

# O campo sutil do encontro: metacorporeidade<sup>1</sup> e a clínica

## The subtle field of the meeting: meta-corporeality and the clinic

Helia Borges<sup>2</sup>

### Resumo

Este artigo visa problematizar o contexto do setting analítico, propondo uma abordagem da clínica que favoreça a reflexão sobre uma prática que leve em conta o encontro entre analista e analisando, a partir do campo sutil desencadeado pelas afecções, pela corporeidade. Esse encontro, como metacorporeidade, possibilitaria a apreensão de dinâmicas subjetivas que fogem do campo representado. O fluxo de forças, o campo intensivo presente nas conceituações freudianas como, por exemplo, no conceito de pulsão, foi deixado de lado por uma construção psicanalítica que se restringiu ao discurso da representação. Retoma-se aqui a tradição já consolidada desde Freud, ao aproximar a arte da clínica, para pensar o fazer analítico e sua produção teórica, buscando ampliar seus dispositivos.

**Palavras-chaves:** Metacorporeidade. Clínica. Psicanálise. Afecção.

### Abstract

This article aims to discuss the context of the analytic setting, proposing a clinical approach that encourages reflection on a practice that takes into account the encounter between analyst and patient, from the subtle field triggered by complaints, by corporeality. This meeting, as meta-corporeality, would enable the hold of subjective dynamics that escape the represented field. The flow of forces, the intensive field in Freudian concepts such as, for example, the drive concept, was dropped by a psychoanalytic construction restricted to representation speech. It takes up here the tradition already consolidated since Freud, when approaching art and clinic, thinking the analytical doing and its theoretical production, seeking to expand its devices.

**keywords:** Meta-corporeality. Clinic. Psychoanalysis. Affection.

<sup>1</sup> Termo cunhado por Loz objetivando pensar sobre o processo escultórico do artista: “a ideia fundamental da metacorporeidade consiste: 1) na participação de uma corporeidade em seu contato com as outras corporeidades [...]; 2) na imersão das corporeidades em sua ambiência [...]; e 3) durante a passagem de uma corporeidade a outra, a mudança de uma forma a outra, [...] dos infinitos mundos possíveis.” (CHIH, 2015, §.4).

<sup>2</sup> Possui Graduação em Psicologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1975), Pós-Graduação em Psicologia Clínica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (1980); Mestrado em Saúde Coletiva pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (2002) e Doutorado em Saúde Coletiva no IMS/ Universidade Estadual do Rio de Janeiro (2009). E-mail: borges.helia@gmail.com.

## Introdução

Este artigo se propõe a problematizar um fazer analítico que, pautado no discurso e reduzido às interpretações de sentido, deixa de lado o encontro e as derivas do campo sutil que atravessa a comunicação e se estabelece no *setting* analítico. Cabe lembrar que este se caracteriza por um fazer clínico que se consiste, sempre, em sua condição inaugural. Coloca-se aqui em relevo a dimensão sutil do encontro clínico, manifestada na corporeidade, no sentido de recuperar a *escuta* que se vê, repetidamente, esvaziada de seu contexto por uma apropriação causada pelo pensamento ajustado na lógica dominante do bom senso, em que a saúde se alia a normalidade, bem-estar e prodigalidade.

Para esta tarefa, é preciso retomar em Freud o que ficou obscurecido a partir de uma trajetória do fazer analítico sustentado pela interpretação, pelo discurso, na estrutura e na dimensão binária do entendimento do sujeito, para nos aproximarmos de um Freud propositivo inovador que nos surpreende a cada deslocamento, permitindo emergir um sujeito portador de uma sensibilidade complexiva. (FREUD, 1970c).

Winnicott e Ferenczi nos interessam sobremaneira, por serem aqueles que desencadearam em suas clínicas a dimensão afetiva e sutil da comunicação humana, apontando a importância do trabalho de o analista estar mergulhado nas afecções, ou seja, naquilo que ultrapassa os afetos enquanto sentimentos, colocando-se frente à disposição e abertos às sensações.

Nesta perspectiva, tomo fragmentos da construção poética de Luis Serguilha (2014), para nos introduzir nessa dimensão atemporal da existência e que, pela metacorporeidade, se manifesta portadora de um universo sempre em deslocamento:

[...] sim\_a metacorporeidade está aí\_as fendas heterogêneas de infinitos movimentos, nos esqueletos graníticos, nos brumais-estelares, nos trilhos astrológicos (flutuadores piramidais-falciformes

dedilham geometrias no subsolo-astrográfico): um tragadouro do devir, de capturas transformadoras, contagiantes, miscigenadas, criando possibilidades nas bordas das sombras, nas transposições das diferenças. (SERGUILHA, 2014, p. 13).

É justamente na força da palavra, em seus desvios e derivas, que podemos nos contagiar com este campo pulsante da vida, com o vivo contido no movimento do desejo: privilegio aqui a deriva pulsional como um dos conceitos freudianos que nos permite a aproximação deste universo cambiante pleno de fluxos intensivos que chamamos “desejo”. E é ainda o poeta quem nos implica neste campo sutil que se evidencia, privilegiadamente, nas manifestações da arte, cuja possibilidade de acessá-las no *setting* analítico vislumbramos aqui:

A pulsionalidade da palavra circula no centro da matéria, nas tonalidades cósmicas, nas transfusões dos magmas secretos, para celebrar a catarse resplandecente, a reconquista sacralizadora das origens como o alfabeto da interioridade primordial a fundir-se e regenerar-se nas correspondências edênicas onde o poema liberta a energia primitiva... (SERGUILHA, 2011, p. 110).

Foucault, ao problematizar a construção do pensamento moderno, nos faz ver as lutas de poder que se ocultam no discurso a partir de seu trabalho genealógico e crítico, por onde busca fazer emergir o que escapa da ordenação imposta pela codificação que advém dos jogos de poder e verdade. Esses jogos orientaram e seguem orientando os saberes instituídos.

[Para Foucault] o lugar do sentido não está no sujeito da enunciação, naquele que discursa, mas no que, da própria discursividade, emerge a partir dos jogos de saber/poder, do já codificado. E ainda, a enunciação não está referida ao que é dito, mas ao que pode ser dito, ao dizível, ao fora, ao campo da probabilidade. Aparece aí o deslocamento do sujeito da racionalidade [...] A partir de então, emerge a possibilidade de pensar um pensamento que se coloca na condição de um vazio, de um impensado, de um fora, pois a linguagem escapa ao discurso, à tirania do significante. (BORGES, 2009, p. 81).

Foucault procura, com sua análise crítica, revelar que a construção do pensamento ocidental moderno sustenta-se na redução da existência ao

*cogito* “penso logo existo”; portanto, neste fazer, separa mente e corpo, de modo a privilegiar a ciência como modelo de captação e compreensão de mundo. A obsessão pela verdade, universalidade e fundamento característicos deste modelo engolfa, no reconhecimento e na representação, a própria cognição. O mensurável, a verdade, o universal seriam as referências para nos dar, supostamente, a certeza do que percebemos no mundo. A noção de verdade, universalidade, o fundamento e a evidência são as trilhas que organizam e realizam a apreensão das coisas, a partir desse paradigma.

Sob o signo da racionalidade, unidade e identidade, nasce o homem moderno às custas de seus excessos, de seu corpo sensível. É em torno de um eu identitário, como luz e consciência, que se constitui a ideia de normalidade em que estar igual a si mesmo nos fala do que se opera, necessariamente, no estancamento e suspensão da temporalidade.

Estar igual a si mesmo diz daquele que não pode se diferenciar de si, ao portar a palavra de ordem identitária que o define a partir de uma categorização prescrita: gênero, raça, classe social, e por aí afora, em que se definem os termos de normalidade e anormalidade. Contrariamente, a saúde se coloca aqui não como algo a ser atingido e descrito como *normal*, mas, justamente, como a capacidade de variação de um organismo frente às infidelidades do meio, permitindo ao sujeito conectar-se através de seu corpo, de sua corporeidade com o seu saber (CANGUILHEM, 2000).

Dentro desta perspectiva de normalidade, de identidade, nada se desorienta, nada se estranha. O homogêneo reina. O sujeito identificado, a identidade diz de cada um e é o logos no qual se ordenam as práticas da cultura ocidental moderna. O corpo, nestes termos identitários, sofre de um “sujeito” que nele age – que o organiza e o subjetiva, e deste modo, vida e desejo se tornam capturados.

Deleuze, entre outros, nos traz em seus escritos ideias que são perturbadoras a uma ordem

estabelecida aos *tempos modernos*, qual seja, uma crítica sobre os modos de pensar baseados na lógica hegemônica pautada na razão-consciência como único modo legítimo de conhecermos as coisas do mundo. Segundo ele: “[...] o universal nunca correu nem nadou, mas faz movimentos da natação na areia seca e os da corrida sem sair do lugar, por que só cuida dos fins. O ato da razão singular é completamente diferente, ele salta na imanência da vida, porque dá motivos para isto [...] o movimento é o próprio ato da potência” (DELEUZE, 1999, p. 46).

A produção de estranhamentos às percepções codificadas, aos automatismos que surgem nos campos da filosofia, da arte e da própria ciência – via razão singular – vem colocar em xeque esta perspectiva hegemônica de conhecimento – via razão-consciência – e, posicionando-se criticamente ao modelo do Estado moderno, amplia as chances do acesso a novos possíveis.

Ressaltamos que o processo de subjetivação é entendido como campo de forças no qual o que está em cena não se restringe a um sujeito, mas a um processo segundo o qual se reordenam, sem cessar, as lutas travadas entre o existir singular e as forças de dominação exercidas pelos saberes e poderes. Assim, em seu exercício, os poderes determinam as formas de existência através da disciplina, da produção de cuidados para a manutenção da vida – enfim, de normas que criam o discurso dos sujeitos sobre si mesmos.

Mas, como nos diz Deleuze, este movimento, ao subjetivar-se, também permite seu ultrapassamento, e neste lugar a possibilidade de se reinventar: “[...] O sujeito se define por e como um movimento, movimento de desenvolver-se a si mesmo. O que se desenvolve é sujeito [...]. Porém, cabe observar que é duplo o movimento de desenvolver-se a si mesmo ou de devir outro: o sujeito se ultrapassa, o sujeito se reflete. [...] Em resumo, crer e inventar, eis o que faz o sujeito como sujeito” (DELEUZE, 2001, p. 93).

Nesse pequeno trecho, o autor já anuncia que, ao mesmo tempo em que nos sujeitamos às práticas discursivas, às práticas de poder, tornando-nos sujeitos crentes, também resistimos às formas impostas. Portanto, tornar-se sujeito implica um duplo movimento: o de resistência e o de assujeitamento. Ao resistimos ao silenciamento imposto às potências singulares, nos reinventamos e podemos devir outros. Assim, é na resistência às formas que se impõem ao sujeito para organizá-lo e nele forjar uma “alma”, que o corpo exprime uma potência própria. São as forças, campo de virtualidades, que pulsam na produção de novas formas.

Neste sentido, tomamos ainda como referência o pensamento de Foucault sobre o processo de subjetivação, entendido como campo de forças em que o que está em cena não se restringe a um sujeito, mas a um processo no qual, através da história, se reordenam sem cessar a luta entre o existir singular e as forças de dominação.

O sujeito e a sujeição guardam a proximidade entre constituição e submissão; a sujeição é o processo de tornar-se subordinado a um poder e, também, um processo de constituir um sujeito que escapa à dominação. Assim, subordinação não é privação da ação. A ação afirmativa se encontra na capacidade de internalizar a norma e poder transformá-la distinguindo a vida exterior da vida interior. Não é por acaso que o processo de subjetivação tem seu lugar privilegiado no corpo.

## **A Clínica como *Clinamen*: a Metacorporeidade**

Foucault (1971) nos revela como a sociedade controla, seleciona, ordena, organiza e distribui os sentidos, de forma a retirar da visibilidade o que chama de *temível materialidade*. Trata desse eixo temático a partir de três grandes sistemas de exclusão: o interdito, a loucura e a vontade de verdade. Ele não fala apenas das questões relativas aos processos de exclusão, como por exemplo, do *interdito*; fala

também da possibilidade da existência de mundos que não se moldam a certos aspectos linguageiros e, desta forma, facilita uma aproximação a planos que habitam outros modos de existência.

Ainda em relação aos processos de exclusão, no que se refere à oposição entre razão e loucura, Foucault aponta para a ausência de verdade e valor que constitui a palavra do louco desde a Idade Média (BIRMAN, 1998). Mas, ao mesmo tempo, evidencia a perspectiva, também entrevista, de que o louco é aquele que pode “dizer uma verdade oculta, o de anunciar o futuro, o de ver, com toda a credulidade, aquilo que a sagacidade dos outros não consegue atingir” (FOUCAULT, 1971, §. 9).

A revolução freudiana se deu justamente nestes termos, ou seja, no fato de colocar em cena a palavra naquilo que escapa ao discurso instituído. Assim, o discurso sustentado por um sistema de representações, o discurso verdadeiro, desmorona, dando lugar à linguagem que, em seu constante deslocamento para fora de si mesma, temporaliza, reenviando a múltiplos sentidos, possibilitando o devir, a mutação, metamorfoses.

O louco, o estranho, portanto, seria aquele que teria acesso a outras formas de organização do real impossibilitadas pela lógica racionalista do bom senso, do senso comum na apreensão do mundo. Para lidar com esse modo diferencial de apreensão, dispositivos foram criados a fim de produzir um esvaziamento da palavra viva, delirante, que vem, através dos tempos, tomando novas configurações, para que, pelo exercício da exclusão, permaneça privilegiando os arrazoados do discurso.

Nos tempos atuais, algumas práticas em suas formas de pensar e produzir privilegiam a corporeidade, isto é, o corpo em seus ritmos, manifestando-se em seu fazer-se, através de seus gestos, movimentos, modos de subjetivar-se oblíquos, flutuantes, híbridos. Tais práticas oferecem, desta forma, um território em que se torna possível resistir às políticas homogeneizantes, sendo asilo aos desviantes, aos que não encontram

acolhida. Tais modos de resistência viabilizam devires.

Cabe aqui esclarecer que tais práticas não se referem a técnicas de trabalho terapêuticos especificamente, como alguns poderiam a esta altura do texto estar cogitando, mas sim a práticas como fazeres, através de experimentações estéticas, que desestabilizem a lógica instituída, que fortaleçam o pensamento crítico, operando deslocamentos nos modos de apreensão de mundo e, portanto, permitindo que os sujeitos se afirmem na existência, em seus modos singulares.

Ativando a corporeidade, nos encontros metacorpóreos esses desvios seriam viabilizados, já que o pensamento capturado se encontra justamente no silenciamento das sensações, do corpo-que -sabe. Esta condição se encontra no fato de que a corporeidade, recuperada em sua condição de afetabilidade, contempla sua capacidade transdutora de signos, pelo enfrentamento às limitações impostas pelos modos de subjetivação. Pode-se dizer que este enfrentamento, como resistência, constitui o corpo corajoso, como nos diz Veyne (2008) a respeito de Foucault, em que a coragem só pode ser compreendida como corpo que desconstrói o atrelamento ao codificado, afirmando-se.

É sobre o aspecto relativo ao mecanismo de recusa como resistência às condições normalizadoras impostas pelo ambiente, e como afirmação de forças a um existir singular, que nos debruçamos, problematizando questões relativas à corporeidade como manifestações contra as proposições homogeneizantes, contra um corpo que, constituído nos atuais jogos de poder e de verdade, se torna capturado, esvaziado de sua dimensão alteritária. Assim, ao se tornar impermeável às afetações constitutivas, passa a ter como constituintes não mais seus singulares modos de se organizar no mundo e, sim, naquilo que se enuncia a partir de um horizonte já significado, tornando-se estrangido em sua capacidade inventiva.

<sup>1</sup> Termo forjado por Lacan, referindo-se ao fenômeno da psicose.

Para refletir sobre a condição de resistência, tomamos as elaborações freudianas nas quais, o autor nos permite dizer que o sintoma contempla nele mesmo tanto a recusa (*Verfung*) como o próprio recalque (*Verdrängung*), marcando os diferentes sentidos que teriam estes dois mecanismos ao operar na lógica do aparelho psíquico. Pelo recalque, os afetos e/ou ideias seriam “desalojadas do centro da cena” (HANS, 1996, p. 356), mas pressionariam continuamente por seu surgimento na consciência, produzindo, no psiquismo, o trabalho incessante de manter o material recalcado afastado.

Já pelo termo “recusa”, Freud, diferenciando-o do processo de recalque, contempla o mecanismo de recusa da realidade. O termo, ao ser associado ao conceito de forclusão,<sup>1</sup> o reduz, em sua lógica de apreensão, à possibilidade de desdobramentos das construções ideativas trazidas no bojo de alguns textos freudianos (HANS, 1996).

Tendo como ponto de partida tais considerações, propomos nos aproximar, através do mecanismo de recusa, da ideia de força inscrita na resistência e não aceitação do instituído, diferentemente do recalque, que buscaria o imobilismo do movimento pulsional (FISZLEWICZ, 2001, p. 732). Apontamos, ainda, os estudos freudianos sobre a sexualidade em “Três ensaios sobre a teoria da sexualidade” (FREUD, 1970d), que, em sua visão sobre a constituição do psiquismo, partindo de uma sexualidade perverso-polimorfa, afirma o estatuto do sintoma como expressivo de uma recusa ao ordenamento à lógica dominante, normalizadora.

A corporeidade é a característica de um corpo que se deixa afetar pelas forças o que o atingem; é um campo vivo e móvel, composto de fluxos, de forças. O corpo são excessos de sentido, são outridades.

Entendendo que é pelo excesso que se deslocam mundos, a ideia de *acontecimento* vem nos aproximar da experiência de mutualidade instaurada pelo contato via estesia característica do

corpo. Aí se realizam as intervenções dos trabalhos que levam em conta o saber-do-corpo, anunciando a possibilidade de um campo de lutas em que a emergência de estados de criação se torna possível, através de práticas que favorecem a desconstrução do já codificado, do representado, na medida em que possibilitam o acesso ao furo do real.

O corpo, como portador de uma linguagem arcaica, questiona a racionalidade decorrente da ruptura realizada no pensamento ocidental, revelando *o outro* que habita em nós, um *avesso* que se expressa na emanação rítmica com o universo.

Na trilha dos espaços de afetabilidade, do corpo vibracional, nos reportamos a Duchamp (SOUZA, 2014) quando cria o termo “*inframince*” para designar certo estado das coisas que deriva do campo sutil de uma ação de um elemento sobre outro – ou seja, aquilo que ecoa quando uma coisa entra em contato com outra, como um estado de vestígio no qual a percepção é quase microperceptiva.

“Os poucos exemplos que Duchamp oferece do *inframince* (extraídos, como os *ready-made*, do cotidiano) são o do calor deixado num assento recentemente ocupado, o som do veludo nas pernas de umas calças que roçam uma na outra ou ainda o fumo de um cigarro como imagem do devir, da transparência e do esquecimento.” (SOUZA, 2014, §.5).

Esse estado ínfimo das coisas, nomeado por Duchamp, se aproxima do que José Gil (1996), no livro *Imagens nuas e pequenas percepções*, nos fala sobre as micropercepções, como produtos resultantes das imagens-nuas: imagens sem significante/significado, imagens fora da representação, e que apontam para o que denomina “*infra-língua*”. São elas que compõem a maioria das percepções que temos cotidianamente.

São imagens imperceptíveis, incompreensíveis, confusas, enigmáticas, inexplicáveis, ininteligíveis,

nebulosas, obscuras, ocultas, microscópicas, que não são percebidas no campo macroperceptivo, mas nos atravessam. Na escala das pequenas percepções tudo muda, o repouso torna-se movimento, e o estável, instável.

Ainda nesse livro, José Gil afirma que o olhar estético vai além da percepção trivial das formas visíveis, pois pela experiência estética acessamos a percepção não trivial das formas das forças (invisíveis). Ele nos lembra – referindo-se às marinhas de Turner<sup>2</sup> (GIL, 1996) – que vemos o movimento das formas como feixes de forças, o que nos possibilitaria o acesso ao campo imanente do ser das coisas, pelas variações que Turner nos dá a ver em suas telas.

Do mesmo modo, a passagem do plano não trivial para o trivial está implicada no campo de formação das formas e refere-se as sínteses cognitivas que vão do caos ao cosmo. Essa síntese se processa como uma transdução em que variações realizam torções nas imagens capturadas, permitindo-nos ressignificar o que estava fixado em uma representação.

Dastur (2001), referindo-se a Merleau-Ponty, nos diz que esse autor nos convoca a entender a percepção como um encontro promíscuo com o mundo. Aí, onde o encontro se faz pelos sentidos do corpo, para a autora, surge o que ela denomina de promiscuidade, em oposição a clareza e limpidez do pensamento. Nesse lugar, na carne, encontra-se a dimensão da experiência em um constante movimento de reversibilidade. O estrangeiro como portador de uma assubjetividade que se constrói nas relações entre o mundo do dentro e o mundo do fora, onde o tempo (no seu ritmo) e o espaço (na sua dimensão) são singulares.

Agrega-se, assim, a disposição do ser que numa constante invaginação realiza a segregação no ato de conhecimento. O ato de segregar alude, aqui, ao movimento de fazer surgir algo como um *continuum* do próprio corpo, um si que, separado, ao criar

<sup>2</sup> Turner: pintor século XIX cujas obras tinham como preocupação principal a aplicação da luz e sua incidência sobre as cores; é considerado por alguns como pintor de vanguarda.

espaço, permanece parte de si mesmo; e que por sua condição de invisibilidade, não se dá a conhecer antes do momento de sua aparição (MERLEAU-PONTY, 2000).

Merleau-Ponty (2000), em seu livro *O visível e o invisível*, já em uma nova reflexão sobre sua própria construção teórica em seu último trabalho, nos trará a aproximação da ideia da *mistura promiscua no e com o mundo* no ato de perceber, estando não só em questão à não separação entre sujeito e objeto, mas ainda: a intimidade invisível se fazendo no ato perceptivo, intimidade-movimento do modificar-se no ato de perceber.

E ainda, Deleuze, Gil e Duchamp trazem mais elementos para pensar a apreensão do encontro, que pode ser visto como um *clinamen*,<sup>3</sup> onde o desvio se dá pelo choque vibracional, na metacorporeidade. Saem de uma perspectiva em que o sujeito é um ente preexistente para um processo em constante devir outro, um campo emergencial.

Voltando a Duchamp, o *inframince* revela a ação sutil, quase que invisível, de uma matéria sobre outra, uma sutileza do próprio ato criativo que se dá em um estado de suspensão no tempo e no espaço, no entre, como uma superfície, fronteira, limiar, evocando uma imagem marginal.

“E, como Duchamp demonstrou, a percepção da intimidade do real e dos fenômenos ínfimos (ou de *inframince*) depende da argúcia do entendimento já não sobre a individuação das coisas, mas sobre o trajecto invisível que elas descrevem, ininterruptamente, entre dois lugares”. (SOUSA, 2014, §. 19).

O movimento, em sua dimensão espaço-temporal, nos ritmos, fluxos, pulsações, revela a apreensão do corpo em sua reorganização constante e infinita, na incessante desconstrução e

reconstrução de territórios.

Gil (1996) chama atenção para o fato de que o objeto de arte produz um espaço e segrega um tempo próprio, fazendo-nos ver que o trabalho de arte se inscreve em uma dimensão espaço-temporal específica. A arte como experiência estética produz uma quebra na senso-motricidade: amplia espaço, lentifica o tempo, de forma a inaugurar mundo, inaugurar pensamento. Rompendo o automatismo em que o sensorio está acoplado ao motor em imediaticidade, pela afecção, pelos blocos de sensação, somos tomados por forças que ampliam o espaço para criar pensamento – transdução possibilitada pela corporeidade.

Nos trabalhos que se ocupam da dimensão da corporeidade, a prática de produzir imagens pelas orientações verbais a partir da escuta do corpo acessa dispositivos de cognição que nos permitem ir além da percepção, da imagem-representação, pois, na medida em que mergulhamos nas sensações, somos atravessados pelo feixe de forças e, através delas, podemos descortinar um universo de imagens e mundos, fora do campo codificado.

O processo de encontros efetivados pelas corporeidades, momentos, *clinamen*, nos envia para a proposta do artista plástico Chiu Yi Chih, ao sugerir o termo “metacorporeidade” para tal acontecimento.

“O termo “metacorporeidade” criado pelo LOZ une o prefixo grego *metá* - que significa “em companhia de” (interação), “dentro de” (especialização) e “depois de” (passagem) - à palavra “corporeidade”, sugerindo as noções de interação, passagem e temporalização/especialização.” (CHIH, 2015, §. 8)

Para pensar os encontros e o sutil contágio do campo das forças, citamos aqui o conceito

<sup>3</sup> O *clinamen* é conhecido a partir do poema “*De rerum natura*” ou “Da natureza das coisas”, composto por Tito Lucrecio Caro, poeta latino que viveu 43 anos entre 9-55 aC. Epicuro, por sua vez, viveu no período helenístico entre os anos 341-270 aC. e desenvolveu sua filosofia a partir do atomismo de Demócrito, pré-socrático que viveu entre c460-c370 aC, o qual formulou e propôs a “teoria do *clinamen*”, uma hipótese especulativa na tentativa de explicar ou oferecer uma causa sobre a trajetória dos átomos que, nos desvios, pelas colisões, cria matéria.

desenvolvido por Chiu Yi Chih, filósofo-artista-*performer*. Ele nos faz observar seu processo de produção das esculturas afirmando que:

É nesse aspecto que a expressão metacorporeidade adquire relevância e sentido fundamental para a compreensão de tal processo. Imersa em sua ambiência, a corporeidade se fragmenta e se dessubstancializa em contato com as outras corporeidades. A partir dessa dessubjetivação, ocorre uma transmutação inerente ao próprio corpo enquanto agenciamento de elementos heterogêneos em estado de mudança. Todos elementos orgânicos se desarticulam gradativamente e assim se abrem às outras possibilidades de existência do próprio ser matérico. (CHIH, 2015, §. 72)

A metacorporeidade, portanto, se caracterizaria pelo encontro dos corpos em sua qualidade sensível, em sua corporeidade como, por exemplo, na fugacidade de um momento transitório de uma imagem que, para ser captado, é preciso adentrar o centro ativo da operação que fica velado – ou seja, restituir ao tempo sua duração que se manifesta em silêncio no desdobramento das formas e na plasticidade.

Na experimentação vivida pelos encontros com os seres e coisas do mundo, a cognição se realiza através do esquema sensório-motor, e é por este esquema, no sentir e no agir, que o homem apreende o mundo. O corpo capturado, categorizado, identificado, só repete, somente crê e não inventa – nada se cria, pois o esquema é automático: sensação levando ao imediatismo da ação.

Entre a sensação e a ação, um corpo que se afeta esteticamente com o mundo estende o intervalo de tempo, estende de modo a romper com o automatismo dos gestos. Um intervalo entre sensação e ação é instaurado, permitindo a emergência de um campo de pensabilidade – a passagem da potência ao ato não é um evento acabado, mas uma série infinita de variações modais.

Para ampliar o entre, o intervalo de tempo, é preciso uma força de deslocamento, algo que force o pensamento a pensar. Aqui se insere uma clínica que se aproxima da noção de *clinamen*, que, como apontado anteriormente, se coloca no sentido de

desconstruir uma clínica voltada para a cura, em que a perspectiva é o cuidado a partir da sujeição que se formula para pensar o encontro clínico como um campo de produção de devires.

### **Encontros Estéticos e a Clínica do Vivo em Winnicott, Ferenczi e Freud**

Hoje podemos acessar vários teóricos da psicanálise e comentadores de Winnicott, Ferenczi, entre outros, que se preocupam em resgatar um trabalho a partir das afecções em que o analista não se colocaria em uma posição neutra e frente a um inconsciente da interioridade psíquica assujeitado à lógica do significante e esquartejado em uma gama de preceitos e doutrinas que preexistiriam àquele que fala. Tratamos aqui de refletir sobre o *setting* analítico que, ao longo da trajetória da psicanálise dita clássica, se rigidificou ao despojar do encontro vivo a experiência entre analista e analisando.

Winnicott desestabiliza, com sua clínica, o enquadre, trazendo elementos que possam evocar na ideia de *setting*: o lugar, o horizonte a situação. As propostas winnicottianas evocam a importância do ambiente, colocando em cena a travessia insuperável entre o dentro e o fora, na ausência de uma posição distanciada do analista, já que este se implica na cena. Marca, assim, no *setting*, a temporalização e a criação de espaço pelo movimento interminável da vida. Para Winnicott, o divã é o analista. (PONTALIS, 1991).

Então é na motricidade, na busca repetida das experiências de prazer, a partir das marcas deixadas no corpo, que se localiza a manifestação da eroticidade nos movimentos realizados pelo bebê na descoberta do mundo. Winnicott não expulsa de suas conceituações, em momento algum, a força erótica (WINNICOTT, 1977) que atravessa os movimentos de excitabilidade do bebê, movimentos que, para o autor, se alternariam com momentos de tranquilidade. Interessa-nos aqui, sustentados na ideia dos movimentos de excitabilidade, revelar a proximidade do autoerotismo evocado por Freud nas

fases primárias do desenvolvimento, como processo de inclusão do mundo como corporeidade manifesta.

Segundo Pontalis (1991),

Winnicott, com sua construção conceitual, aproxima o saber analítico desta propriedade fundamental que é a apreensão das particulares relações de objeto realizadas pelo sujeito em suas ações no mundo. O autor ressalta que no processo de vir-a-ser, este outro que se institui na alteridade e que denomina mãe é “um banho de palavras, são olhares, sorrisos, contatos, braços que amparam – o que se chama, na falta de melhor coisa, ambiente” (PONTALIS, 1991, p. 117).

“Essa afirmação nos coloca frente não só à dimensão da singularidade mas, principalmente, para a dimensão necessária da ação, da estesia, da corporeidade na experiência primária constituída nos múltiplos modos de se afetar com o mundo.” (BORGES, 2011, §. 8).

Expressão direta de um corpo sensível, poroso, intenso, este corpo do bebê em sua pré-maturidade estaria sempre presente ao longo da vida do sujeito; no entanto, se tornaria pouco a pouco obscurecido pelas formatações decorrentes das codificações do simbólico que operam em seus atravessamentos, impermeabilizando o campo de afecções privilegiado nos movimentos autoeróticos do bebê.

Assim como Winnicott, Ferenczi nos chama atenção para o dispositivo do cuidado materno. Ambos fazem referência ao estado sensível daquele que cuida e que, respectivamente, se denomina em Winnicott (1978) *preocupação materna primária*, e em Ferenczi (1988), *momento psicótico possível* à abertura para o outro sustentada na receptividade ao campo intensivo que se manifesta nos ritmos dos corpos. Na maternagem, haveria um aumento de sensibilidade que permitiria acompanhar o bebê em suas necessidades básicas. Os dois clínicos se apoiam neste referencial de maternagem para o seu fazer analítico; a escuta se torna implicada na dimensão das afecções; é na metacorporeidade que as possibilidades de transmutação se viabilizam.

Os afetos estão no tempo e a identidade, portanto, é a recusa da passagem do tempo. A vida

vibra em uma existência rica de afetos; afetar-se é desdobrar-se. São as exigências do presente, com suas sucessões de imperativos, que nos fazem simpatizar com novas emoções, permitindo nos tornarmos *outro*.

Simpatizar com a passagem do tempo, sustentar o *continuar-a-ser-no-tempo*, ideia trazida por Winnicott a partir do existir primário do bebê, é o que nos livra do que nos prende aos seres ou aos nada. É um afeto que não é mais apego. Um processo no qual o princípio de identificação como formador do eu, na sua correspondente linearidade, cede lugar a uma subjetivação marcada pelo paradoxo, constituindo, assim, um caminho por onde a construção de um eu, em vez de sustentar-se numa imagem fixada de si, permite uma apreensão do *si mesmo* em sua fugacidade – portanto, em constante movimento e, paradoxalmente, em seu existir contínuo. Um existir que se compõe de um corpo vivo em intensa produção de sentidos, a cada experiência realizada nos encontros entre os corpos.

Ferenczi é outro psicanalista que nos provoca com suas formulações teóricas, ao denunciar o caminho que havia sido tomado por alguns analistas que estimulavam uma posição passiva em seus analisandos, retirando destes a capacidade aloplástica de transformar ativamente suas vidas e, a partir das situações traumáticas revividas em análise, constituir novas possibilidades existenciais.

Já nos seus primeiros textos (LORIN, 1983), entre 1899-1906, Ferenczi nos propõe, como fio condutor, um pensamento crítico a uma prática psicanalítica que ainda estava iniciando seus primeiros passos. Ferenczi aponta para a compreensão do mundo subjetivo como resultante de um processo realizado no imbricamento necessário do sujeito com o meio ambiente. São textos que estão referidos ao trabalho clínico comprometido com o sofrimento humano, evidenciando as ligações subjetivas de reciprocidade que deveriam existir entre o médico, a sociedade e a doença. O psicanalista aborda questões clínicas e críticas sobre aspectos sociais,

médicos e a própria doença como era vista na época, desnaturalizando os estados patológicos percebidos como monstruosidades, degenerescências. Portanto, 1899 é o ano em que Ferenczi inicia sua tarefa de abordar a face interna do sofrimento humano no lugar de sua materialidade mecânica. Abandona o campo objetivante da medicina instituída que, nesse período, tinha como referência os estudos de neurologistas como Morel, entre outros, que consideravam as patologias, os loucos e os degenerados, exterioridades mecânicas.

Ferenczi, no seu desejo de cura, em busca de novas terapêuticas, coloca em questão a objetividade da ciência médica, valorizando elementos mais sutis como a dimensão da subjetividade. Sua atualidade se deve, principalmente, aos impasses da psicanálise, pois na busca pelo ideal científico, a psicanálise colocou de lado o sujeito e sua relação imediata com a cultura, comprometendo-se com um saber endurecido, “purificado”, visando a sua inscrição em um ambiente legitimado pelo logocentrismo. Neste sentido, da relação entre cultura e sujeito, nos seus primeiros textos, as ideias de sofrimento, vida e morte nos revelam um Ferenczi particularmente sensível às condições sociais na produção de patologias, denunciando as injustiças e contradições da sociedade.

Ferenczi, em suas argumentações sobre os casos clínicos apresentados, revela sua posição crítica frente às relações de poder estabelecidas entre analista e seus pacientes, incluindo a esfera da transferência como um campo valioso para o trabalho analítico, mas extremamente vulnerável à violência interpretante que ausenta o outro do seu próprio campo perceptivo.

No texto de 1933 “Confusão de línguas entre o adulto e a criança” (FERENCZI, 1988), o clínico, trabalhando a noção do trauma, compara o efeito psíquico do choque a um anestésico, um aniquilamento do sentimento de si, na incapacidade de reagir, agir ou pensar, com vistas a defender a si mesmo. Coloca também em relevo a noção

do desmentido – esta tem importância capital na medida em que é na afirmação do adulto de que o que foi vivido não existiu, a mentira, o que torna patogênico o traumatismo.

Nessas argumentações, fica bastante evidente que o autor está não só avaliando as consequências psíquicas de traumas entre adultos e crianças, mas está colocando em cena as violências cometidas por analistas nos tratamentos.

Ressalta ainda, que isto ocorre seja pelos desmentidos, na *hipocrisia profissional* (FERENCZI, 1988, p. 349), no que se refere à neutralidade do analista e sua postura de domínio da cena analítica, encarnando o lugar do poder, seja no efeito que o exercício de poder opera no psiquismo do paciente que, prisioneiro de um processo transferencial abusivo, deixa de saber de si mesmo. Desta forma, Ferenczi percebe o lugar do analista como lugar potencialmente traumático.

A sedução, segundo o mesmo autor, é um desvio, é uma deturpação do desejo da criança pelo adulto. Por trás do encanto da pessoa sedutora, que visa a ser o objeto do desejo do outro, existe o risco, o drama do despertar das seduções traumatizantes no correr da transferência analítica. Nesse texto, Ferenczi denuncia a hipocrisia instalada na relação analítica, em que os analistas, sustentados no dispositivo da neutralidade, justificam seu comportamento de insensibilidade, permanecendo frios frente à crise dos pacientes. Aponta, assim, a questão da atração e da identificação da vítima com seu agressor, através do processo autoplástico de mimetismo.

Assim, Ferenczi insiste na importância de o analista sair da onipotência e aceitar o erro como o impulsionador do tratamento analítico, pois a possibilidade de o psicanalista reconhecer seu erro incrementa a confiança do paciente e rompe com a trajetória traumática do sujeito identificado com seu agressor. Traz nesse texto a ideia inédita de progressão traumática, em que o trauma implicado na clivagem fará a criança amadurecer antes do tempo, sexualizando o que não estava sexualizado.

A confusão de línguas que ocorre entre adultos e crianças se estabelece na medida em que a linguagem da criança, sendo uma linguagem de ternura, mesmo erotizada, não tem a perspectiva da consciência e do uso da sexualidade como tem o adulto. Ferenczi resolve o impasse gerado pela situação traumática sugerindo a ativação do movimento aloplástico como necessário para o rearranjo da situação traumática, mas a criança é impossibilitada de realizá-lo se houver a experiência autoplástica de identificação com o agressor, levando a uma pré-maturação ou a uma progressão patológica. (FERENCZI, 1988).

A concepção de trauma em Ferenczi, deste modo, reconduz nosso olhar à possibilidade de um destino afirmativo do trauma a partir de um rearranjo das condições auto e aloplásticas. Do mesmo modo, se refletirá em relação à traumatogênese, teoria que irá desenvolver em *Thalassa* – sua bioanálise – em que o desenvolvimento do indivíduo e da espécie se realizariam por experiências traumáticas vividas no corpo (FERENCZI, 1987), pelo fato de que tais experiências engendrariam a instauração de uma situação nova, desencadeando, assim, uma busca por outra cartografia imaginária, o que inscreverá na cena do psiquismo/corpo nova ordem subjetiva.

As concepções ferenczianas sobre o universo psíquico em sua ligação ao corpo se manifestam não apenas na relação entre paciente e analisando, indo além. Em *Thalassa*, ao colocar em cena o homem em sua relação íntima com o cosmos, na materialização do universo psíquico realizado através do corpo como portador de uma linguagem arcaica, questiona a racionalidade decorrente da ruptura realizada no pensamento ocidental, revelando o *outro* que habita em nós, um *avesso* que se expressa na emanação rítmica com o universo.

Também em Freud encontramos conceitos e ideias que se obscureceram com o tempo em

função de uma exigência de que esta prática – a psicanálise – se solidarizasse com a lógica burguesa capitalista e tomasse sua direção no silenciamento das construções propostas por Freud, transgressivas ao pensamento moderno.

Quando Freud exhibe, na segunda tópica, o conceito de pulsão, realiza uma torção radical em sua obra. Retira o homem de um caminho naturalizado, em que o impulso em direção à vida se sustentava em uma linearidade na qual objetivo e objeto seriam imutáveis na busca por sua satisfação.

A genialidade desse conceito aponta a limitação do entendimento da vida humana pela negação do corpo em seu campo sensível e sensiente como modo de conhecer e agir no mundo, atrelando-o definitivamente à deriva característica da própria existência. Freud questionava, com isto, a diferença entre o que se entendia, na época, como instinto, trazendo uma qualidade nova à força inerente da vida que, como afirma Spinoza: *quer passar*, a violência surge como um movimento que inclui a vida em seu caminho. Vida e a morte fazem parte da existência, são campos de criação.

As pesquisas sobre os danos subjetivos causados pelo mal-estar contemporâneo, que torna o sujeito, ao se fechar em sua dor, “incapaz de transformar a dor em sofrimento” (BIRMAN, 2006), apontam em direção às subjetividades que, em suas manifestações sintomáticas, nos têm aproximado, na clínica cotidiana, dos estados-limites.

“[...] a dor é uma experiência em que a subjetividade se fecha sobre si mesma, não existindo lugar para o outro no seu mal-estar. Assim, a dor é uma experiência solipsista, restringindo-se o indivíduo a si mesmo, não revelando nenhuma dimensão alteritária.” (BIRMAN, 2006, p. 191).

Nesse sentido, Birman (2006), diferenciando a experiência do sofrimento da dor, que é vista como sintoma, assinala que no silêncio da dor e na impossibilidade de comunicá-la se presentificam

os atravessamentos das interdições ao outro, resultando em paralisações e enquistamentos que são expressivos dos estados paroxísticos de apatia, enquanto que, no sofrimento, de forma diversa, contemplar-se-ia a presença alteritária em sua dimensão constituinte. Retomamos, assim, a questão abordada sobre o processo de subjetivação, em que o sujeito coetâneo se vê enredado na lógica da razão hegemônica, impedido de acessar as forças que o constituem enquanto campo singular de existência. Tais forças se manifestam na corporeidade, nas experiências sensíveis propiciadas pela estesia, pelas sensações. A impotência, como marca que se espalha em nosso campo social, expressa com clareza a ausência de um coletivo que se estabelece como sustentáculo de vida.

Freud já nos dizia em “O mal-estar na cultura” (FREUD, 1970a) sobre a pressão de uma cultura que gera, através da produção de um ideal hegemônico, a impossibilidade de receber a diferença, de modo a contribuir para um pensamento que opera o silenciamento das forças caóticas da loucura como desafio a limpeza e ordem da razão pertinente à ideia de normalidade.

Pensando a possibilidade de um ato clínico que restaure a potência do vivo, chamamos atenção, ainda em Freud (1970b) para a possibilidade de recuperar, na ideia de pulsão, sua característica rítmica e, por este conceito (pulsão) estar comumente associado ao campo representacional, definindo a motilidade como pertinente somente à fantasia, finda por esvaziar de sua problematização a questão econômica relativa ao campo das forças, perdendo a riqueza inscrita na ideia freudiana de *conceito-limite*: território virtual que se localiza entre o somático e o psíquico, ou seja, nas bordas do corpo.

Segundo Hans (1996), o termo “*Trieb*”, utilizado por Freud para se referir à pulsão, tem uma tradução delicada na medida em que, além de ser um termo de ampla rede de sentidos em alemão,

sofreu muitas transformações ao longo dos textos freudianos. No entanto, a questão da vitalidade e força, que rege as dinâmicas dos seres tendo como seu ponto de emergência o corpo e a ideia de imperativo íntimo, inscreve o movimento como ato em uma tensão imanente. Na radicalidade de sua proposta, o tema “pulsões” ressurge como *eterno retorno* para deslocar a visão de mundo reduzida e produtora de perspectivas fundamentalistas, na qual o sujeito imbuído de sua verdade anula o outro, impedindo a expansão da própria vida em sua afirmação diferencial.

O homem contemporâneo se depara com a difícil tarefa de acolher sua crueldade e realizar vida com ela. Não é outro o cenário no qual estamos inseridos: um conflito radical em que o desejo de abrandamento das forças se vê em confronto com a impetuosidade da vida *que quer passar!* Como não bastasse nosso cotidiano, as evidências de esgotamento dos recursos e do extermínio de populações inteiras têm nos acossado em direção a este fato. É necessário encarar nossas entranhas com suas forças de caos criativo, de morte e de vida.

## Conclusão

Retomando o conceito de metacorporeidade, entendemos que este se associa à receptividade do campo intensivo do outro, a partir de sua corporeidade, e que nos oferece sinais do campo que se oculta da macropercepção. Neste sentido, Winnicott, ao propor uma clínica voltada para a apreensão dos estados mais precoces do desenvolvimento, o faz a partir da observação do cuidado materno e da comunicação intensiva entre mãe e bebê. Sua sensibilidade permitiu fazer surgir, no fazer clínico, a dimensão do encontro onde o analista pode se colocar na escuta, de modo a captar o que se coloca assemiotizado: provendo o *setting* das experiências estéticas que se realizam pelo deslocamento, presentes nos gestos e na força poética rítmica dos discursos do outro.

É a dispersão que marca o movimento pulsional, diferentemente da noção de instinto, que se define pela previsibilidade de objetivo e objeto. É justamente pela dispersão da força pulsional que movimentos singulares, diferenciais, podem se realizar na sua experimentação autoerótica. Cada organismo se constitui na sua especificidade própria: “As bordas externas ou internas dos órgãos podem se tornar erógenas se estes se organizam em um circuito que se liga a um objeto” (DAVID-MÉNARD, 2001, p. 103).

Através do objeto transicional postulado por Winnicott (1978) um corpo não integrado se organiza pelas experimentações realizadas, constituindo-se, via zonas de prazer no corpo, pelo manuseio e pela experiência sentida na materialidade da atividade corpórea em sua atividade relacional com os objetos. A constituição das imagens mentais se realizaria, então, pelo atravessamento no corpo ainda sem forma das forças intensivas vividas na apreensão dos objetos no mundo.

Pensar o corpo através de proposições psicanalíticas implica fabricar conceitos que presentifiquem um corpo erógeno capaz de viver os paradoxos do existir relacionados a angústia e prazer. Deleuze, ao trabalhar em seu texto “A porcelana e o vulcão” (DELEUZE, 1974, p. 157-165) a ideia de fissura, tratará as emergências das forças que se inscrevem no corpo a partir de um campo de paradoxos segundo os quais ter o objeto é o mesmo que perdê-lo, como nas experiências de transicionalidade postuladas por Winnicott.

No processo de demolição, referindo-se a Fitzgerald, Deleuze (1974) afirma a descontinuidade da vida e sua força paradoxal em constituir-se na demolição, positivando-a.

“Movimento incessante de vida, a pulsão também nos convida a formular a proposição de um campo, campo como uma fenda aberta, como

um “puro acontecimento de superfície [...]. A fissura não é nem exterior nem interior, ela se acha na fronteira” (DELEUZE, 1974, p. 160).

Assim, ressaltamos aqui as contribuições winnicottianas no que se refere às experiências primárias do desenvolvimento, compreendendo a excitabilidade que atravessa a constituição de uma corporeidade implicada nos desdobramentos entre o fora e o dentro, como uma dobradura, que se constitui no segredo do corpo. Postulamos, portanto, um fazer clínico que, como *clinamen*, esteja aberto aos fluxos desterritorializantes dos encontros, de modo a acessar, através das pequenas percepções que se manifestam na metacorporeidade, novos devires facilitadores do movimento que ficou suspenso pela lógica do *pathos* inscrita no sintoma.

Esta abertura sustenta o pensamento crítico que realiza um alargamento de campo entre a sensação e a ação, em oposição ao característico automatismo em que a repetição do mesmo expressa o esvaziamento da vitalidade.

O objeto estético é um objeto transformacional, entendido aqui através dos cuidados maternos que transformam as sensações do *infans* pela apresentação sensível, e não pela representação dos objetos do mundo, de modo a fazer surgir o ideolectal, o dialeto singular como matéria de existência. Neste sentido, a clínica atravessada pelo corpo como movimento da alma, que na experimentação constante do viver modifica o tempo e pode inventar formas diferentes de durar na vida, no desejo de uma duração desconhecida seria capaz de:

[...] liberar o psicanalista de sua inércia formalista [...] possibilitando um contato com o outro a partir dos afetos que são tão cambiantes quanto à multiplicidade variável que constitui a alteridade. Este conjunto de afetos forma uma realidade sensível, corpórea, mutável, pois, estão sempre em trânsito com as coisas do mundo e [que] pelos atravessamentos vividos deslocam-se, incessantemente, os territórios criando novos percursos subjetivos. (BORGES, 2011, §. 25)

## Referências

BIRMAN, J. *Arquivos do mal-estar e da resistência*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Mal-estar na pós-modernidade*, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1998.

BORGES, H. *Management: uma contribuição para o fazer clínico*. 2011. Disponível em: <[http://www.espaciopotencial.com.ar/elbarrio/noveno\\_ano/heliaborges.html](http://www.espaciopotencial.com.ar/elbarrio/noveno_ano/heliaborges.html)>. Acesso em: 5 jun. 2015.

\_\_\_\_\_. *Sobre o movimento: o corpo e a clínica*. Tese (Doutorado em Saúde Coletiva) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CANGUILHEM, G. *O normal e o patológico*. Tradução de Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas e Luiz Otávio Ferreira Barreto Leite. 5. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

CHIH, C. Y. Metacorporeidade por Loz. In: CHIH, C. Y.; LUZIANO, I. *Metacorporeidade*. mar. 2015. Disponível em: <<http://www.loz2962.com/>>. Acesso em: 2 maio 2015.

DASTUR, F. Merleau-Ponty e o pensamento do dentro. *Nó Górdio, Jornal de Metafísica, Literatura e Artes*, Rio de Janeiro, ano 1, n. 1, p. 71-73, dez. 2001.

DAVID-MÉNARD, M. Le corps et la psychanalyse. In: MICHEL, Albin. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Éditions Albin Michel, 2001. p. 101-106. (Encyclopædia Universalis).

DELEUZE, G. *Lógica do sentido*, São Paulo: Perspectiva, 1974.

\_\_\_\_\_. *O que é filosofia*. São Paulo: Ed. 34, 2001.

\_\_\_\_\_. *Péricles e Verdi*. Rio de Janeiro: Pazulin, 1999.

FISZLEWICZ, P. *Dictionnaire de la psychanalyse*. In: MICHEL, Albin. *Dictionnaire de la psychanalyse*. Paris: Éditions Albin Michel, 2001. p. 732. (Encyclopædia Universalis).

FERENCZI, S. *Escritos psicanalíticos 1909 – 1933*. Rio de Janeiro: Taurus, 1988.

\_\_\_\_\_. *Thalassa: psicanálise das origens da vida sexual*. Rio de Janeiro: BUP, 1987.

FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*, leçon inaugurale ao Collège de France prononcée Le 2 décembre 1970. Paris: Éditions Gallimard, 1971. Disponível em: <<http://www.ebah.com.br/content/ABAAAj08AJ/a-ordem-discurso-michel-foucault>>. Acesso em: 1 set. 2015.

FREUD, S. O mal-estar na civilização. In: \_\_\_\_\_. *O futuro de uma ilusão, o mal estar na civilização e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1970a. p. 75-171. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 21).

\_\_\_\_\_. Os instintos e suas vicissitudes. In: \_\_\_\_\_. *A história do movimento psicanalítico, Artigos sobre metapsicologia e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1970b. p. 129-162. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 14).

\_\_\_\_\_. Sobre a tendência universal à depreciação na esfera do amor. In: \_\_\_\_\_. *Cinco lições em psicanálise, Leonardo da Vinci e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1970c. p. 159-173. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 11).

\_\_\_\_\_. Três Ensaio sobre a teoria da sexualidade. In: \_\_\_\_\_. *Um caso de histeria, três ensaios sobre a teoria da sexualidade e outros trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1970d. p. 123-251. (Edição Standard Brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, v. 7).

GIL, J. *Imagem nua e pequenas percepções*. Estética e semiótica. Lisboa: Relógio D'Água, 1996.

HANS, L. *Dicionário comentado do alemão de Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LORIN, C. *Le jeune Ferenczi*. Paris: A. Montaigne, 1983.

MERLEAU-PONTY, M. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

PONTALIS, J-B. *Perder de vista*. Rio de Janeiro. J. Zahar, 1991.

SERGUILHA, L. *KOA'E*. Belo Horizonte: Anome Livros, 2011.

\_\_\_\_\_. Loz-Biocósmico. In: CHIH, C. Y.; LUZIANO, I. (Org.). *Metacorporeidade Loz*. São Paulo: Corrêgo, 2014. p. 13-23.

SOUZA, J. C. *A quarta dimensão*. 2014. Disponível em: <<http://www.virose.pt/tudela/tex4dimensao.html>>. Acesso em: maio 2015.

VEYNE, P. *Foucault*. Sa pensée, sa personne. Paris: A. Michel, 2008.

WINNICOTT, D. W. *A criança e seu mundo*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1977.

\_\_\_\_\_. *Da pediatria à psicanálise*. Rio de Janeiro: F. Alves, 1978.

*Recebido em: 12 jun. 2015.*

*Aceito em: 23 set. 2015.*

