a realidade. Podemos compreender que a crença, nessa perspectiva, vai além da religiosidade, pois vai além do que se professa de forma consciente, vai além do cristão e do ateu. Sua nascente está no inconsciente, no que poderíamos chamar de «crença por trás da crença», a qual saltou aos nossos olhos no diálogo entre ambos, e, por isso, por meio deles, chegamos até aqui.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Iniciamos este artigo citando brevemente a perspectiva filosófica de William James sobre a crença, e chegamos ao fim podendo também refletir nesse tema na abordagem psicanalítica, por meio de um diálogo entre Sigmund Freud e Oskar Pfister. James teve o ímpeto de escrever sobre a crença a partir do racionalismo científico de sua época, que buscava tirar a legitimidade da crença, do direito de crer. Foi isso que o motivou a fazer uma investigação mais profunda sobre o tema, uma vez que identificou ser uma esfera subjetiva mais complexa do que parecia ao olhar dos cientistas. Vimos que o embate entre a crença religiosa e a ciência também percorreu a psicanálise, sobretudo nos diálogos entre Freud e Pfister. Embora tenhamos vislumbrado que a crença religiosa foi um tema recorrente na obra freudiana, falar de crença em sentido amplo, sem restringi-la ao âmbito da religião, nos pareceu uma lacuna deixada pelo autor.

Foi a partir disso que nos propusemos a investigar uma noção de crença, para lá da religiosidade, por meio do diálogo entre o ateu psicanalista Sigmund Freud e o pastor psicanalista Oskar Pfister. Pudemos observar, por meio de suas correspondências, que embora existisse uma gritante diferença quanto às suas concepções acerca do assunto, ambos cultivaram uma amizade muito produtiva, que se perpetuou até a morte de Freud. Foi nos meandros dessa amizade que as suas respectivas obras aqui estudadas nasceram. Essas obras compilaram a crítica e a defesa da crença religiosa, e foi a partir de suas correspondências e desses materiais que vislumbramos a possibilidade de abstrair uma noção de crença, conforme nosso propósito.

O caminho que percorremos para pensarmos em uma noção de crença mais geral foi a partir da fundamentação psíquica da crença religiosa postulada por Freud. Essa contribuição nos mostrou que a crença religiosa estava fundamentada no desamparo, em nossos desejos inconscientes por amor, proteção e completude. A busca pela realização desses desejos foi ao encontro das crenças religiosas, que, por sua vez, são consideradas ilusões, por terem o desejo enquanto motivação e por desprezarem as relações com a realidade. Também vimos que a organização social foi ao encontro desses desejos ao instituir as religiões na cultura, com o objetivo de conter nossos impulsos. Entretanto, a proposição freudiana apontou a recorrente falha da religião enquanto forma de contenção de impulsos, pois nunca foi capaz de suprir os desejos de todos, e também retardou a busca pelo conhecimento científico.

Em seguida, nos detemos na resposta de Pfister à crítica freudiana da crença religiosa. Foi interessante perceber que os autores discutiram



essa resposta em uma de suas correspondências, e que ela era permitida e ansiada pelo próprio Freud. O pastor, por sua vez, além de se posicionar em defesa de sua crença, inferiu que a ciência havia tomado o lugar de crença na vida de Freud. Essa percepção nos ajudou a expandir o alcance da fundamentação psíquica da crença religiosa para uma noção de crença que não se limitasse ao conteúdo religioso. Tal expansão nos levou a pensar que a crença em geral poderia se constituir em um mecanismo inconsciente, ao qual todos podemos estar sujeitos. Aquilo que é alvo da realização de um desejo pode se tornar uma ilusão, pela força inconsciente desse desejo, ainda que seja um alvo racional, como a ciência.

Investigar a possibilidade de uma noção de crença para lá da religiosidade foi, para nós, um desafio, com o risco de nos perder nele ou de não chegarmos a lugar algum. Contudo, vimos uma possibilidade, dentro de um limite. A possibilidade foi pensar em uma noção de crença, para lá da religiosidade; o limite foi nos deter sobre o diálogo entre Freud e Pfister. Sendo assim, podemos concluir que nosso estudo de uma noção de crença para lá da religiosidade é apenas uma contribuição em um campo de investigação que ainda precisa ser muito explorado, com novos estudos e pesquisas que propiciem novas contribuições. 🐾

## ABSTRACT

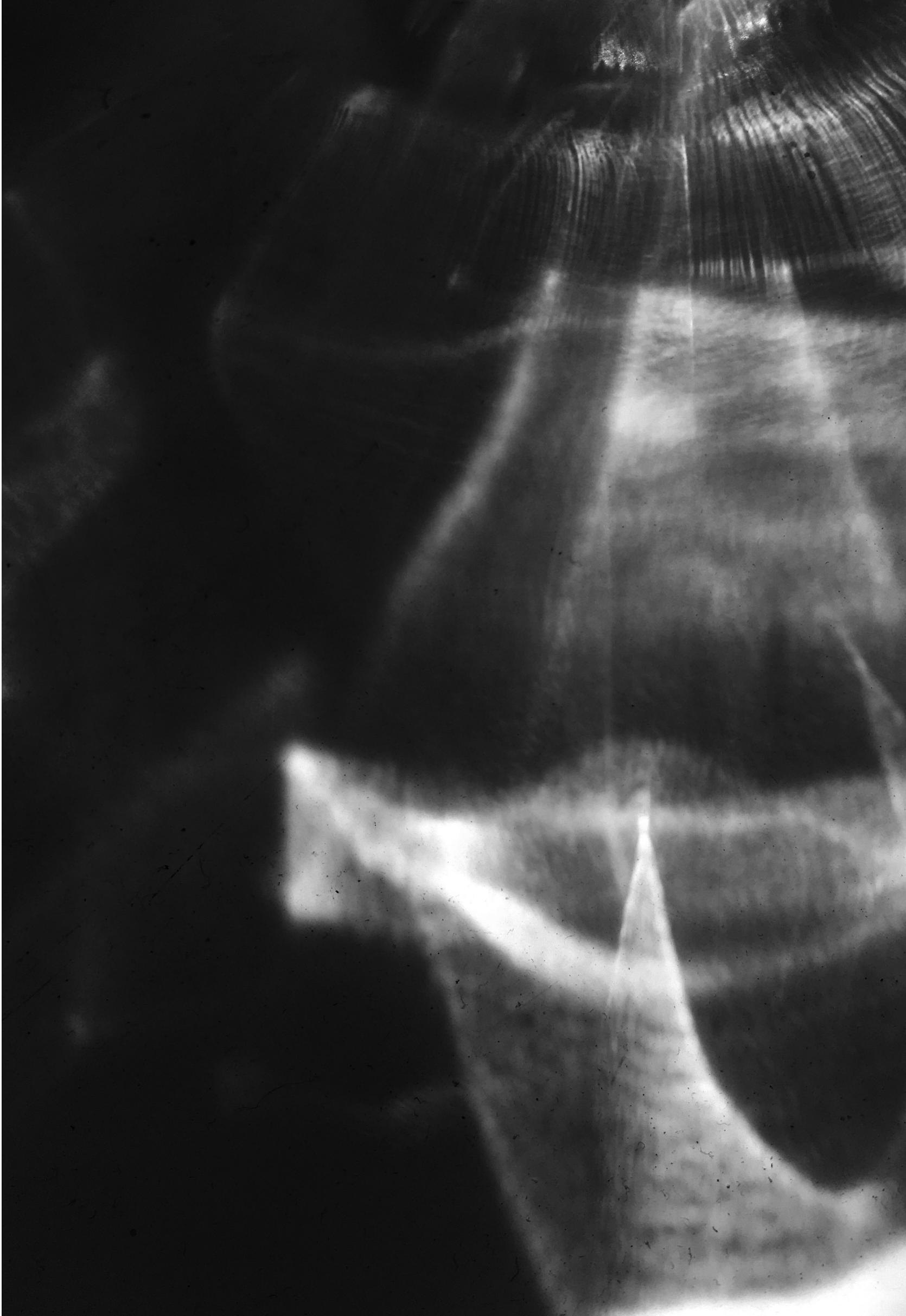
Our goal was to explore the possibility of a notion of belief that extends beyond religiosity through a dialogue between Sigmund Freud and Oskar Pfister, conducted through theoretical research. Based on some of these authors' works, we examined a notion of belief that is not limited to religiosity, without breaking up with the psychological foundation established by Freud. We concluded that a broader understanding of belief would serve the fulfillment of an unconscious desire, which would also make it an illusion, necessarily breaking with reality to some extent. Thus, belief would be an unconscious mechanism, which may extend beyond what we consciously declare to believe or disbelieve, what we refer to as "belief behind the belief".

**KEYWORDS:** belief, Sigmund Freud, Oskar Pfister, psychoanalysis.

## REFERÊNCIAS

- Albuquerque, B. (2017). *Sigmund Freud e Oskar Pfister: Um diálogo sobre psicanálise e religião* [Dissertação de mestrado]. Instituto de Psicologia, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. <http://www.btd.uerj.br/handle/1/14677>
- Ceccarelli, P. & Franco, S. (2014). Religião ou ilusão? O embate entre Freud x Pfister. *Reverso*, 36 (67): 75–83. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/reverso/v36n67/v36n67a09.pdf>
- Clifford, W. K. (2010). A ética da crença. *Cadernos UFS - Filosofia*, (vol. 8, pp. 133–137). (Original publicado em 1877.)
- Freud, S. (1996) Totem e Tabu. Em J. Salomão (Ed.), *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. (vol. 13, pp. 13–163). Imago. (Original publicado em 1913.)
- Freud, A. (2009). Prefácio. Em E. L. Freud & H. Meng. (Eds.). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã* (pp. 18–19). Ultimato. (Original publicado em 1962.)
- Freud, S. (2018). *O futuro de uma ilusão*. L&PM. (Original publicado em 1927.)
- Freud, E. L., & Meng, H. (Eds.). (2009). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã*. Ultimato. (Original publicado em 1963.)

- Gomez, M. (2000). O pastor psicanalista Oskar Pfister: um legado de desconforto. *Psicologia: ciência e profissão*, 20(3): 34–41. <https://doi.org/10.1590/S1414-98932000000300007>
- James, W. (1912). Preface. Em W. James (Ed.), *The will to believe and other essays in popular philosophy* (pp. 7–14). Longmans Green & Co. (Original publicado em 1897.) <https://archive.org/details/willtobelieveoth00ja/page/n5/mode/2up>
- James, W. (2001). *A vontade de crer*. Loyola. (Original publicado em 1897.)
- Jesus, Z., Maciel, A., Rocha, B. & Sá, K. (2008). Freud e a religião: possibilidades de novas leituras e construções teóricas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 28(4): 742–753. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/pcp/v28n4/v28n4a07.pdf>
- Meng, H. (2009). Prefácio. Em E. Freud & H. Meng. (Eds.). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã* (pp. 14–18). Ultimato. (Original publicado em 1963.)
- Novinsky, I. (2013). Possibilidade e limites das teorias psicanalíticas: a questão da religiosidade. *Ide*, 36 (56): 105–117. <http://pepsic.bvsalud.org/pdf/ide/v36n56/v36n56a07.pdf>
- Pfister, O. (2003). A ilusão de um futuro: um embate amigável com o prof. Dr. Sigmund Freud. Em K. Wondracek. (Ed.). *O futuro e a ilusão: Um embate com Freud sobre psicanálise e religião* (pp. 17–56). Vozes. (Original publicado em 1928.)
- Veliq, F. (2017). Oskar Pfister e a crítica à concepção freudiana de religião. *Revista Dissertatio de Filosofia*, 46: 93–104 <http://dx.doi.org/10.15210/dissertatio.v46i0.10450>
- Widlocher, D. (2006). Psychic reality: belief or illusion? Psychoanalytic tradition as belief in psychic reality. *American Imago*, 63(3): 315–329.
- Wondracek, K. (2009). Prefácio à edição brasileira. Em E. Freud & H. Meng. (Eds.). *Cartas entre Freud e Pfister (1909-1939): Um diálogo entre a psicanálise e a fé cristã* (pp. 7–11). Ultimato.



POÉTICAS

# Identificação projetiva, função objetalizante e narratividade — *après-coup* da psicoterapia psicanalítica de um adolescente

João Mendes Ferreira<sup>1</sup>

1

Psicólogo clínico da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP) e da International Sándor Ferenczi Network.  
Email: [jmendesferreira5@gmail.com](mailto:jmendesferreira5@gmail.com)

## RESUMO

Alguns anos após o termo de uma psicoterapia, o autor elabora acerca do papel da identificação projetiva na construção da relação terapêutica com um adolescente cuja história de vida se pautou por eventos traumáticos. Este apresenta uma fobia escolar aquando do pedido de ajuda, o qual é consequente de um internamento hospitalar motivado por um quadro de somatizações agudas sem causa orgânica subjacente; a breve trecho, inicia o consumo de cannabis e os problemas disciplinares assumem uma gravidade crescente. A construção de um espaço intersubjetivo no decurso da psicoterapia possibilitou a emergência da simbolização e da elaboração criativa e a consequente mitigação da confusão *self-objetal* mortífera, expressa num funcionamento com prevalência do agir, em regressão narcísica — o legado do traumático. A função objetalizante geradora de objetos a partir da atividade pulsional transformada prossegue na rememoração, pelo autor, do processo psicoterapêutico — inscrita num trabalho de significação posterior. A simbolização narrativa desse encontro expandiu-se na invocação de uma constelação de objetos culturais, literários e artísticos e sua articulação com conceitos do pensamento psicanalítico de diversos autores.

## PALAVRAS-CHAVE

**Relação terapêutica**  
**Identificação**  
**projetiva**  
**Função objetalizante**  
**Simbolização**  
**Narratividade**

«Tudo no mundo começou com um sim. Uma molécula disse sim a outra molécula e nasceu a vida. Mas antes da pré-história havia a pré-história da pré-história e havia o nunca e havia o sim. Sempre houve.» Assim começa *A hora da Estrela* (1977/2002, p. 13), a última novela de Clarice Lispector, um texto sobre a vida, o desamparo e a morte.

Daniel tem doze anos. É enviado para o departamento de pedopsiquiatria de um hospital pediátrico após um internamento de alguns dias

para observação. Motivo: síndrome febril, cefaleia permanente e intensas dores abdominais. Nenhuma patologia orgânica é diagnosticada, restando a hipótese psicossomática.

Comparece à primeira consulta acompanhado da tia, sua tutora, com quem coabita, juntamente com a avó paterna, o tio paterno e a sua mulher e a filha destes. A tia, a quem Daniel trata por mãe, é uma mulher macilenta, de ar fatigado e expressão lamuriante. Insiste — como a provar-me a verdade

das suas palavras — em mostrar-me um recorte de jornal que noticia o violento assassinato da mãe de Daniel, seguido de suicídio do homicida, ocorrido semanas antes no estrangeiro, e envolvendo consumo de drogas e prostituição.

A sintomatologia somática, associada a uma recusa escolar, surgira após Daniel ter sido informado, em termos inquietantemente vagos, da morte da mãe, que nega, acusando a família de o estar a enganar com o propósito de que desista de esperar por ela.

Toxicodependente, abandonara definitivamente a casa por ocasião do segundo aniversário do filho. Desde então, as suas visitas tornaram-se cada vez mais raras, acentuando o desconhecimento mútuo.

Foi uma mãe psicologicamente ausente, incapaz de nutrir os mais básicos sentimentos de segurança e continuidade; incapaz, pois, de transmitir a vida ao filho, o qual representa o seu vazio e, por isso, vê-se constringido a organizar defensivamente a personalidade: tal é o conceito de mãe morta que André Green (1983) propõe, objeto traumático de desilusão a que o sujeito reage pela via da destrutividade narcísica, no anulamento recíproco do Eu e do objeto — a ausência objetal torna-se equivalente a uma perda, e a realidade é identificada com a negativização do objeto (Green, 1993).

A morte real da mãe de Daniel — longínqua, obscura e trágica, como ela mesma — vem potenciar a sua condição de objeto-trauma irrepresentável, mobilizador de poderosos mecanismos de negação e projeção da angústia, por um lado, e da sua tradução somática, por outro.

O pai de Daniel morrera por overdose de heroína, em casa. Daniel, então com sete anos, estava presente. Quando expressou o desejo de ir ao funeral do pai, a tia, a pretexto de o proteger de uma experiência angustiante, explicou-lhe que não podia, uma vez que, devido às drogas, o corpo estava deformado e irreconhecível, e poderia libertar gases que o contaminariam. Falando-me do irmão, ela relata-me como costumava mortificar-se, velando-o durante o torpor em que ele ficava após se injetar, à espera de presenciar a sua morte.

Dois anos após a morte do pai, vem a falecer o avô. Daniel reage com profunda tristeza, acentuando o carácter quase exclusivo de ligação à tia, e afastando-se cada vez mais dos restantes elementos do agregado familiar.

Retorno a Clarice Lispector, e à protagonista da sua novela, *Macabéa*, a quem o narrador — desdobração identitária da escritora — alude nestes termos: «Pois que a vida é assim: aperta-se o botão e a vida acende. Só que ela não sabia qual era o botão de acender [...]. Mas uma coisa descobriu inquieta: já não sabia mais ter tido pai e mãe, tinha esquecido o sabor. E, se pensava melhor, dir-se-ia que havia brotado da terra [...] em cogumelo logo mofado. Ela falava, sim, mas era

extremamente muda» (1977/2002, p. 32).

Emudecido, também, Daniel, sem palavras para o medo e o ódio que o invadem: cabisbaixo, expressão fechada, os lábios contraídos e os olhos detrás dos cabelos, recusa-se a falar a não ser por monossílabos. Contudo, a oferecer-se ao meu olhar, a imaginar-se nos meus pensamentos, nos meus juízos, a testar a minha força e a minha permanência. A recusar-me, como forma extrema de me pedir que o não recuse: que não vale a pena, que não tem nada para dizer, que não quer voltar ali. Que gosta de desenhar. Desenha então um rapaz, curvado, com o rosto escondido. Acima deste, duas figuras voláteis, dois rostos possíveis para aquela personagem: uma, de olhos muito abertos, injetados de sangue, com uma expressão de ódio perplexo a empunhar uma faca; a outra, um rosto spectral, de órbitas esvaziadas, a fumar «uma ganza».

A condensação das duas representações evoca *O Grito* (1893), a série de quatro pinturas de Edvard Munch, cuja figura central transmite a pungente expressão de uma indizível ansiedade e desespero (*A Ansiedade* e *O Desespero* são os títulos que o pintor deu a dois dos quadros): como Munch, Daniel projeta, no desenho, a intensa vividez da angústia de morte que o perpassa. Dir-se-ia a inventariar as únicas vias possíveis para o inevitável «nunca» da sua história, que não passaria de «pré-história», não fosse um detalhe: o rapaz tem na mão um *spray*, para, diz-me, fazer *scripts* e *graffiti*. Existe, pois, o desejo de se inscrever no mundo, de ser traço permanente, de se afirmar — de dizer «sim».

Digo: «parece-me muito zangado e triste, este rapaz do desenho; a querer que alguém o ajude a descobrir rostos diferentes daqueles. E a cara dele, ali tapada, de certeza que é muito diferente, mais bonita do que aquelas que o assustam».

Sorri e permanece em silêncio. Anuncio-lhe o final da consulta, dizendo-lhe que na semana seguinte estarei à sua espera. Levanta-se de um salto, dizendo: «pode esperar que eu não venho!», e dá um pontapé num armário antes de sair. Acompanho-o e despeço-me: «Até para a semana.»

Encoberto pelos «nãos» de Daniel — ecos desesperados das reiteradas e profundas ausências que assinalaram a sua vida —, ouvi esse «sim» mudo, a que me propus dar voz, persistindo em o convocar novamente após cada repetida falta.

Sete vezes não compareceu. Na mitologia grega, sete vezes o rio Estige rodeia os Infernos (Grimal, 1951) — e o confronto com um sofrimento indizível equivale a uma descida aos infernos; mas a água do rio infernal tornava invulnerável quem nela se banhasse: como Aquiles, a quem, ainda criança, a mãe, a deusa Tétis, mergulhou no Estige. A parte tocada por esta ao segurá-lo pelo calcanhar é o lugar da sua mortal fragilidade, como em Daniel, a quem a mãe tocou com ausência. Evitando o confronto com uma dor intolerável, Daniel age

a angústia, num registo maníaco antidepressivo: os problemas disciplinares e de absentismo escolar, de gravidade crescente, somam-se ao início do consumo regular de *cannabis*. Abrem-se perigosamente as portas para um outro inferno, o da incorporação da substância que confere a invulnerabilidade como ilusão regressiva a um *self* onnipotente.

É a própria sobrevivência que está em causa: a partilha de fantasias primitivas mortíferas constitui uma parte muito significativa do património emocional da família de Daniel, que perpetua padrões relacionais de teor masoquista e sacrificial.

Daniel é objeto de mecanismos de identificação projetiva que atacam a sua identidade, elegendo-o recetáculo e intérprete de projeções destrutivas: é recorrente o lapso pelo qual a tia o designa com o nome do pai; são frequentes as alusões a Daniel como se o futuro lhe estivesse vedado; numa ocasião, a avó, que o acompanhava à consulta, recebeu o meu cumprimento como se de condolências por um defunto se tratasse.

Na *Crónica de uma Morte Anunciada* (1981), de Gabriel García Márquez, os irmãos Vicario, que lavam no fio das facas a honra perdida da irmã, «estavam menos ansiosos por cumprir a sentença do que por encontrar alguém que lhes fizesse o favor de impedi-lo» (p. 62), pois «nunca houve uma morte mais anunciada» (p. 55).

De igual modo, apesar da cultura mortuária da família de Daniel, e da função a ele reservada na repetição de um padrão relacional patológico, é expresso um pedido de ajuda, ainda que enunciado como sentença de morte.

Verifica-se a atualização permanente e transgeracional de um mandato destrutivo que impende sobre os elementos masculinos da família, baseado numa assimetria complementar patológica, ao invés de um fértil encontro de diferenças entre géneros: a oposição entre mulheres de conduta moral irrepreensível, fiéis evangélicas que cuidam abnegada e diligentemente de homens imaturos e dependentes, sempre em falta.

A endogamia simbólica introjetada pela tia, desinvestida em termos de imagem sexuada, contribui para uma proximidade implicitamente incestuosa com o sobrinho — similar àquela que existiu com o pai deste —, interdito que é parcialmente deslocado num outro mais tolerável, o consumo de drogas, que simultaneamente o mantém e dissimula (Jacques, 2001) sob a capa de um prazer considerado inexcusável, aquele que advém da droga, prazer regressivo e autodestrutivo.

A regressão mortífera implicitamente outorgada por um objeto maligno poder-se-ia metaforizar pelo conto «*Abyssus Abyssum*», incluído n'Os *Meus Amores* (1891), de Trindade Coelho.

Neste, uma mãe castradora e retaliatória proíbe os seus dois filhos de irem ao rio, no intento de

os proteger, mas impondo-lhes — num registo de comunicação paradoxal — o cumprimento de um desejo mortífero:

«— Ouvistes?», ralhara-lhes a mãe.

«— Olhai se ouvistes! Se voltais ao rio, mato-vos com pancada! Andai lá...

«Ih! Como ela dissera aquilo, Mãe Santíssima! Colérica, ameaçadora, com a mão em gume sobre as suas cabecitas loiras... Lembravam-se de haver tremido, cheios de susto, muito chegados um ao outro, humildes sob aquela ameaça terminante. [...] o primeiro desejo que logo pela manhã assaltava os dois rapazes era o de irem por ali abaixo, [...] meterem-se dentro do barco, desprendê-lo da praia e deixá-lo ir então para onde ele quisesse, contanto que fosse sempre para diante...» (pp. 118–119)

*Abysus abyssum invocat* — «abismo chama abismo»: uma relação de continente-conteúdo (Bion, 1963) destruidora, ao invés de matricial e protetora, induz o abandono à vertigem, ao encontro fusional com o mau objeto, ao retorno ao abismo primário.

O rio — Estige infernal — funciona como substituto materno, tal como a irresistível e ilusória estrela-guia, que conduz à solidão absoluta e à morte, quando o barco à deriva em que seguem os dois irmãos se precipita no abismo.

Na sua *Autobiografia* (1891), Trindade Coelho relata o modo como, na infância, no caminho de regresso a casa com o irmão, lhe é anunciada a morte da mãe. Referindo-se a esta, escreve: «não sou capaz de me representar mentalmente a sua figura, ainda que a veja a toda a hora» (p. 267). A morte da mãe terá sido inconscientemente vivida como um abandono, concordante com o «desprezo» que o pai lhe votou à nascença, ao responder à irmã que lhe anunciou o nascimento de mais um filho: «Olha a grande coisa!» (p. 267)

Na sobrevivência à palavra maligna, o autor usou a palavra criadora, a narrativa partilhada, elaborando a falta através do impulso criativo ligado à posição depressiva e à reparação dos objetos internos (Mancia, 1992).

A onnipotência destrutiva do Eu constitui o negativo do poder criador da palavra, expressão onnipotente da vida psíquica, debeladora de áreas destrutivas, paralisadas e regressadas do psiquismo, as quais conduzem à repetição, com prejuízo da inovação adaptativa, do prazer e da felicidade do sujeito. Ou seja, função criadora ou ressurrecional, ligada à transformação de pulsões em objetos, não apenas à transformação objetual, mas à criação de novos objetos e novos investimentos objetais — função objetizante (Green, 1995) que permite a dramatização e a construção narrativa ao invés da passagem ao ato, o investimento objetual em vez da regressão narcísica que exclui a alteridade.

No filme *A Palavra* (1955), de Carl Dreyer, o louco Johannes, que crê ser ele próprio Cristo vivo,

ressuscita a cunhada que morrera em trabalho de parto — tal como a mãe de Dreyer, que morreu logo após ele ter nascido. Neste exercício extremo de fé, só a sobrinha, criança, o acompanha, crendo também ela que o tio pode acordar a sua mãe, ao invocar o poder de Cristo: «Dá-me a tua palavra», pede Johannes. A seu lado, a sobrinha sorri, vendo a mãe viver de novo.

No plano terapêutico, a ressurreição equivale à reconstrução do *self*-objeto.

Esta analogia entre o louco, o objeto materno, e esse louco cuidador que é o terapeuta — na intersecção de ambos — surge condensada na personagem do enfermeiro Benigno, no filme *Fala com Ela* (2002), de Pedro Almodóvar.

Benigno cuida de Alicia, jovem em coma profundo a quem presta todos os cuidados e a quem não cessa de falar, acreditando que ela o ouve, relatando o que vê e experimenta, à semelhança de uma mãe face ao seu bebé, a quem revela e interpreta o mundo (Benigno cuidara da própria mãe, até à morte desta).

Descobre-se que Alicia está grávida: Benigno agira perversamente a regressão ao continente materno, ao copular com aquela morta-viva, estimulado pela visão, e pelo relato posterior a Alicia, de um filme mudo — sem palavras; com gestos e atos. Trata-se de *O Amante Minguante*, cujo protagonista ingere uma poção mágica que o faz encolher progressivamente. Do tamanho de um inseto, explora o corpo de sua mulher, que dorme. Fica fascinado perante a vulva, que surge simplificada — mais consentânea à fantasia infantil do que a uma representação genital adulta. Irresistivelmente atraído, introduz-se na vagina entreaberta e desaparece no seu interior.

Paradoxalmente, a parafilica passagem ao ato de Benigno, resultando numa gravidez que não vinga, funciona como o beijo do príncipe a pôr fim a cem anos de sono da princesa: Alicia desperta. Neste príncipe, coexiste a necrofilia com o amor oblativo, nutriente do sonho e da vida.

A compulsão à fusão com um continente feminino devorador, figurado em *O Amante Minguante*, assemelha-se, nos mecanismos subjacentes, à posição de Daniel nos movimentos autodestrutivos frequentes nos primeiros meses de psicoterapia — consumos, delinquência, absentismo e insucesso escolar, expressões agidas de um objeto interno persecutório e destrutivo.

Este período caracterizou-se pelo predomínio da evacuação de angústias paranoides, reiteradamente agidas, a ameaçar a continuidade terapêutica, e cuja contenção permitiu a mobilização de defesas esquizoides protetoras do bom objeto, paulatinamente diferenciado ao serviço da segurança egóica (Klein, 1957). André Green (1993) responde a Clarice Lispector: «para dizer sim a si mesmo, é necessário dizer não ao objeto»

(p. 23). Uma clivagem binária diferida na relação terapêutica possibilitou a emergência de um campo representacional transformável, subjetivo e intersubjetivo. As modalidades defensivas mais primárias tornaram-se menos ativas, permitindo o reforço do Eu e o predomínio, no trabalho terapêutico, de aspetos mais construtivos e prazerosos, de um modo mais inclusivo e integrado.

O trabalho do negativo patológico (Green, 1993), a função desobjetalizante da pulsão de morte que conduz ao silêncio no psiquismo, pela via do desinvestimento da simbolização, é interrompido: a construção de uma estrutura ternária nova (Green, 2002) por ambos os elementos do par, que inclui o sujeito, o objeto e o *outro* do objeto (que não representa, forçosamente, a função paterna), constituirá, creio, a *entidade portadora* da transgeracionalidade e *transportadora* dos elementos de identificação projetiva; e prosaicamente acrescentaria: para o bem e para o mal.

Na evocação posterior, e ressignificante, da minha relação com Daniel, convoco objetos outros e *outros* de objetos, ecos de melodias, ruídos, explosões e silêncios contratransferenciais. Intensos movimentos de identificação projetiva se geraram nesse encontro de manifestações onipotentes: são os diversos níveis, dinâmicas e rostos da onipotência que dão forma aos estádios de desenvolvimento do sentido da realidade. Sándor Ferenczi, em *O Desenvolvimento do Sentido da Realidade e os seus Estádios* (1913/1970), parte da passagem, no «desenvolvimento das formas de atividade psíquica», do «princípio do prazer» — o «estádio primário» — para a «adaptação à realidade», o «estádio secundário», numa conceptualização desenvolvimental da psicogénese, em diálogo com *Formulações sobre os Dois Princípios do Funcionamento Mental* (1911), de S. Freud, e a dualidade «princípio do prazer»/«processo primário» e «princípio da realidade»/«processo secundário» (Assoun, 2009). Um sentimento de onipotência como fenómeno autossimbólico, a megalomania da criança proveniente da inclusão no corpo materno, caracteriza uma primeira etapa da onipotência, a fase mágica. Trata-se de uma fase de introjeção, enquanto o «estádio da realidade» está associado a uma «fase de projeção» do «desenvolvimento do Eu». Quando há mobilização maciça de defesas projetivas, surge a paranoia, enquanto patologia da projeção. Sucede-se, depois, uma nova era na história da construção do sujeito, com a entrada em cena da sexualidade: o sentimento de onipotência liga-se, então, ao desenvolvimento sexual — num jogo dialético do Eu — autoerotismo e narcisismo — e do objeto — objetividade (Assoun, 2009).

Concebido originalmente por Melanie Klein (1946/1975) como o processo pelo qual o instinto de morte é clivado e deslocado por projeção no

mundo externo, constituindo um protótipo do relacionamento agressivo ao objeto, o mecanismo de identificação projetiva foi posteriormente entendido na sua dimensão interpessoal como uma via para o reencontro e reconhecimento de partes de si-mesmo no Outro. Um processo intersubjetivo que — regressando a Ferenczi — mobiliza uma dialética de introjeção e projeção que expande a comunicação entre dois mundos intrapsíquicos. Os movimentos e fenômenos transferenciais e contratransferenciais em terapia são tributários deste processo: partes do *self* do analista enredam-se com partes projetadas do próprio Eu do paciente — ou são por estas despertadas, numa espécie de fertilização e germinação *self*-objetal relacionalmente induzida.

Há um espectro de configurações (e correlativos *usos*) que a identificação projetiva assume na relação terapêutica: a expulsão de conteúdos, a comunicação não simbólica e a empatia (Hinshelwood, 1994). Quando o sujeito é capaz de perceber o objeto em si-mesmo, de desfrutar da sua integridade e por ela ser nutrido, e de celebrar a sua diferença, uma tal evolução relacional indica a diferenciação de parte do movimento de identificação projetiva em identificação perceptiva (Bollas, 2013). Experiências de intimidade mais profunda com o objeto — com o Outro — exigem que se transcendam «os axiomas intrinsecamente narcísicos da projeção e introjeção». (Bollas, 2013, p. 66)

A experiência do encontro com a arte e a literatura enriquece e expande o nosso universo representacional e contribui para dar forma às profundas e intensas identificações com aqueles que não são capazes de pensar ou dizer as suas sensações — e nessa crença estou com Julia Kristeva (1998), referindo-se à sua leitura de Proust.

Num período intermédio da psicoterapia, Daniel reproduzia, atuando-a dramaticamente, a angústia de morte perante um continente ameaçador ao viajar sempre de metro para o consultório, para aí, em segurança, relatar o medo causado pelo olhar desconfiado e persecutório dos outros passageiros — o mau objeto interno pré-figurado num registo dinâmico reversível oniroide-deliriforme-objetivo (*objetivo* no sentido da realidade comumente percebida).

Deste modo, é criado um *continuum* — no plano concreto e no simbólico — entre um continente fobógeno e ameaçador (o metro) e um outro, protetor e transformador (o consultório); este *continuum* — reatuado a cada sessão — constitui um procedimento ao serviço da elaboração e superação dos aspetos mais esquizoparanoides da personalidade, partindo da clivagem e da idealização de um espaço/tempo terapêuticos, no sentido da integração objetal. A descida, quase ritual, «aos infernos», é tolerável, pois é a palavra que lhe sucede, num espaço relacional em que

a angústia é representável, integrando uma rede narrativa: os relatos, expressivos, de Daniel parecem crónicas ficcionais.

O ordálio que Daniel contrafobicamente se impõe faz lembrar a descida desse outro Daniel — «o líder dos intérpretes de sonhos» (*Livro de Daniel*, 2017, cap. 4) — à cova dos leões, por imposição de um rei Dario (*ibidem*, cap. 6) contrafeito, mas determinado a fazer cumprir a lei que decretara — qual pai edipiano — como castigo pela adoração que o profeta votava a um deus que lhe era alheio: como a personagem do Antigo Testamento, também Daniel se encontra dividido — e reunido — na nova idealização de uma figura masculina — o terapeuta — e numa constelação de objetos idealizados, predominantemente malignos (os passageiros-leões com que viaja), mas que nessa atualidade surgem também como veículos para o novo Eu auxiliar.

O investimento objetal do homem-terapeuta vem extinguir o mecanismo psicótico de forclusão paterna (Lacan, 1966): Daniel começa a integrar o pai no discurso sobre a família, bem como os demais homens, ultrapassando a posição elocutória passiva perante um teatro interno com um elenco de personagens quase exclusivamente feminino, castrado e castrador.

Desenha com uma crescente liberdade criativa e escreve rimas de *hip-hop*, com complexidade formal e ricas de conteúdo, que diz durante as sessões.

O desenho que me oferece na última sessão é um objeto compósito, total — representação integrada de elementos persecutórios/paranoides ligados a outros mais evoluídos —, sobretudo pela sua qualidade de dádiva, marca inédita de aceitação da reciprocidade.

Pouco depois do termo da psicoterapia, Daniel ingressou numa escola de artes, desejo que foi alimentando e construindo, e que inicialmente lhe parecia irrealizável. Telefonou-me para partilhar esse seu sucesso, atestando a autonomia alcançada.

Um trecho da «Dedicatória do Autor (Na verdade Clarice Lispector)», de *A Hora da Estrela*, poderia servir como descritor da função de identificação projetiva no psiquismo do autor (na verdade, terapeuta) no desenvolvimento da dinâmica relacional terapêutica: «a todos esses que em mim atingiram zonas assustadoramente inesperadas, todos esses profetas do presente e que a mim me vaticinaram a mim mesmo a ponto de eu neste instante explodir em: eu. Esse eu que é vós pois não aguento ser apenas mim [...]» (pp. 9–10).

Do valor maior da palavra enquanto transmissão de vida, fala-nos um poema da tradição oral dos índios guaranis, pela voz do poeta Herberto Helder (1997, p. 25), que o adaptou para a nossa língua materna:



## «Instruções

“Quando está prestes a nascer uma criatura que alegrará quem ostenta a insígnia da masculinidade, o emblema da feminilidade, envia à terra uma palavra-alma para nela encarnar”, disse o Pai Primeiro aos pais verdadeiros das palavras-almas dos filhos. “Então à boa palavra-alma que enviases à terra, para nela encarnar, dirás: enfrenta com muita força a morada terrestre: mesmo que todas as coisas se ergam contra ti, enfrenta-as com muita força. Guarda-me no teu coração. Farei com que a minha palavra circule em ti e te inspire. Guarda-me no teu coração. Farei com que os meus inúmeros e secretos filhos excelsos digam palavras inspiradoras. No tamanho do coração, no dom de esconjurar os malefícios, não haverá na terra ninguém como os meus inúmeros e secretos filhos excelsos. Então, quando estiveres com muita força na morada terrestre, inspirado pelas palavras-almas, nada te alcançará com tanta força na morada terrestre, nada contra a tua palavra-alma inspirada com muita força.”»

## ABSTRACT

Some years after the end of a psychotherapy, the author elaborates on the role of projective identification in the construction of a therapeutic relationship with an adolescent boy whose life had been marked by traumatic events. His paternal aunt — his parental guardian — sought psychological help due to his school phobia, but the immediate reason for seeking help was his recent hospitalization with acute somatization without an underlying organic cause. In a short time, already in the beginning of therapy, he starts using cannabis, and his behavior problems increase in severity. The construction of an intersubjective space during psychotherapy allowed the gradual emergence of symbolization and creative elaboration, leading to a mitigation of the deadly self-object confusion, mostly manifested as acting out, in narcissistic regression — the legacy of trauma. The objectifying process that creates objects from these transformed pulsions continues to resonate in the author’s remembrance of the psychotherapeutic process — and will be inscribed in a later work. The narrative symbolization of this encounter expanded beyond its immediate context, evoking a constellation of cultural, literary, and artistic objects, articulated with concepts from various psychoanalytic authors.

**KEYWORDS:** therapeutic relationship, projective identification, objectifying function, symbolization, narrativity.

## REFERÊNCIAS

- Assoun, P.-L. (2009). *Dictionnaire Thématique, Historique et Critique des Œuvres Psychanalytiques*. Presses Universitaires de France.
- Bion, W. R. (1963). *Elements of Psycho-Analysis*. Heinemann.
- Bollas, C. (2013). *The Freudian Moment: New Edition with Foreword by André Green*. Karnac Books.
- Coelho, J. F. T. (1891). *Os meus amores*. Biblioteca Ulisseia de Autores Portugueses.
- Ferenczi, S. (1970). Le développement du sens de la réalité et ses stades. Em *O. C., Psychanalyse, t. II, 1913-1918* (pp. 51–65). Payot. (Original publicado em 1913.)
- García Márquez, G. (1981). *Crónica de uma Morte Anunciada*. Dom Quixote.
- Green, A. (1983). *Narcissisme de vie, narcissisme de mort*. Les Éditions de Minuit.
- Green, A. (1993). *Le Travail du négatif*. Les Éditions de Minuit.
- Green, A. (1995). *Propédeutique. La métapsychologie revisitée*. L'Or d'Atalante.
- Green, A. (2002). *Idées directrices pour une psychanalyse contemporaine. Méconnaissance et reconnaissance de l'inconscient*. Presses Universitaires de France.
- Grimal, P. (1951). *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*. Difel.
- Helder, H. (1997). *Poemas Ameríndios: poemas mudados para português por Herberto Helder*. Assírio & Alvim.
- Hinshelwood, R. D. (1994). *Clinical Klein: From theory to practice*. Basic Books.
- Jacques, J.-P. (2001). *Para acabar com as toxicomanias. Psicanálise e fornecimento legalizado das drogas*. Climepsi.
- Klein, M. (1957). *Envy and Gratitude and Other Works*. Hogarth.
- Klein, M. (1975). Notes on some schizoid mechanisms. Em *The writings of Melanie Klein III, 1946-1963* (pp. 1–24). Hogarth. (Original publicado em 1946.)
- Kristeva, J. (1998). Du sens au sensible : logiques, jouissance, style. Em R. Kaës & D. Anzieu (Eds.), *Symbolisation et Processus de Création. Sens de l'intime et travail de l'universel dans l'art et la psychanalyse* (pp. 77–97). Dunod.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Le Seuil.
- Livro de Daniel (2017). Em *Bíblia*, Volume III, Antigo Testamento – Os Livros Proféticos (tradução do grego, apresentação e notas por Frederico Lourenço). Quetzal Editores.
- Lispector, C. (2002). *A Hora da Estrela*. Relógio D'Água. (Original publicado em 1977.)
- Mancia, M. (1992). *No Olhar de Narciso. Ensaio sobre a Memória, o Afecto e a Criatividade*. Escher.

## FILMOGRAFIA

- A Palavra (Ordet)*, Carl T. Dreyer, 1955. Dinamarca.
- Fala com Ela (Hable con ella)*, Pedro Almodóvar, 2002. Espanha.

## POÉTICAS

# A contemporaneidade e a busca de um Pai que não existe: considerações psicanalíticas

Fabiano Veliq<sup>1</sup>

1

Doutor em Filosofia pela UFMG. Doutor em Psicologia pela PUC Minas. Professor Adjunto II do Instituto de Filosofia e Teologia da PUC Minas. E-mail: veliqs@gmail.com

2

Sobre a ausência da figura paterna na hipermodernidade, remetemos o leitor para: Recalcati, Massimo. *Patria senza padri. Psicopatologia della politica italiana* (2013). O tema da função paterna é em si um tema central na teoria psicanalítica, principalmente após as formulações lacanianas. Dessa forma, devido ao escopo do nosso artigo, não cabe aqui uma teorização pormenorizada do tema da função paterna e todo o seu alcance tanto na dinâmica psíquica, quanto na dinâmica dos grupos. Sobre o tema da função paterna, remetemos o leitor para o nosso texto: Veliq, Fabiano (2016). *Têlêmaco. Hereditariedade e Testemunho. Considerações sobre a paternidade contemporânea a partir da obra de Massimo Recalcati*. In Fábio Belo (Ed.), *Íon de Eurípedes. Interpretações psicanalíticas*. KBR Editora. (vol. 1, pp. 179–192).

## RESUMO

O tema da sociedade contemporânea e a sua relação com a Psicanálise é objeto de debate há alguns anos e com muitas possibilidades de diálogo. O nosso texto tem como pretensão trabalhar alguns aspectos desse longo debate. Para atingir esse objetivo, caracterizamos de maneira sucinta a questão do Pai para a psicanálise freudiana e lacianiana. Após esse breve percurso, focamos a obra de Massimo Recalcati e sua proposta de repensar o que resta do Pai em nossa época. Se a proposta fundamentalista se mostra algo recorrente no cenário brasileiro, isso teria que ver com uma tentativa desesperada de reaver o Pai perdido que tanto Freud, quanto Lacan já apontavam como sendo um Pai morto. Ao final, levantamos a hipótese de que a ascensão da ultra-direita no Brasil pode ser lida sob essa chave hermenêutica.

## PALAVRAS-CHAVE

**Pai**  
**Contemporaneidade**  
**Capitalismo**

Como é sabido por todos que praticam a psicanálise, Freud faz uma associação direta entre a figura do pai e a figura de Deus, pois para ele Deus seria basicamente a figura do pai idealizada, projetada em uma instância superior. Mesmo com todo o desenvolvimento proposto por Lacan, muito do que se pensa sobre Deus na psicanálise ainda se faz a partir da relação Deus-Pai, de forma que pensar a questão de Deus a partir da Psicanálise necessariamente passa por uma análise da figura do pai. Este ponto é interessante na obra de Recalcati, pois ele vai diagnosticar que o pai na contemporaneidade perde o seu *status* simbólico de autoridade, e o que sobra é nada além do pai fraco, fracassado.

Todo discurso da crise da função paterna se mostra bastante atual dada a nossa situação,<sup>2</sup> em que se percebe cada vez mais uma espécie de «luto pelo pai», mas também porque toda humanização da vida exige ao menos alguém que exerça essa

função paterna. No entanto, o «luto pelo pai» não implica o desaparecimento da sua função, mas indica algo como uma «evaporação» do pai, de tal forma que a função paterna não é mais uma questão de gênero ou de sangue, mas pode ser exercida por qualquer coisa na hipermodernidade.

Para que o sujeito se constitua como ser humano, é preciso que algo ou alguém lhe imponha limites, lhe introduza a lei da linguagem, que se lhe apresente a ele como um outro que o limita. Esse outro é condição da existência para o sujeito e dele não pode prescindir. Não existe um sujeito sem o outro, não existe um sujeito que seja autossuficiente, o homem não é *ens causa sui*.

Para Freud, o pai é aquele que faz a interdição entre o filho e a mãe, faz a interdição do incesto, ou seja, insere a lei, cerceando o gozo da criança. Segundo Dor, «o menino observa que o pai constitui um obstáculo junto à mãe; sua identificação com o pai assume agora uma

tonalidade hostil e se torna idêntica ao desejo de substituir o pai junto à mãe» (Dor, 1991, p. 37). O pai remete diretamente à lei, e é exatamente essa relação que se perde na hipermodernidade. O pai, em nosso tempo, perde a sua representação edípica deixando o seu lugar, de certa forma, vazio.

O filme de Nanni Moretti, *Habemus Papam*, ilustra muito bem essa dinâmica. Nesse filme, Moretti nos coloca diante de um cardeal que é escolhido para ser o novo Papa após a votação da Cúria. No entanto, quando é anunciado ao povo e deve se dirigir à bancada da Basílica para a sua apresentação, é tomado de grande angústia e não se apresenta, mas foge. O balcão de São Pedro está vazio. O novo Papa não é capaz de assumir o peso simbólico de ser o representante de Deus sobre a Terra. Segundo Recalcati,

«Aquilo que Moretti nos mostra é a evaporação do pai como impossibilidade de sustentar o peso simbólico de uma palavra que gostaria de poder dizer ainda o sentido último do mundo, do bem e do mal, da vida e da morte»<sup>3</sup> (Recalcati, 2013, p. 21).

O novo Papa que se recusa a assumir o seu lugar, que resta apenas como um ator que não carrega mais o peso simbólico que teria a sua palavra, ilustra muito bem a função paterna na hipermodernidade. Se a bancada de São Pedro, como mostra bem *Habemus Papam*, de Nanni Moretti, está vazia, a afonia que toma o padre-Papa resulta incurável; resta entretanto urgente a questão que qualquer um possa assumir a responsabilidade pública da palavra e todas as suas consequências.

O clima que isso gera na Praça de São Pedro, na população que aguardava o anúncio, é retratado por Moretti ilustrando a inversão dos papéis geracionais em nossa época. Aquele que deveria representar o peso simbólico de ter a palavra de Deus sobre a Terra se encontra perdido, em fuga, escondendo-se de todos pela cidade. O pai-Papa se transforma em uma criança atemorizada que busca consolo. Ocorre uma menorização da figura do adulto, a perda do referencial do *pater familias* tão caro à construção freudiana do ideal paterno. O seu lugar agora está vazio.

O próprio Freud coloca o conceito de pai sob uma certa ambivalência. De um lado, tem-se o pai que se representa na lei, o pai que exercita o seu papel castrador e que institui a lei na família, e, de outro lado, tem-se o pai humilhado, fraco. Um pai que goza de tudo e anula todo senso de limite e, por outro lado, o pai ausente, vulnerável e humano.

O pai de *Totem e Tabu* (1913/2006) ilustra o primeiro tipo de pai. Em relação ao segundo traço da ambivalência, ou seja, o pai fraco, é o pai do próprio Freud, Jakob, que aparece como essa figura em *A Interpretação dos Sonhos*, quando Freud relata um evento de sua infância. Nesse evento,

Freud caminhava com seu pai, que lhe contava seus pontos de vista sobre o mundo em que viviam, tecendo algumas considerações sobre como os dias anteriores seriam piores do que os tempos atuais. Segundo Freud, seu pai lhe dizia que:

«Quando eu era jovem, fui dar um passeio num sábado pelas ruas da cidade onde você nasceu; estava bem vestido e usava um novo gorro de pele. Um cristão dirigiu-se a mim e de um só golpe, atirou meu gorro na lama e gritou: “Judeu! Saia da calçada!” — “E o que fez o senhor?”, perguntei-lhe. “Desci da calçada e apanhei meu gorro”, foi sua resposta mansa. Isso me pareceu uma conduta pouco heroica por parte do homem grande e forte que segurava o garotinho pela mão» (Freud, 1900/2006, p. 226).

Esse fato, sem dúvida, marcou a infância de Freud, que, rapidamente, no decorrer do livro, contrasta a história de seu pai com a história de Aníbal, o grande general romano. O pai de Freud, que aparece como passivo, castrado, um pai que não é objeto de medo, mas de vergonha, é contrastado com o grande herói para se ajustar melhor a seus sentimentos.

Há, portanto, uma passagem do pai ideal, herói, mítico, para o pai castrado, humano, impotente, que acompanha toda figura do pai. O pai sempre aparece dessa forma ambivalente, e isso já nos escritos de Freud, que enfatiza sempre as funções do pai com as funções da fala e a função do amor.

Sobre o semblante do pai ideal, sempre há o pai castrado: esta é a ambivalência que Freud pretende mostrar. O que caracteriza a neurose é, portanto, uma tentativa de fazer existir o pai ideal que não existe em lugar algum. O neurótico insiste em não acreditar que exista um pai que não seja castrado. É essa verdade estrutural que a neurose visa remover.

Da mesma forma, Lacan indica o declínio da função paterna em seus escritos, tanto que, em 1938, em «O complexo familiar», procura mostrar que a ditadura totalitária pela qual passa a Europa é uma tentativa de compensar patologicamente o «desaparecimento da figura paterna» (1938/1981, p. 56). Não seria aqui bastante similar o processo pelo qual passa o Brasil hoje com o governo de ultra-direita que constantemente traz a ideia de que é preciso um líder forte pra restaurar a ordem perdida?

Este texto nasceu a partir da percepção de Lacan do declínio da imago paterna na sociedade pós-moderna. Ao pensar na atualidade do tema família, Lacan antecede essa discussão para uma época em que as transformações na família eram vistas como exceções à normatividade da família nuclear burguesa. Dessa forma, o autor identifica o próprio advento da Psicanálise vinculado ao declínio do pai enquanto figura de autoridade e molde para a formação dos ideais; ou seja, o neurótico como

### 3

«Quello che Moretti ci mostra è la evaporazione del padre come impossibilità di sostenere il peso simbolico di una parola che vorrebbe poter dire ancora il senso ultimo del mondo, del bene e del male, della vita e della morte.»

## 4

Para uma abordagem histórica de como se dá tal processo da perda do domínio paterno na sociedade pós-industrial, remetemos o leitor para o trabalho de Rodinisco, Elisabeth (2003), *A família em desordem* (em especial o capítulo 5, intitulado «O patriarca mutilado»).

## 5

«Io credo che nella nostra epoca la traccia, la cicatrice dell'evaporazione del padre è quella che potremmo mettere sotto la rubrica e il titolo generale della segregazione. Noi pensiamo che l'universalismo, la comunicazione della nostra civiltà omogeneizzi i rapporti tra gli uomini. Al contrario, io penso che ciò che caratterizza la nostra era – e non possiamo non accorgercene – è una segregazione ramificata, rinforzata, che fa intersezioni a tutti i livelli e che non fa che moltiplicare le barriere.»

## 6

«[N]ell'affermazione del Padre-Führer e nella contestazione giovanile alla società patriarcale si può ritrovare un fraintendimento fatale dell'autentica fusione simbólica del Padre.»

## 7

«Queste due letture del fenômeno dell'evaporazione del Padre sono in realtà due facce della stessa medaglia: o cinismo do discurso do capitalista que promete gozo democrático para todos anima o fantasma fundamentalista do pai totêmico, do castigo superegoico e, por sua vez, segundo uma circularidade que mostra a convergência paradoxal destas antíteses, esse fundamentalismo hospeda em seu peito a obscenidade inconfessada de um gozo sem limite»<sup>7</sup> (Recalcati, 2010, p. 39).

sujeito de um embate entre o (Pai) real e o (Pai) ideal, buscando forjar uma resposta própria e única para seu conflito.

O pai na nova sociedade burguesa aparece como aquele que perde o seu domínio tanto pelo Estado quanto pelo declínio de sua própria função.<sup>4</sup> Esse pai aparece como fragilizado e humilhado. Como afirma Lacan, «a nossa experiência levamos a designar aí a determinação principal na personalidade do pai, sempre faltando, de certo modo ausente, humilhada, dividida, ou artificial» (Lacan, 1938/1981, p. 43).

Sem a imagem de um pai capaz de se colocar como refúgio, o homem contemporâneo substitui o pai pelo líder da nação. Essa substituição garante uma espécie de proteção sob o preço de se abrir mão da sua razão crítica. Esse pai-Führer se coloca então como tentativa desesperada de preencher esse lugar simbólico; no entanto, a tentação totalitária que anula toda diferença se coloca como forma de tentar recuperar uma noção de «pai-ideal», que se encontra desaparecido e que não pode mais ser encontrado.

Novamente, em 1953, Lacan nos coloca já a noção de um pai discordante, humilhado e fragilizado dentro da sociedade atual. Segundo Lacan:

«A assunção da função do pai pressupõe uma relação simbólica simples, em que o simbólico recobriria plenamente o real. Seria preciso que o pai não fosse somente o *nome-do-pai*, mas representasse em toda a sua plenitude o valor simbólico cristalizado na sua função. Ora, é claro que esse recobrimento do simbólico e do real é absolutamente inapreensível. Ao menos numa estrutura social como a nossa, o pai é sempre, por algum lado, um pai discordante com relação à sua função, um pai carente, um pai *humilhado*, como diria o Sr. Claudel» (Lacan, 1953/2008, pp. 39–40).

Podemos perceber que em 1953 Lacan está reforçando a ideia já dita em 1938, mas ao mesmo tempo antecedendo algo que será retomado por ele um pouco mais tarde, que é a noção desse pai humilhado que cada vez mais vai perdendo a sua função normativa no seio da família contemporânea.

Em 1969, após a revolução de 1968 na França, Lacan afirmará que a «evaporação do pai» seria um traço constitutivo do nosso tempo, dominado pelo mercado comum. Segundo ele:

«Eu acredito que no nosso tempo a pista, a cicatriz da evaporação do pai, é o que nós podemos colocar sob a rubrica e o título geral da segregação. Nós pensamos que o universalismo, a comunicação da nossa civilização, homogeneiza as relações entre os homens. Pelo contrário, eu acho que o que caracteriza a nossa época

— e não podemos deixar de notar — é uma segregação-ramificada, reforçada, que faz cruzamentos em todos os níveis, e que não faz nada a não ser multiplicar as barreiras»<sup>5</sup> (Lacan *apud* Recalcati, 2011, p. 36).

O que Lacan nos indica nessa pequena nota é que a evaporação do pai coloca a sociedade de sua época em uma constante segregação que acaba por multiplicar as barreiras entre os homens, gerando em última instância um individualismo.

Esses dois momentos separados por trinta anos possuem, para Lacan, um mesmo motivo de fundo. Segundo Recalcati, «na afirmação do Pai-Führer e na contestação juvenil à sociedade patriarcal se pode encontrar um mal-entendido fatal da autêntica função simbólica do Pai»<sup>6</sup> (Recalcati, 2011, p. 38).

O pai desaparecido que tenta ser encontrado no totalitarismo dos anos trinta do século passado aparece nos anos setenta do mesmo século como um pai que se evaporou, uma vez que os anos setenta marcam um processo de uma perda da autoridade simbólica. Essa mesma dinâmica se evidencia hoje no Brasil, em que procura-se de novo restaurar essa ideia do líder totalitário capaz de resolver todos os problemas.

Segundo Recalcati:

«Essas duas leituras do fenômeno da evaporação do Pai são na realidade duas faces da mesma moeda. O cinismo do discurso do capitalista que promete gozo democrático para todos anima o fantasma fundamentalista do pai totêmico, do castigo superegoico, e, por sua vez, segundo uma circularidade que mostra a convergência paradoxal destas antíteses, esse fundamentalismo hospeda em seu peito a obscenidade inconfessada de um gozo sem limite»<sup>7</sup> (Recalcati, 2010, p. 39).

Os protestos de maio de 1968, assim como mais atualmente os protestos de 2013 no Brasil, nos dão um grande exemplo de uma juventude que se rebela contra um sistema patriarcal, exigindo reconhecimento de novas configurações familiares, exigindo novas formas de política, etc., fruto da evaporação da figura simbólica do pai.

Em maio de 1968, o que se constata é essa evaporação da figura paterna em nome de um novo ideal que tem como característica a tentativa de não vinculação a nada, exceto a própria revolução. O pai-fundamento, o pai-garantia, se encontra completamente evaporado.

O que se encontra em jogo, e maio de 1968 ilustra isso, é uma espécie de dissolução da lei da castração simbólica, que, segundo a teoria freudiana, tem a função de articular o desejo do sujeito e a experiência do limite. Sem essa experiência do limite, o gozo se impõe sem bússola e sem nenhum tipo de ancoragem simbólica.

O que fará o discurso do capitalista é tentar tirar proveito desse novo cenário. A era do consumismo se mostra presente.

Em 2013, no Brasil o que se constata é o clamor por uma nova forma de fazer política por meio de pautas mais amplas e um maior acesso aos bens de consumo, assim como uma melhoria das condições de vida da população mais pobre. Há também em 2013 no cenário brasileiro uma forte onda progressista que se coloca como precursora de um movimento nos moldes de uma primavera árabe, ocorrida em 2011. No entanto, no desenrolar da situação, hoje olhando para dez anos atrás, percebe-se que o movimento foi cooptado por um discurso fundamentalista e deu origem a um governo neofascista no Brasil. O que nos atesta aquilo que Recalcati chama a atenção na citação acima, ou seja, que o fundamentalismo e o excesso de relativismo se mostram como duas faces da mesma moeda.

Atualmente, vemos a redução do sujeito a mero animal, que pode ser traduzida por uma redução do sujeito ao impulso mortífero do gozo. Segundo Soler:

«Que temos no lugar do espanto? Algo muito preciso — que pode nos espantar, mas não é o mesmo espanto —, no lugar do espanto temos o sem sentido [non-sense], o fático que tem evoluído através de toda a história da filosofia até Heidegger. Não temos o desejo, todo mundo se queixa disso. Temos em seu lugar, e retomo um termo que já havia utilizado, temos o narcinismo [narcynisme] que condensa o narcisismo e o cinismo»<sup>8</sup> (Soler, 2000, p. 69).

Dentro da leitura de Soler, o narcinismo acaba por fechar as portas ao desejo e a vida aparece reduzida ao campo do gozo, mera vontade de gozar. Dessa forma, podemos entender o caráter cínico da hipermodernidade, que se caracteriza por uma tentativa de gozo ilimitado do indivíduo, não aceitando nenhuma forma de limite, e, ao mesmo tempo, o seu caráter narcísico, uma vez que tal gozo é sempre sem ligação com o outro, fechado em si mesmo.

O programa do «narcinismo» impera sobre o sujeito hipermoderno, que é sempre tomado pela angústia. Angústia essa de ser reduzido à vontade de gozo do próprio corpo. O caráter coletivo da angústia é um grande sintoma da precariedade simbólica da hipermodernidade.

Na época contemporânea, vemos a exclusão da coisa do amor; isso indica que o sujeito, ao invés de se aventurar no contato com o outro, prefere se abster disso elegendo um objeto como tentativa de se isolar. Ao invés do contato humano com esse outro, o sujeito se isola deixando a coisa do amor de lado.

Recalcati aponta que:

«A evaporação do pai coincide com a exclusão das “coisas do amor”. O esvaziamento, o desaparecimento,

a queda de sua função simbólica correspondem a uma marginalização do discurso amoroso. Onde há triunfo da pulsão de morte, não se dá de fato possibilidade do amor»<sup>9</sup> (Recalcati, 2011, p. 49).

A função paterna implica que o desejo se estabeleça a partir da castração simbólica. Se a função paterna se evapora, isso não acontece, e a lei não mais se articula com o desejo. O que se tem, portanto, é, de um lado, uma lei sem desejo, que se torna extremamente burocrática, que é vista como algo ruim, e, de outro lado, um desejo sem lei, puro impulso ao gozo, sem norte, sem horizonte, mortífero, pois não possui uma ligação com o Outro, gerando um excesso de individualismo que caracteriza a nossa sociedade.

Não é por acaso que Recalcati tentará mostrar que o discurso do capitalista é um discurso do «antiamor» e que a clínica contemporânea se caracteriza pela clínica do «antiamor».<sup>10</sup> Nesse sentido, a Psicanálise aparece como tentativa de oferecer uma outra alternativa além do cinismo hipermoderno e de um fundamentalismo nostálgico.

A função paterna se coloca como uma função que provoca uma diferenciação no sujeito. Segundo Lacan:

«Para que o ser humano possa estabelecer a relação mais natural, aquela do macho com a fêmea, é preciso que intervenha um terceiro, que seja a imagem de alguma coisa de bem-sucedido, o modelo de uma harmonia. Não é demais dizer — é preciso aí uma Lei, uma cadeia, uma ordem simbólica, a intervenção da ordem da palavra, isto é, do pai. Não o pai natural, mas do que se chama o pai. A ordem que impede a colisão e o rebentar da situação no conjunto está fundada na existência desse nome do pai» (Lacan, 1955–1956/2008, p. 118).

Esse terceiro, portanto, é aquele que se encontra capaz de introduzir uma lei, um limite. É por definição um lugar assimétrico que introduz uma diferença simbólica. Segundo Recalcati:

«A função lógica do Pai é homóloga àquela da linguagem que impõe ao ser falante o vínculo da palavra e, conseqüentemente, uma inevitável subtração de gozo como condição de entrada em seu campo»<sup>11</sup> (Recalcati, 2010, p. 39).

Nesse sentido, a função paterna é homóloga à linguagem porque introduz uma falta no sujeito, limitando o gozo imediato da pulsão e gerando como efeito dessa limitação (castração simbólica) o movimento do desejo.

É essa dimensão de «terceiro», a dimensão do pai, que se perde na hipermodernidade mediante uma falsa simetria da relação entre os sujeitos. Nesse contexto, nega-se o contato com o outro,

## 8

«Qué tenemos en el lugar del espanto? Algo muy preciso — que puede espantarnos pero no es el mismo espanto — en el lugar del espanto tenemos el sin-sentido [non-sens], lo fático que ha evolucionado a través de toda la historia de la filosofía hasta Heidegger. No tenemos el deseo, todo el mundo se queja de esto. Tenemos en su lugar, retomo un término que ya había utilizado, tenemos el narcinismo [narcynisme] que condensa el narcisismo y el cinismo.»

## 9

«[L]’evaporazione del padre coincide con l’esclusione delle “cose dell’amore”. Lo svuotamento, il tramonto, la caduta della sua fusione simbolica corrispondono a un’emarginazione del discorso amoroso. Dove c’è trionfo della pulsione di morte non si dà infatti possibilità dell’amore.»

## 10

«Se il discorso del capitalista è un discorso al limite del discorso è anche perché è un discorso antagonista al discorso amoroso, è anche perché è il discorso dell’antiamore (Recalcati, 2010, p. 32). [Tradução do autor: «Se o discurso do capitalista é um discurso ao limite do discurso, é também porque é um discurso antagonista ao discurso amoroso, é também porque é o discurso do antiamor.»

## 11

«La funzione logica del Padre è omologa a quella del linguaggio che impone all’essere parlante il vincolo della parola e, di conseguenza, una inevitabile sottrazione di godimento come condizione d’entrata nel suo campo.»

evidenciando o caráter do antiamor hipermoderno, mas ao mesmo tempo gera-se um discurso em que o sujeito se torna escravo do consumismo, cada vez mais fechado em si mesmo, cada vez mais individualista. Esse individualismo que emerge acaba por alterar a relação do sujeito com o mundo, gerando um discurso em que tudo pode ser consumido, até mesmo o Outro.

### QUE RESTA DO PAI?

A resposta de Recalcati à questão «Que resta do pai?» é, ao mesmo tempo, simples e desafiadora. Recalcati nos propõe de forma simples:

«Eis minha tese: o que salvaguarda a função terceira do Pai, na época do seu declínio como função simbólico-normativa, é a dimensão ética do testemunho. [...] Reside na responsabilidade ética de oferecer uma resposta possível sobre como se possa manter unido o desejo à Lei, sobre como se possa sustentar a aliança entre o desejo e a Lei. Esta resposta é a sua responsabilidade radical, e esta responsabilidade é aquilo que, em última instância, resta do Pai»<sup>12</sup> (Recalcati, 2010, p. 42).

O Pai será aquele que se recusa à identificação com o consumo louco do discurso do capitalista, mas ao mesmo tempo se recusa a ser assimilado a um Deus ou a um líder totalitário. O Pai, portanto, mostra-se como uma encarnação singular. A sua resposta não tem mais o caráter de uma tentativa de ser exemplo universal, mas, sim, o de transmitir um testemunho sempre particular, um testemunho encarnado em sua ação. Dessa forma, a dissolução do Édipo em sua dimensão transcendental na hipermodernidade deve acentuar o caráter ético e não transcendental da função paterna, que se mostrará sempre como um testemunho.

A crise do Outro simbólico (a política, a religião, etc.) não deve gerar uma dissolução dos laços sociais, mas, sim, abrir para uma recomposição diferente de uma comunidade diante desse vazio criado pela crise desse Outro e a função simbólica do Pai.

Uma vez que o Pai não pode mais ser tomado como um lugar seguro da lei e nem ser tomado em sua existência transcendental como tentou fazer várias vezes a religião, corre-se o risco de que essa dissolução abra espaço para o poder anárquico do objeto de gozo, ou até mesmo gere uma nostalgia pelo Pai-padrão do autoritarismo. No entanto, essas não são as duas únicas alternativas. Essa nova configuração, para Recalcati, pode ser pensada como um lugar para gerar um espaço para o testemunho como encarnação singular de como é possível ligar a lei e o desejo.

A forma pela qual isso será feito não será por meio de uma pedagogia retórica, ou a partir da restauração de um pai que tem o conhecimento sobre a vida e a morte, mas será mostrado na carne

do Pai. Será uma encarnação da lei. O que resta do Pai será sempre um testemunho particular da ligação entre lei e desejo. Apenas assim é possível fazer a transmissão do desejo de uma geração a outra. É uma tentativa de reativação singular do desejo que está em jogo. Segundo Recalcati:

«O guarda-chuva do Édipo em nossa época, que é a época da evaporação do Pai, não é mais suficiente para garantir essa reativação. O Pai edípico não detém a resposta acerca do enigma singular do desejo. Aquilo que resta do Pai pode apenas oferecer uma encarnação do desejo irreduzível à vontade que anima o projeto de uniformização do discurso do dono/chefe/dominador/aquele que manda. Aquilo que resta é um testemunho ontologicamente enfraquecido, despotencializado, mas eticamente resistente, de como se possa manter a existência desejante não apesar, mas graças à falta que o atravessa»<sup>13</sup> (Recalcati, 2010, p. 52).

Essa nova função do pai, essa encarnação, não visa apenas o pai real ou biológico, mas pode ser encontrada por outras vias, tais como um livro, um discurso, um amor, uma comunidade e até mesmo um psicanalista. Portanto, esse pai que encarna em si a aliança entre a lei e o desejo assume para si a responsabilidade de passar ao filho como isso é possível. Esse testemunho se mostra como encarnação do verbo. A partir do momento em que o filho é capaz de ver a lei encarnada nos atos do pai é que o testemunho ganha vida. O testemunho pressupõe sempre esse encontro que nem sempre se dá na relação familiar. O pai se mostra como aquele que é capaz de testemunhar sobre o seu desejo uma vez que é capaz de abrir mão de uma parte do gozo pulsional. Ao agir assim, o pai é capaz de mostrar em ato o que significa abrir mão do gozo em nome do desejo, permitindo que o filho passe a ver com os próprios olhos que isso é possível. O pai não visa ser aquele que detém todo conhecimento, mas permite ao filho agir a partir do seu exemplo. O filho pode agora ver, uma vez que o pai renuncia ao poder ver tudo. Dessa forma, é possível a filiação simbólica, é possível que o filho se torne herdeiro.

É nesse sentido que Massimo Recalcati vai propor o que chama de Complexo de Telêmaco, pois Recalcati pensa que Telêmaco pode ser uma figura mais interessante para pensar a relação pai-filho na contemporaneidade. Ao invés da figura do pai de Édipo, que aparece como um rival no acesso ao desejo, o pai de Telêmaco é aquele que o auxilia para colocar fim à noite dos pretendentes. Recalcati coloca que assim como Ulisses se apresenta como um mendigo para Telêmaco no seu reencontro com o filho, o novo pai que é necessário nos dias de hoje é um pai que tem apenas no seu modo de fazer e agir, no seu testemunho, uma possível resposta para a vinculação entre lei e desejo. O Complexo de Telêmaco, dessa forma, é a chave recalcatiana

### 12

«Ecco la mia tesi: ciò che salvaguarda la funzione terza del Padre, nell'epoca del suo declino come funzione simbólico-normativa, è la dimensione etica della testimonianza. [...] risiede nella responsabilità etica di offrire una risposta possibile su come si possa mantenere unito il desiderio alla Legge, su come si possa sostenere l'alleanza tra il desiderio e la Legge. Questa risposta è la sua responsabilità radicale, e questa responsabilità è ciò che, in ultima istanza, resta del Padre.»

### 13

«L'ombrello dell'Edipo nella nostra epoca, che è l'epoca della evaporazione del Padre, non è più sufficiente a garantire questa riattivazione. Il Padre edípico non detiene la risposta circa l'enigma singolare del desiderio. Quel che resta del Padre può solo offrire un'incarnazione del desiderio irriducibile alla volontà che anima il progetto di uniformazione del discorso del padrone. Quel che resta del Padre è una testimonianza ontologicamente indebolita, depotenziata, ma eticamente resistente, di come si possa mantenere l'esistenza desiderante non nonostante ma grazie alla mancanza che l'attraversa.»

para ler a dinâmica contemporânea da época da evaporação do pai.

A partir desta proposta de Recalcati, podemos perceber como que o lema utilizado pela ultradireita, «Deus, Pátria e Família», acaba sendo uma tentativa de resgatar um tipo de vivência e experiência que não é mais possível na contemporaneidade.

A tentativa de trazer de volta o pai da horda primeva se mostra fadada ao fracasso, mas, ao mesmo tempo, aparece como uma espécie de «tábua de salvação» em uma época sem referencial. Isso nos permite entender o porquê de sociedades da era da informação, que supostamente teriam acesso à verdade do projeto conservador, serem presas fáceis de discursos fundamentalistas. O Brasil não foge à regra contemporânea, e vive na pele essa busca por um pai capaz de resolver seus problemas, o que claramente se mostra uma busca ilusória. 📄

#### ABSTRACT

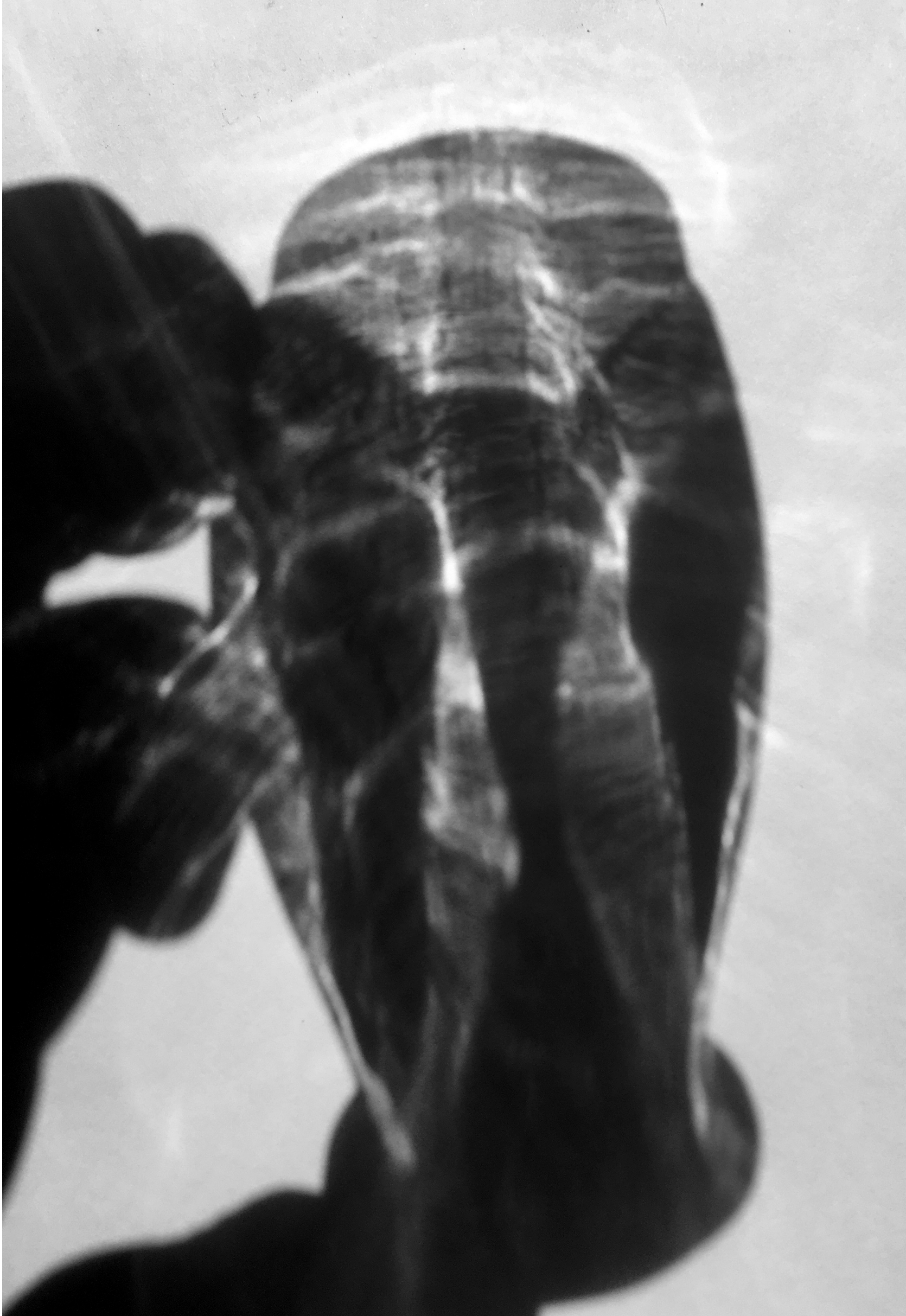
The theme of contemporary society and its relationship with Psychoanalysis has been the subject of debate for some years now, with many possibilities for dialogue. Our text intends to work on some aspects of this ongoing debate. To achieve this goal, we provide a brief overview of the concept of the Father in Freudian and Lacanian psychoanalysis. Following this brief journey, we will focus on the work of Massimo Recalcati and his proposal to rethink what remains of the Father in our time. If the fundamentalist proposal is somewhat recurrent in the Brazilian context, this would have to do with a desperate attempt to reclaim the lost Father, whom both Freud and Lacan already pointed out as a dead Father. Finally, we front the hypothesis that the rise of the far-right movement in Brazil can be interpreted through this hermeneutical key.

**KEYWORDS:** father, contemporaneity, capitalism.

#### REFERÊNCIAS

- Dor, J. (1991). *O pai e sua função em Psicanálise*. Jorge Zahar.
- Freud, S. (2006). A interpretação dos sonhos. Em *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 4 e 5, pp.179–189). Imago. (Original publicado em 1900.)
- Freud, S. (2006) *Totem e Tabu*. Em *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud* (vol. 13, pp.150–175) Imago. (Original publicado em 1913.)
- Lacan, J. (1981). *A família*. Editora Assirio e Alvim. (Original publicado em 1938.)
- Lacan, J. (2008). *O seminário. Livro 3: As Psicoses*. Jorge Zahar. (Original publicado em 1955–1956.)
- Lacan, J. (2008). *O mito individual do neurótico*. Jorge Zahar. (Original publicado em 1953.)
- Recalcati, M. (2010). *L'uomo senza inconscio. Figura della nuova clinica psicoanalitica*. Raffaello Cortina Editore.
- Recalcati, M. (2011). *Cosa resta del Padre? La paternità nell'epoca ipermoderna*. Raffaello Cortina Editore.
- Recalcati, M. (2013). *Patria senza padri. Psicopatologia della politica italiana*. Minimum Fax.
- Rodinesco, E. (2003). *A família em desordem*. Jorge Zahar.
- Soler, C. (2000). *Declinaciones de la angustia*. Lirería Xoroi.
- Veliq, F. (2016). Telêmaco. Hereditariedade e Testemunho. Considerações sobre a paternidade contemporânea a partir da obra de Massimo Recalcati. Em F. Belo (Ed.), *Íon de Eurípedes. Interpretações psicanalíticas* (vol. 1, pp. 179–192). KBR Editora.





# Entre a clínica e a cultura

Como psicanalistas, por definição, observamos as várias dimensões do ser humano no mundo em constante mudança que nos rodeia. Este mundo é ontologicamente diverso e inclui cada vez mais espaços virtuais e formas de comunicação paralelas e complementares aos lugares e relações que o sujeito habita fisicamente. Isso tem provocado uma série de mudanças, ganhos e perdas para os processos de subjetivação que nós, psicanalistas, focamos na nossa própria reflexão disciplinar. Qual é a constituição atual da nossa realidade quotidiana?

É indiscutível que as redes sociais e o espaço virtual fazem parte integrante da subjetividade dos indivíduos contemporâneos, sobretudo daqueles nascidos a partir da década de 1980, que são uma boa parte da nossa clínica atual. Qual o impacto das redes sociais nas diversas dimensões subjetivas?

Como se dá a entrada, direta ou indiretamente, das redes sociais e do mundo virtual na sala de análise e que aspetos novos pode trazer? Tem-se falado muito do aspeto potencialmente traumático da violência no espaço virtual, da qual são exemplos o cyberbullying e o ghosting, e muitas vezes são levantadas críticas à hiperconectividade (o facto de estarmos sempre ligados); mas será que também tem aspetos positivos, que poderemos usar em nosso favor na clínica?

E qual o impacto das redes sociais na subjetividade do analista em particular? Também o analista faz parte da cultura contemporânea e não está imune ao poder da virtualidade. Como é que este se posiciona entre a tecnologia, a cultura e a psicanálise? Será que os analistas contemporâneos têm formação suficiente para compreender as novas patologias que aparecem, algumas delas ligadas à virtualidade e às suas consequências, e para integrar novas ferramentas na sua prática?

Estas questões foram lançadas como um estímulo aos nossos interlocutores, psicanalistas de diferentes origens, nacionalidades e línguas: convidámo-los a participar porque se dedicam e se concentram na reflexão sobre a vida virtual e subjetividade, abrindo desta maneira um espaço de debate sobre um tema que inevitavelmente entra nos nossos consultórios.

Marielle Kellermann Barbosa é membro associado da Sociedade Psicanalítica de São Paulo

e evoca as dificuldades e controvérsias que criam tensão entre as várias definições de realidade dentro da psicanálise, resgatando o valor do método psicanalítico como forma de abordar os caminhos da constituição subjetiva, mesmo quando os suportes vivenciais são diferentes dos que estávamos habituados.

Rita Marta é membro associado da Sociedade Portuguesa de Psicanálise e, enquanto psicanalista de crianças e adolescentes, oferece-nos um texto contundente, que ela própria designa como um «manifesto» contra uma hiperconectividade dessubjetivante. Exprime claramente a sua perspetiva sobre o impacto disruptivo dos excessos e das desconexões no território das redes sociais.

Marco Posadas, psicanalista mexicano e membro associado da Canadian Psychoanalytic Society, avança sobre a habitabilidade e o potencial de encontro que as redes sociais proporcionam às subjetividades marginalizadas e híbridas, que encontram nas plataformas virtuais espaços de ligação e de pertença. Como ligar estes territórios virtuais à clínica psicanalítica? E simultaneamente, como conter as condições de opressão sobre certos sujeitos, a violência emocional típica de fenómenos como o cyberbullying?

Finalmente, Inês Ataíde Gomes, membro candidato da Sociedade Portuguesa de Psicanálise, salienta os benefícios e as dificuldades que as redes sociais trazem à nossa vida quotidiana. Como as redes sociais atravessam todas as esferas do sujeito, a psicanálise tem a responsabilidade social de ser capaz de diversificar os pontos de vista de observação dos fenómenos. É importante sublinhar que a emergência, tão rápida e exponencial, de tantas formas novas de comunicação e inter-relações inevitavelmente provoca angústia. Mas é preciso dar-nos a oportunidade, no espaço público e na esfera das sessões individuais, de tirar partido das ferramentas que temos à nossa disposição.

Desejamos-vos uma leitura estimulante, cheia de concordâncias e de divergências que nos permitam debater e desenvolver ainda mais a nossa plataforma de juízo crítico e plural. Muito obrigado aos autores por aceitarem participar nesta secção. 📖

# TikTok como máquina onírica. O que os algoritmos contam sobre nós

Marielle Kellermann Barbosa<sup>1</sup>

1

Membro Associado da Sociedade Brasileira de Psicanálise de São Paulo. Co-host do podcast: «Lá Fora, coisas do mundo pelo olhar da psicanálise». E-mail: mariellekbarbosa@gmail.com

Fábio Herrmann, em seu livro *Andaimos do Real: Psicanálise do Quotidiano*, de 2001, diz, no prefácio à terceira edição, que muito mais se escreve sobre o tratamento analítico do que sobre o humanístico dia a dia, e que seu livro pretendia analisar as regras de constituição do cotidiano, pois a psique, o objeto da Psicanálise, ocorre essencialmente na vida cotidiana dos homens, e voltar ao cotidiano é voltar à casa paterna (Herrmann, 2001, p. 9).

Nada mais cotidiano, neste momento, do que as pessoas, de várias idades, nacionalidades e classes sociais rolando *feeds* de redes sociais e sendo impactadas por elas, ao mesmo tempo que as produzem e alimentam (gerando conteúdo e engajamento).

A Teoria dos Campos, de Herrmann, pretende exorcizar a dicotomia entre fantasia interna e realidade externa. Na definição do autor, a psique do real é um conjunto de pressupostos inconscientes que determina formas possíveis de ser em uma determinada época. Segundo esta compreensão, o inconsciente individual não foge ao inconsciente geral da época em que está inserido. Realidade e identidade são ideias gêmeas, sendo a primeira designada como a representação do mundo que toca o sujeito, e a segunda, a representação do sujeito para si mesmo.

O real, como produtor de sentidos, é inacessível de maneira direta, e apenas apreensível «na atividade de seus campos particulares, isso é, na medida em que funda formas de relação determinadas, provê-las de sentido, fá-las funcionar... o cotidiano é o lugar onde o real se transforma em realidade» (Herrmann, 2001, p. 34).

Dessa maneira, não há representação da realidade que exclua sua matriz; por exemplo, não existe uma peça de plástico que exclua a extração do petróleo,

a máquina que a fabrica e o sistema de distribuição que a faz chegar até nossa casa. Dessa maneira, o autor diz que qualquer conjunto de relações capazes de estabelecer uma realidade abarcativa configura-se como um cotidiano, sendo este constituído de tal maneira que qualquer parte sua seja também o todo. Nesse sentido, «podemos cavar nossos poços de prospecção onde quer que nos apeteça, certos de encontrar uma jazida de realidade e um campo do real» (Herrmann, 2001, p. 36).

Este cotidiano supõe um campo do real a produzi-lo e sustentá-lo; no entanto, essas relações e sentidos não são evidentes, sendo apenas revelados pelas suas representações. Herrmann ressalta o perigo de criarmos cotidianos psicanalisáveis, isso é, que tomemos porções de mundo condizentes com nossas teorias.

Pois bem, cavemos nossos poços de prospecção onde quer que nos apeteça, seja nas redes sociais, nas análises *online*, e, por que não, no clássico sofrimento que nos apresentam os pacientes dentro do consultório.

Seguindo o pensamento de Herrmann, para escutar os pacientes em nossos divãs, ou pelo fone do celular, é necessário que lancemos nosso olhar sobre esse campo do real que produz e sustenta realidades e identidades.

## VINHETA CLÍNICA

Uma paciente diz, deitada no divã:

«Meu *feed* do TikTok é muito parecido com esse sonho.»

«Como assim?», pergunto.

«Meu *feed* tem dois tipos de conteúdo principais, um é assim: como Paris aparece no meu sonho, com um filtro de luz maravilhoso, mais bonito do que o normal, são casais viajando ou passeando;

o outro são vídeos de pessoas mostrando seu processo de depressão, o quarto ficando bagunçado, a pessoa emagrecendo.»

Essa paciente acabava de relatar, em sessão, um sonho no qual ela estava em Paris, e era uma Paris «instagramável»<sup>2</sup>, com filtro de luz, onde tudo era mais bonito do que a cidade de verdade (a paciente havia ido a Paris durante o processo de análise). Porém, no sonho, em paralelo à beleza da cidade, a paciente se percebia sem dinheiro. Estava em Paris sem nenhum recurso. Interpretei esse sonho como uma imagem condensada e útil para pensarmos aspectos internos dela. Ela tinha dentro de si um aspecto Paris e tinha também outro sem recursos, pobre, desvalido. O sonho trazia a ambivalência e aspectos cindidos de si mesma.

Achei curioso ela associar a interpretação do sonho com seu *feed* do TikTok; é como se ela dissesse que o algoritmo do TikTok havia captado — talvez antes do sonho — esses dois aspectos de identificação, um da esperança, espetacularizado em imagens de casais jovens descobrindo juntos o mundo (Paris instagramável), o outro, um aspecto melancólico desvalido.

É exatamente esse o argumento do artigo de Pedro de Souza Leite, de 2022. O autor apresenta a ideia de que a hiperconectividade contemporânea seria a base para um fenômeno sem precedentes: a captura e a simbolização de nossa vida inconsciente a partir do trabalho conjunto entre *big data* e inteligência de máquina.

Souza Leite apresenta, nesse texto, o argumento de que nós, enquanto usuários da Internet, estamos alimentando a rede com uma infinita porção de dados que os algoritmos, a partir da tecnologia de *machine learning*, compilam à semelhança de uma função simbolizadora feita pelo inconsciente, ou pelo analista.

Em outras palavras:

«Meu *feed* do TikTok é muito parecido com esse sonho.»

Byung-Chul Han, filósofo sul-coreano que despontou como uma voz interessante ao articular a nova economia do trabalho e condições contemporâneas de sofrimento mental, diz que «a psicanálise não oferece nenhum acesso a elas» (2010/2017, p. 88), referindo-se ao que chama de «doenças psíquicas de hoje», tais como depressão, *burnout*, déficit de atenção. Ouso discordar do filósofo coreano. Apesar de compreender bem o seu ponto, parece-me que ele faz afirmação tão contundente apoiando sua análise exclusivamente nas teorias metapsicológicas da psicanálise, e não no método. Se usarmos a psicanálise — como método proposto por Herrmann — como instrumento para arar o terreno infinito dos feeds de redes sociais e sua relação com a subjetividade e sofrimentos contemporâneos, notamos que o mundo com certeza mudou, mas o método psicanalítico segue operando. 🐼

## REFERÊNCIAS

- Han, B.-C. (2017). *Sociedade do cansaço. Vozes.* (Original publicado em 2010.)
- Herrmann, F. (2001). *Andaimos do Real: Psicanálise do Quotidiano. Teoria dos Campos.* Casa do psicólogo.
- Souza Leite, P. C. B. (2022). Hiperconectividade e exaustão. *Jornal de Psicanálise*, 55(102), 127–147.

## 2

Instagramável é o termo que as pessoas vêm usando para designar coisas, situações, objetos, receitas, decoração suficientemente bonitas para se postar no Instagram.

# Rede entupida: a história de uma hipercomunicação dessubjetivante

Rita Marta<sup>1</sup>

1

Psicóloga Clínica,  
Psicoterapeuta e Psicanalista.  
Membro associado e analista  
de candidatos da Sociedade  
Portuguesa de Psicanálise  
(SPP) e da Associação  
Psicanalítica Internacional  
(IPA). E-mail: ritamarta7@  
gmail.com

Quando me desafiaram a pensar no impacto das redes sociais na subjetividade, surgiu-me uma história. Na mente do psicanalista, nascem imagens e histórias, antes que o pensamento racional lá chegue.

Cheguei de uma galáxia distante, sob outra forma de vida inteligente, para compreender a vida consciente, subjetiva e intersubjetiva na Terra — a vida humana.

Com o meu tamanho microscópico, viajara várias vezes por entre os humanos. Fascinara-me esta espécie pela sua particularidade de nascer suficientemente imatura (cérebro não completamente formado) para acabar de crescer cá fora, através de uma relação de dependência, de amor e cuidado, de contenção e significação, para aprender a ser humano: capaz de um pensamento simbólico e de uma consciência de si.

Observara os paradoxos da mente, entre o amor e o ódio, e das relações humanas, alternando competição e cooperação, a destruição das guerras e a construção de palácios, catedrais e conhecimento.

Mas desta vez, algo se tinha alterado profundamente.

Antes, observara uma humanidade que, individual e coletivamente, crescia em ciclos de destruição e reconstrução. Agora, enquanto o mundo da ciência e da tecnologia avançava de forma extraordinária, o mundo da relação, do simbólico, parecia estar a recuar.

Observei crianças pequenas reclamando por atenção de pais demasiado ocupados — num ritmo competitivo de vida, ou respondendo à imparável solicitação digital, ou distraídos a fazer *zapping* nas redes sociais —, imediatamente caladas por um ecrã colocado à frente dos seus pequenos narizes.

Um ecrã de cores e movimento, de conteúdos ilusoriamente interativos, que por momentos as fazia esquecer da relação real, do toque da pele, do mergulhar nos olhos maravilhados dos pais. A imagem digital tornara-se soberana, empurrando para um canto o corpo e a riqueza da comunicação intersubjetiva. E o mundo deixara de ser um lugar tridimensional misterioso para explorar, mexer, experimentar, para se tornar num lugar bidimensional, hiperativo e dado de bandeja, que os fazia estar sentados e quietos, com uso exclusivo do dedinho indicador. Na ausência de um outro emocionalmente significativo que, através da sua linguagem carregada de significados emocionais, históricos, e transgeracionais, lhes apresenta o mundo simbólico, aqueles humanos pequenos aprendiam poucas palavras maternas, e muitas palavras digitais — *Yellow, car, forward...* E os pais maravilhavam-se com o “Inglês” que o filho já sabia falar...

Vi crianças que, habituadas à gratificação imediata, não tinham aprendido a esperar e a imaginar; que sabiam gritar e dizer, mas não sabiam brincar ou comunicar.

Observei as crianças na escola. Procurei sinais do deslumbramento com a leitura e a escrita, com a liberdade de descobrirem o universo sem tradutor.

Mas vi crianças pouco entusiasmadas. Em casa, não se lembravam de ler pequenos livros ou de escrever os primeiros recados — «Mãe, hoje posso...» Esqueceram-se de ler histórias, porque não lhes tinham sido contadas em pequeninos e não tinham aprendido a viajar com elas. Outras crianças, embora anteriormente adormecidas e encantadas por elas, eram atraídas por outros estímulos mais atrativos e fáceis, que as livravam do confronto com a incapacidade das primeiras

palavras: os ecrãs, os vídeos. Ou então, o *Teams* e o *TikTok*, numa socialização permanente que retirava qualquer espaço para estarem sozinhos, para imaginarem outros mundos através dos livros, e descobrirem coisas novas sobre si: «Quando for grande, vou ser astronauta e descobrir vida além da terra...»

Vi crianças com mais medos e mais tiques nervosos, quietas com os ecrãs, mas irrequietas com tudo o resto.

Espreitei os liceus e as universidades. Certamente, tudo será diferente agora, nesta fase única do desenvolvimento em que tudo se baralha para se voltar a reconstruir, nesta oportunidade que é a adolescência de mudança de rumo, de encontrar outros modelos, de reconstruir os antigos. Imaginei adolescentes a crepitar de hormonas, aos saltos e aos beijos, deitando o olho para o colega da outra turma, inventando estratégias para convencer os pais a deixá-los sair para passearem de mãos dadas no jardim.

Mas mais uma vez, tudo estava diferente daquilo que imaginara. Agora, encontravam-se nos ecrãs, mas pareciam mais perdidos do que nunca. O problema já não era como gerir hormonas, como esconder as borbulhas ou os seios demasiado grandes, a ambivalência entre o desejo e o medo de crescer, mas a confusão de não saberem se eram homens ou mulheres, mesmo quando tinham sido meninos e meninas contentes com o seu corpo.

Pensei em como seria possível aprender sobre a identidade sexual e a sexualidade através dos ecrãs e das redes sociais. Como aprender sobre o corpo sem comunicar através dele? Os avatares construídos nas redes sociais estariam a criar adolescentes que se sentiam avatares? Que necessitavam de chegar ao coma alcoólico para socializarem, vivendo de noite e comunicando cervejas?

Ouvi um rapaz entristecido, após ter perdido subitamente o pai: «Os meus amigos vieram ter comigo, trouxeram cerveja e festa, mas ninguém teve coragem de me perguntar como me sentia...»

Jovens perdidos na identidade sexual, na escolha sexual (quase todos diziam ser bissexuais), na vida sexual (confundiam pornografia com erotismo), nas escolhas profissionais, disfarçadas com *Gap Year* para darem a volta ao mundo à procura de uma volta dentro de si. Outros, sem tantos dilemas nas escolhas, procuravam sem sucesso um companheiro/a para navegar com eles na vida: «Elas dizem que não querem compromisso, querem poder ter vários aos mesmo tempo, não querem perder a liberdade...»

E os pais, destes bebés, destas crianças, destes adolescentes? Devem estar deprimidos, confusos, a sentir-se a falhar... Mas novamente me enganei. Os pais estavam também distraídos nas redes sociais, numa hiperatividade não diagnosticada,

a postarem fotografias dos filhos e das viagens, numa comunicação desenfreada, afogados em dezenas de grupos WhatsApp.

Entre o trabalho semirremoto, a gestão digital, o *ubering* parental para as inúmeras atividades extracurriculares e festas de aniversário, sobrava pouco tempo. Para estar, para ler, para o vazio, para descobrir coisas novas dentro, e criar outras fora. Para o espontâneo, para olhar para os filhos e para si mesmos.

Isso explicaria a moda do *yoga*, da meditação, dos retiros? Humanos perdidos de si marcavam uma hora na agenda para se encontrarem?

Mas seria culpa da tecnologia? A mesma que ajuda no avanço da ciência e que aboliu separações durante a Pandemia?

Ou seria esta utilização aditiva das redes sociais o sintoma de uma sociedade individualista de consumo, que oferece objetos no lugar de pensamentos, levando os humanos a consumir aplicações digitais, *likes* e amigos virtuais que os distraem do vazio e lhes dão a ilusão de estarem permanentemente acompanhados?

Preocupada, pensei pedir uma resposta ao ChatGPT... mas desisti deste «fast thinker» que confunde pensamento com correlação de dados.

Melhor será aguardar o desconforto necessário para imaginarem uma solução criativa e emocional. Dessas que só o humano sabe fazer. 🐼

# The importance of accessing online communities for queer, trans, disabled, racialized, and/or neurodivergent people or Winnicott's Transitional Phenomena in action through social media platforms

Marco Posadas<sup>1</sup>

1

Psicanalista Associado da Canadian Psychoanalytic Society. Mestrado e Doutoramento em Serviço Social. Fundador do Sexual & Gender Diversity Studies Committee (S&GDSCO) da Associação Psicanalítica Internacional (IPA).

When I was asked to write this opinion piece about identity formation for trans and gender non-conforming people, and the role of online platforms such as Instagram (IG), TikTok, and dating apps, I wanted to move the discussion past the common repetitive presence of a cisgender psychoanalyst/ mental health clinician taking up space constructing narratives surrounding trans and gender queer experiences. This request presented a fantastic opportunity to reflect on how this type of content comes up in psychoanalytic sessions not only with trans and gender queer patients, but also with other marginalized communities. Classic Freudian concepts such as the golden rule of psychoanalysis (a.k.a. the use of free association), and its counterpart, evenly hovering attention on the part of the analyst, open up paths for exploring how social media platforms are used by patients. Winnicott's transitional phenomena (1953), in general, and the concept of transitional space in particular, can help inform our understanding of how marginalized patients use these virtual spaces to support their inner worlds and their identities in a world that threatens their existence in public.

The virtual is not new. Since remote communication through handwritten letters, both reviewer and recipient of messages use the transitional space by accessing it and its illusory space to uphold a tacit agreement, where reality can be imagined and co-constructed. We can find this illusory space that provides a possibility of existing in public, having a voice, and being accounted for. Online communities supported by online platforms offer opportunities for marginalized communities to exist in the public sphere in a safer manner. On the flip side, they also give avenues for people to express their uncensored (unmediated) hatred, disgust and violence against queer, trans, disabled, racialized and/or neurodivergent people while remaining anonymous. It is important to acknowledge the rise of anti-trans legislation in at least 20 states in the United States.

IG and TikTok provide a monetized alternative to engage with ourselves and the world without apparent restrictions outside "community guidelines". These platforms allow users to engage with an audience and communicate gender expressions, without the concrete restriction

of a biological body corseted by the conflation of gender identity and gender expression with genitals and reproductive organs. In clinical situations we see how gender experiences outside the opposed categories of male/female tend to be erased by biological reductionism (Saketopoulou & Pellegrini, 2023); where the subject's genitals identified at birth (or the fetus' reproductive system identified via ultrasound) and the reality of sexual health control of female bodies operate consciously and/or unconsciously in how psychoanalysts may participate as a regulating body enforcing hegemonic masculinity, limiting categories for public existence of marginalized communities.

Given that our brain's wiring responds to socialization (Solms, 2021), identity formation is an interesting developmental process directly impacted by our relationships. This developmental process can also operate as a defense mechanism that can help us ward off intense forms of anxiety. The way we integrate information (external and internal) as part of our identity (who we think we are), specifically the forms in which we think we are experienced by our environment, is an example of Fonagy's mentalization process (Allen, Fonagy & Bateman, 2008). This exchange of information between the user and their followers/fan base/viewers provides the creation of an illusory space where participants agree on creating a common play space. In this transitional space, fantasy and reality can merge and create new possibilities.

The external feedback that confirms to this part of ourselves that we can perform in a virtual/illusory space can influence the way we experience ourselves in the world. Identities explored in a virtual space can be extremely helpful in the constructions of a solid, mature and cohesive ego. Social media platforms and online dating are current examples of online (virtual, imaginary, remote) communities that have existed long before the internet, inside computer systems and outside, in the community. These community networks started as tools to effectively communicate needs and find connections and support. Online communities still happen electronically, through networks other than the World Wide Web, and they have flourished with the appearance of the Internet and the commodification of anonymity.

Nonetheless, it can also provide a space for unmediated and anonymous violence. Psychoanalytic neutrality, the rule of abstinence, and the clinician's capacity to manage intense experiences in the countertransference, can support sophisticated management and prevention of iatrogenic enactment with LGBTQ+ and other marginalized patients.

## REFERENCES

- Allen, J. G., Fonagy, P., & Bateman, A. W. (2008). *Mentalizing in clinical practice*. American Psychiatric Publishing.
- Saketopoulou, A. & Pellegrini, A. (2023). *Gender without identity*. The Unconscious in Translation Press.
- Solms, M. (2021). *The hidden spring: A journey to the source of consciousness*. W.W. Norton
- Winnicott, D. W. (1953). Transitional objects and transitional phenomena—a study of the first not-me possession. *International Journal of Psycho-Analysis*, 34, 89–97.



# Acolher e pensar o novo — a propósito das redes sociais

Inês Ataíde Gomes<sup>1</sup>

1

Psicóloga clínica. Membro candidato da Sociedade Portuguesa de Psicanálise. Membro aderente da Sociedade Portuguesa de Psicodrama Psicanalítico de Grupo. E-mail: inespsi2@gmail.com

«Aqueles que passam por nós não vão sós, não nos deixam sós. Deixam um pouco de si, levam um pouco de nós.» Esta célebre frase de Antoine de Saint-Exupéry, no seu livro *O Príncipezinho*, traduz numa linguagem poética a inevitabilidade do impacto que o encontro tem nos seus intervenientes. Publicado pela primeira vez em 1943, estava longe da vindoura transposição da comunicação para o espaço virtual.

Se olharmos para os processos comunicacionais a partir de uma perspetiva psicanalítica, estamos mais propensos a pensar no que está «entre», na intersubjetividade. Melo et al. (2017) dizem-nos que «A primeira menção à noção de comunicação na obra de Freud aparece no artigo “Projeto para uma psicologia científica” (Freud, 1895). Nesse artigo, a comunicação é relacionada ao estado de desamparo primordial do bebé, à sua necessidade absoluta do outro e à rememoração por parte do adulto das experiências de seu próprio desamparo. Para ele, a «comunicação está no ponto de origem do mundo psíquico» (p. 237). O adulto identifica-se com o estado de desamparo do bebé, o que lhe permite responder com gestos espontâneos e eficazes às necessidades expressas. São estas respostas, e as experiências de satisfação e/ou insatisfação a elas associadas, que se constituem em protótipos para as relações objetais.

O outro como objeto de relação, a necessidade de tolerar a ausência/frustração, o «Fort-Da», o objeto transicional, a evolução da permanência do objeto: mas como aplicar estes conceitos numa era digital em que às vezes o «outro» está aparentemente ausente ou é um «outro-difuso»?

Que se passa nas redes sociais? A que nível de comunicação se referem?

As redes sociais, transversais a todos os universos

— familiar, social, profissional, educacional, político —, têm sido utilizadas como veículo privilegiado de comunicação. A primeira rede social surgiu em 1994 com a denominação GeoCities e permitia que cada pessoa criasse o seu próprio *site*. Em 1995 nasceram novas plataformas que permitiam que as pessoas encontrassem outras pessoas com interesses comuns — The Globe —, ou antigos colegas de escola/universidade — Classmates. A rapidez com que novos produtos foram lançados e apropriados pelos seus utilizadores é vertiginosa. Desde blogues a plataformas profissionais como o LinkedIn foram surgindo vários aplicativos que encontravam um público recetivo, dando-se a grande explosão com o aparecimento do Facebook (2004), a que se seguiu o Twitter (2006), o WhatsApp (2009), o Instagram (2010) e o TikTok (2016). Todos estes aplicativos são meios de comunicação, socialização e acesso a informação, e inevitavelmente também veículos de violência e segregação social.

No artigo «Motivações psíquicas por trás do uso das redes sociais» (2021), publicado no seu blogue, Danila Kochenborger e Denise Zavatti constataam que «Da análise das repercussões das redes sociais na subjetividade dos usuários, notou-se que do ambiente das redes pode emergir elementos não ditos e não percebidos, tornando-se possível o acesso ao material inconsciente; “possibilitando oferecer um suporte para a elaboração de dificuldades pessoais, de luto e de situações difíceis (ROSA, 2015, p. 436). É possível publicar nas redes com a soltura de uma livre associação e de reagir a tudo o que é exposto, Queiroga et al (2016) afirmam que estas “tornaram-se um ‘divã público’ (...) o que o sujeito publica adquire sentimentos, dele e daqueles que identificam-se com a postagem. (p. 112)».

Se, por um lado, é verdade que muitas vezes há uma sobre-exposição nas redes sociais, em que o mostrado/partilhado corresponde apenas a uma parte favorável do próprio, que, na busca de gratificação narcísica traduzida no número de interações e seguidores (muitas vezes desconhecidos), se obriga a uma felicidade permanente; por outro lado, há que reconhecer que é possível fazer um uso diferente das redes, que estas permitem e promovem o contacto com pessoas significativas, que é possível manter a rede profissional ativa, e trocar impressões sobre as mais variadas temáticas. Tudo depende do «como» é usada a rede social. Este facto está patente na clínica: o sofrimento associado às vivências *online* surge não na sua utilização ou não, mas na transposição para as mesmas de funcionamentos psíquicos que ficam ampliados pelo desamparo da ausência de um outro que ajude a integrar a experiência.

Burke & Kraut (2016) concluem que dados recentes apoiam a ideia de que as interações *online* influenciam o bem-estar. No entanto, os efeitos dependem da forma como as pessoas utilizam os *sites*: «a receção de mensagens personalizadas e investidas de amigos próximos está associada a melhorias no bem-estar. As pessoas retiram benefícios da comunicação *online*, desde que esta provenha de outras pessoas de quem gostam e que seja um contacto personalizado» (p. 266).

Aaron Balick (*apud* MacRury & Yates, 2016), que escreveu extensivamente sobre culturas digitais numa perspetiva de relações de objeto, escreveu no seu blogue que, enquanto cultura, nós «reinventámos o objeto transicional — só que em vez de um cobertor ou de um ursinho de peluche, é um *smartphone*». Acrescenta um conselho que dá que pensar aos seus leitores: «Da próxima vez que, distraidamente, meter a mão no bolso para pegar no seu *smartphone*, pare por um segundo e pense. Que estou realmente a procurar? Talvez descubra que, no fundo, há um sentimento de insegurança — e que só quer ter a certeza de que mais alguém no planeta está a pensar em si» (p. 49).

A psicanálise tem uma responsabilidade social: poder diversificar os pontos de vista de observação dos fenómenos. O aparecimento tão rápido e exponencial de tantas formas novas de comunicar e interagir provoca inevitavelmente angústia. Especialmente se vividas como uma adição e sem espaço para serem pensadas. Mas há que dar oportunidade, no espaço público e no âmbito das sessões individuais, para que se tire proveito dos instrumentos que temos ao nosso dispor. Uma das vantagens inequívocas das redes sociais é a uniformização do acesso à informação. Transformaram-se, também para os psicanalistas, em meios privilegiados de partilha de saber, de divulgação de eventos, artigos, livros. O que estava

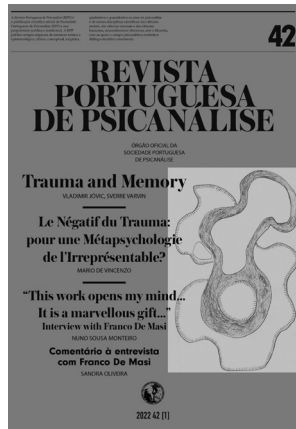
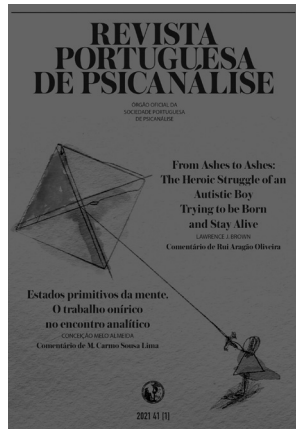
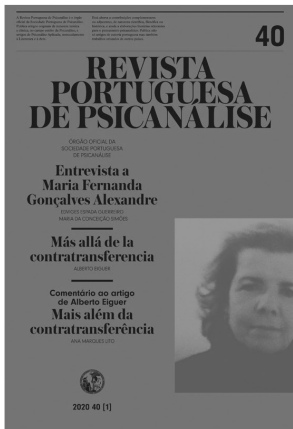
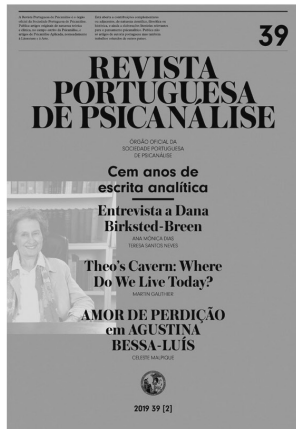
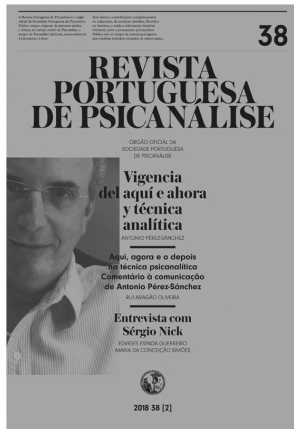
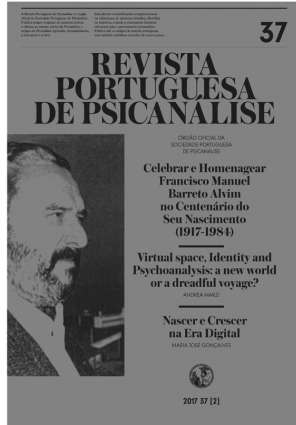
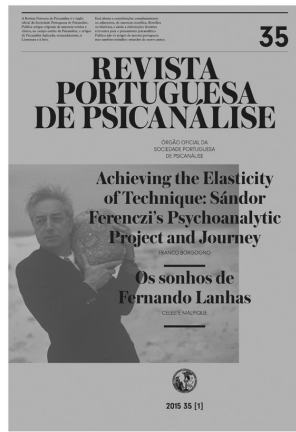
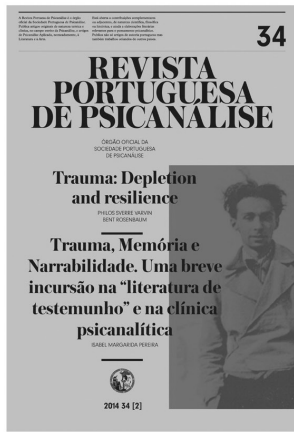
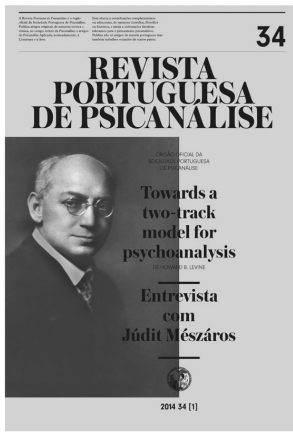
ao alcance de apenas alguns está agora disponível e com acesso livre.

Novas e inesperadas evoluções irão surgir. Tenhamos a capacidade de acolher o novo e de o saber pensar. 📖

## REFERÊNCIAS

- Burke, M. & Kraut, R. E. (2016). The Relationship Between Facebook Use and Well-Being Depends on Communication Type and Tie Strength. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 21(4), 265–281. <https://doi.org/10.1111/jcc4.12162>
- Kochenborger, D. R. & Zavatti, D. V. (2021). Motivações psíquicas por trás do uso das redes sociais. *Blog da Escola de Psicanálise de São Paulo – EPSP*. <https://www.escoladepsicanalise.com.br/blog2/blog/artigos/motivacoes-psiquicas-por-tras-do-uso-das-redes-sociais/>
- MacRury, I. & Yates, C. (2016). Framing the Mobile Phone: The Psychopathologies of an Everyday Object. *CM Communication and Media*, 11(38), 41–70. <https://doi.org/10.5937/comman11-11517>
- Melo, C.V., Magalhães, A. S., Carneiro, T. F. & Machado, R. N. (2017). As dimensões da comunicação na obra freudiana. *Contextos Clínicos*, 10(2), 235–246. <https://doi.org/10.4013/ctc.2017.102.08>





A *Revista Portuguesa de Psicanálise* (RPP) é uma publicação bianual de acesso aberto ([rpppsicanalise.org](http://rpppsicanalise.org)). Ao assinar a revista no formato papel, receberá os dois números por ano, que serão enviados pelo correio, e terá ainda acesso à versão digital de ambos os números. Os números publicados anteriormente estão disponíveis na secção «Arquivos» do *site* da RPP. A renovação da assinatura é feita automaticamente para todos os sócios da Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP), e deverá ser solicitada em dezembro de cada ano para os não sócios da SPP. No *site* da SPP ([sppsicanalise.pt](http://sppsicanalise.pt)), é possível ter acesso a esta ficha de assinatura e fazer o *download*, assim como comprar a revista diretamente na loja.



 Av. Álvaro Pais, n.º 15, Loja, 1600-007 Lisboa  
 (+351) 217 972 108  
 (+351) 217 936 224  
 [info@psicanalise-spp.com](mailto:info@psicanalise-spp.com)  
 [www.psicanalise-spp.com](http://www.psicanalise-spp.com)  
 [sppsicanalise](https://www.facebook.com/sppsicanalise)  
 [sociedadeportuguesapsicanalise](https://www.instagram.com/sociedadeportuguesapsicanalise)



## FICHA DE ASSINATURA REVISTA PORTUGUESA DE PSICANÁLISE

Assinale a(s) opção(ões):

- Assinatura anual da *Revista Portuguesa de Psicanálise* formato papel + digital: 29 € (+ portes envio)
- Assinatura anual da *Revista Portuguesa de Psicanálise* formato digital: 17 €
- Assinatura da *Revista Portuguesa de Psicanálise* formato papel + digital por dois anos: 57 € (+ portes envio).
- Assinatura da *Revista Portuguesa de Psicanálise* formato digital por dois anos: 33 €
- Solicitação de números anteriores formato papel (formato digital a partir de 2016 inclusive) referentes aos anos \_\_\_\_\_: 15 € cada número (+ portes envio).

Portes de envio: Portugal e Ilhas + 3 €; Europa + 5 €; Outros continentes + 8 €.

### FORMAS DE PAGAMENTO

- Cheque nominal via correio, juntamente com esta ficha preenchida, endereçado a:  
Sociedade Portuguesa de Psicanálise,  
Avenida da República, n.º 97, 5.º, 1050-190 Lisboa
- Transferência bancária para Sociedade Portuguesa de Psicanálise, NIB: 0010 0000 0706 7870 0015 2  
Enviar comprovativo de transferência, juntamente com esta ficha preenchida, para Sociedade Portuguesa de Psicanálise, e-mail: [sppsicanalise2013@gmail.com](mailto:sppsicanalise2013@gmail.com)

### IDENTIFICAÇÃO

NOME/INSTITUIÇÃO

\_\_\_\_\_

ENDEREÇO

\_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

TELEMÓVEL \_\_\_\_\_ E-MAIL \_\_\_\_\_

DADOS PARA PREENCHIMENTO DA FATURA/RECIBO (NOME E NIF):

\_\_\_\_\_



## INSTITUTODE PSICANÁLISE

Inserido na SOCIEDADE PORTUGUESA DE PSICANÁLISE (SPP), o INSTITUTO DE PSICANÁLISE (IP), fundado em 1975, é uma IPSS (Instituição Particular de Solidariedade Social) sem fins lucrativos que desenvolve duas áreas de atividade no campo da Psicanálise — uma clínica e outra formativa.

Na sua atividade clínica, o INSTITUTO DE PSICANÁLISE (IP) proporciona, através da CLÍNICA PSICANALÍTICA — IP, o acesso a preços reduzidos, a tratamentos psicanalíticos para todas as pessoas que desejem uma melhoria no campo da sua vida pessoal e afetiva. Estes tratamentos são realizados por sócios da SOCIEDADE PORTUGUESA DE PSICANÁLISE (SPP).

### COMO CONTACTAR-NOS PARA MARCAR UMA CONSULTA?

Para marcar uma consulta inicial e (para) ser orientado para o tratamento psicoterapêutico mais adequado para si, contacte Vanda de Deus através do telefone (351) 217 972 108, de segunda a sexta-feira, das 9h00 às 12h00 e das 13h00 às 17h30.

### MORADA

Av. Álvaro Pais, n.º 15, Loja, 1600-007 Lisboa

### CONTACTO ONLINE

[www.psicanalise-spp.com](http://www.psicanalise-spp.com)

*e-mail:* [institutopsicanalise@gmail.com](mailto:institutopsicanalise@gmail.com)

[info@psicanalise-spp.com](mailto:info@psicanalise-spp.com)



## INSTITUTO DE FORMAÇÃO E TERAPÊUTICA PSICANALÍTICA DO PORTO (IFTP)

O INSTITUTO DE FORMAÇÃO E TERAPÊUTICA PSICANALÍTICA DO PORTO (IFTP), órgão da Sociedade Portuguesa de Psicanálise, é uma IPSS sem fins lucrativos criada em 1999 e que, como a sua designação deixa supor, desenvolve atividades no âmbito da formação psicanalítica e da prestação de cuidados terapêuticos especializados em psicanálise.

Em relação a este último ponto, a Clínica de Psicanálise do IFTP proporciona tratamento psicanalítico a preços reduzidos a adultos, adolescentes e crianças com alterações de comportamento e adaptação social, perturbações psicoafetivas e queixas somato-funcionais persistentes. As consultas de diagnóstico e orientação e as intervenções psicoterapêuticas são asseguradas pelos sócios do IFTP/SPP, de acordo com elevados padrões de qualidade técnica, precisão clínica e rigor ético.

Se pretender marcar uma consulta na Clínica de Psicanálise do IFTP, deverá entrar em contacto telefónico com a secretária do IFTP, Dulce Teixeira, através do telefone (351) 226 067 511, entre as 12h00 e as 14h00, de segunda a sexta-feira, ou deixar gravado o seu pedido de consulta em *voicemail*, que será respondido com a maior brevidade possível.

### MORADA

Av. de França, 256, 2.º, Sala 2.5,  
Edifício Capitólio, 4050-276 Porto

### CONTACTO ONLINE

[www.psicanalise-spp.com](http://www.psicanalise-spp.com)

*e-mail:* [iftp.porto@gmail.com](mailto:iftp.porto@gmail.com)

[info@psicanalise-spp.com](mailto:info@psicanalise-spp.com)

## FICHA TÉCNICA

### TÍTULO

REVISTA PORTUGUESA  
DE PSICANÁLISE

### NÚMERO

43(1) – janeiro a junho  
de 2023

### EDITOR

VS-Vasco Santos Editor, Lda.  
Trav. do Carmo, 1, 1A  
1200-095 Lisboa

### REVISÃO DE TEXTO

Carina Correia

### ISSN

0873-9129

### OFÍCIO ISSN

2184-0016

### DEPÓSITO LEGAL

XXXXXXXXX

### DESIGN

Joana Monteiro

### MODELO GRÁFICO

Clube dos Tipos

### IMPRESSÃO

Papelmunde

### TIRAGEM

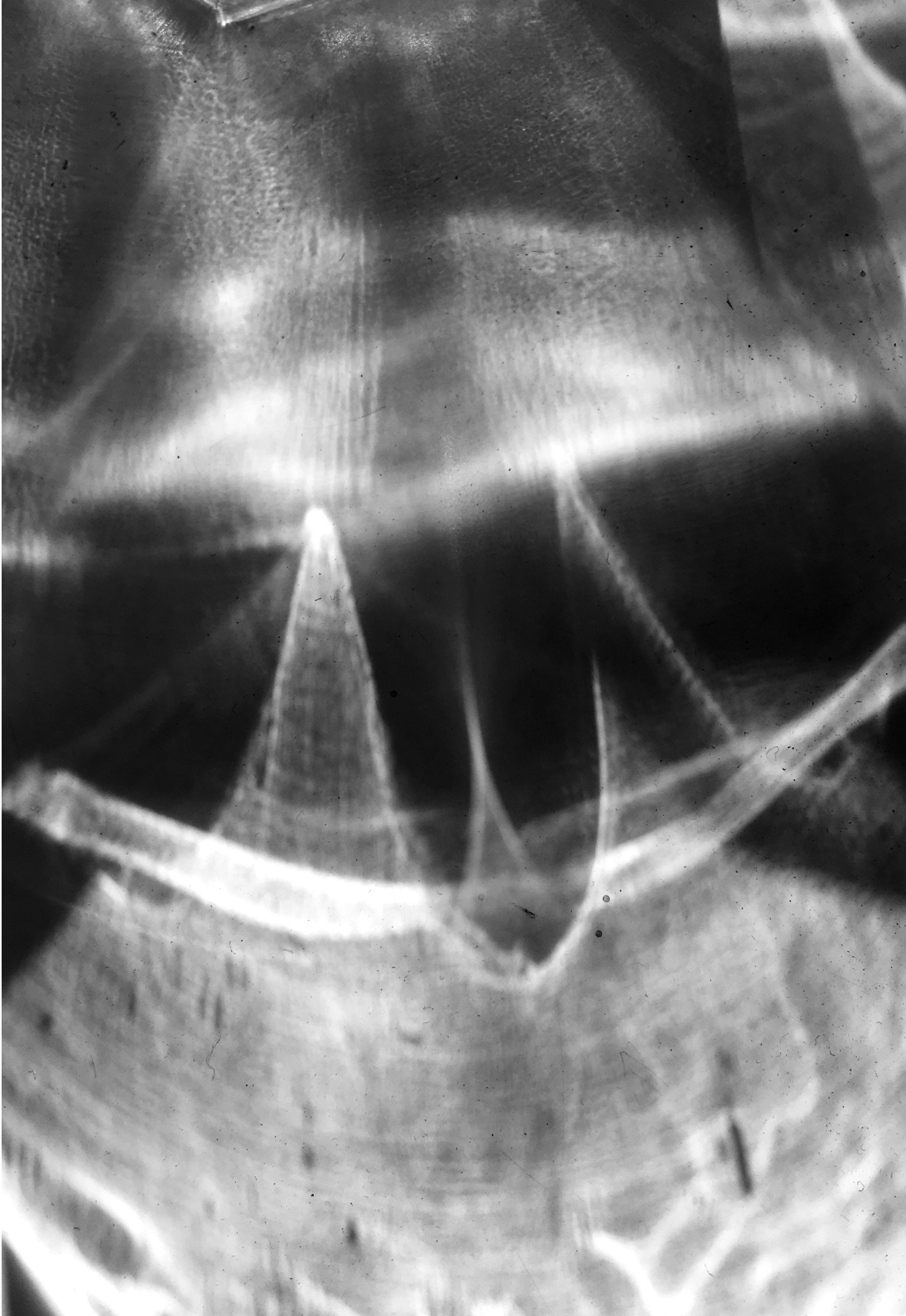
350 exemplares

### PREÇO PVP

20 €

JULHO DE 2023

© 2023 SOCIEDADE  
PORTUGUESA  
DE PSICANÁLISE  
DIREITOS RESERVADOS





A Sociedade Portuguesa de Psicanálise (SPP) é uma associação científica, sem fins lucrativos, que tem por missão a investigação, a divulgação e a promoção da prática da Psicanálise, bem como a relação com outros ramos do conhecimento. Está filiada na Associação Psicanalítica Internacional (IPA) e na Federação Europeia de Psicanálise (FEP).

#### **LISBOA**

Av. Álvaro Pais, n.º 15, Loja,  
1600-007 Lisboa  
T (+351) 217 972 108  
F (+351) 217 936 224  
E info@psicanalise-spp.com

#### **PORTO**

Av. de França, 256, 2.º, Sala 2.5,  
Edifício Capitólio, 4050-276 Porto  
T (+351) 226 067 511  
E iftp.porto@gmail.com

**psicanalise-spp.com**  
**rpppsicanalise.org**

