

**CORP ABSENT, SENSURI PREZENTE:
REVERII DESPRE ÎNTRUPAREA NEGATIVULUI
- PARTEA I -**

OANA CAMELIA AVRAMESCU^[1]

Articolul își propune să investigheze conceptul de absență a corpului în psihanaliză, înțeles ca manifestare a negativului psihic și ca efect al scindării istorice dintre minte și trup. Plecând de la ideea că acestea nu sunt entități separate, lucrarea examinează modul în care absența devine o formă de expresie psihică și un spațiu intermediar al sensului. Analiza se desfășoară pe trei axe: problematica minte-corp, de la dualismul cartezian la încercările contemporane de reintegrare, conceptul de absență din perspectiva fenomenologică (Husserl, Merleau-Ponty) și psihanalitică (Bion, Green, André) și manifestările corpului absent în experiența subiectivă și în cultura actuală: în doliu, în spațiul digital și în terapia online.

Articolul conchide că absența corpului nu reprezintă o simplă lipsă, ci un proces psihic activ, o lucrare a negativului care dă formă trăirilor neîntrupate și face posibilă gândirea. Restabilirea legăturii dintre minte și corp devine, astfel, o condiție esențială pentru înțelegerea experienței psihice și pentru reumanizarea spațiului analitic contemporan.

¹ Oana Avramescu este psihoterapeut psihanalitic în formare afiliat INSIGHT- Asociația pentru promovarea psihanalizei teoretice și clinice. Email: avramescuoana1@gmail.com

CUVINTE-CHEIE: corp, absență, negativ, minte–corp, doliu, cybercorp, sine corporal, corp trăit, absență-prezență, psyche-soma, fenomenologie, corporalitate digitală.

INTRODUCERE

*„În ce moment exact încetează un individ să mai fie cel care crede că este?
Îmi tai un braț și spun: «Eu și brațul meu.»
Îmi tai și celălalt braț și spun: «Eu și brațele mele.»
Îmi scoți stomacul, rinichii — presupunând că ar fi posibil — și spun: «Eu și
intestinele mele.»
Dar dacă îmi tai capul... aș spune «Eu și capul meu» sau «Eu și corpul
meu»?
Ce drept are mintea mea să se dea drept mine? Ce drept?»
— Roman Polanski, The Tenant (1976)*

Întrebarea personajului lui Polansky din filmul *The Tenant* (Polanski R., 1976) concentrează, într-o formă cinematografică aproape brutală, tema deja mult discutatei disocieri dintre minte și corp, o disociere care nu aparține doar patologiei, ci și lumii noastre cotidiene. Societatea contemporană privilegiază suveranitatea gândirii, iar corpul pare a fi un simplu instrument, retrogradat din propria sa centralitate, pe post de decor al conștiinței. Omul modern stă pe o canapea și halucinează lumea, experiența este proiectată, nu trăită, lumea e tot mai gândită și aproape deloc atinsă. Am învățat, sau poate am fost nevoiți să locuim mai mult în minte decât în corp, să privilegiem controlul și gândirea, uitând de originea senzorială a acesteia din urmă. Corpul este solul comun al gândirii, locul unde realul se lasă simțit înainte de a fi înțeles, iar psihicul se naște în și prin corp, din senzație, afect și contact. Înainte de a gândi e nevoie să simți.

Cum s-a produs această despărțire și mai ales cum se menține ea în psihic și în cultură? Ce soartă au corpurile noastre în urma acestor evacuări din câmpul reprezentării? Personajul lui Polanski pare chinuit de aceeași

dilemă: ce se petrece când gândirea se substituie trăirii, când trăim experiența dezîntrupării? Este aceasta forma originală a corpului absent, adică o prezență care a pierdut contactul cu propria materialitate, un sine care s-a refugiat în minte și a lăsat corpul fără locuitor? Tema prezentului articol pornește tocmai de la această întrebare: ce anume dispare atunci când dispare corpul? Este vorba despre o defensă împotriva trăirilor prea intense? Un deficit de simbolizare? Efectul unei rupturi precoce în dezvoltarea psihică? Sau este și un fenomen al lumii contemporane, o consecință a digitalizării și a pierderii contactului direct cu celălalt? Din perspectivă psihanalitică, întrebarea personajului lui Polansky relevă angoasa de dezîncarnare. Mintea care se „dă” drept sine demască tendința de a substitui trăirea prin privilegierea proceselor de gândire, o substituție care anunță domeniul negativului. Articolul de față este o încercare de a explora această absență a corpului ca fenomen psihic, teoretic și cultural, o absență care, dincolo de pierdere, pare să ascundă o formă de activitate tăcută a negativului, o lucrare prin care lipsa însăși devine loc al gândirii.

Pentru a evoca plinătatea și potențialitatea negativului, Lao Zi observa într-un koan că „acolo unde roata nu este, acolo este folosul ei” și „acolo unde camera nu este, acolo este loc pentru tine”, o intuiție arhaică a faptului că funcția se naște din gol, absența nu este o lipsă negativă, ci condiția posibilității de sens, de existență, de respirație (Lao Zi, *Dao De Jing*, trad. U. K. Le Guin, 1997, p 87). Într-un mod analog, în câmpul psihanalitic, „absența corpului” nu constituie doar o pierdere a corporalității, ci un spațiu potențial al reprezentării. „Folosul a ceea ce este”, prezența psihică, depinde, așadar, de „întrebuințarea a ceea ce nu este”, și anume de capacitatea psihicului de a locui lipsa și de a o transforma în spațiu de semnificație.

De aici a apărut și interesul pentru această temă, din nevoia de a înțelege cum corpul, atunci când dispare din câmpul percepției sau al trăirii,

continuă totuși să lucreze în psihic ca loc al simbolizării. Acolo unde corpul pare că nu este sau nu mai este, în vis, în doliu, în spațiul digital, în tăcere, se deschide posibilitatea unei alte forme de prezență gândită, visată sau elaborată afectiv. Pornind de la aceste întrebări, lucrarea își propune să ofere o definiție conceptuală a noțiunilor de absență, corp absent în psihanaliză, să analizeze manifestările absenței corporalității în spațiul analitic și să extindă reflecția asupra absenței corpului dincolo de cabinet, mai ales în doliu și în spațiul digital contemporan.

De-a lungul articolului vom observa cum psihanaliza, în încercarea de a se distanța de modelul medical, a ajuns să balanseze corpul între prim-plan și uitare, între evidență și fantomă, privilegiind fantasmă și reprezentările în detrimentul corporalității trăite. Gândirea s-a despărțit de carne și a început să vorbească în numele ei. Cu o ironie subtilă, doar Freud, care a primit eticheta de „raționalist”, a păstrat ideea că mintea este, înainte de toate, o funcție a corpului. Odată cu trecerea timpului, tocmai pe acel corp freudian, pulsional, care ne produce și astăzi atâta disconfort, l-am supus dresajului și domesticirii, pentru a ne integra în cultură și civilizație. Mintea a devenit suverană, iar corpul a fost retrogradat la rolul de „sufleor discret”, menit să intervină doar când psihicul își uită replicile (Orbach S., 2003, p.6). Vom vedea cum tocmai acest corp-sufleor, chiar redus la tăcere, continuă să modeleze scenariul psihic.

Articolul vorbește, de asemenea, despre dimensiunea socială a existenței, care este afectată de absența corpului, așadar nu avem de-a face doar cu un fenomen intrapsihic. Cultura prezentului supraexpune imagistic corpul și paradoxal îl evacuează în acest fel din experiența relațională. Se observă acest lucru mai ales în spațiile virtuale, digitale, unde corpul poate fi „suspendat”, acolo unde comunicăm fără să ne întâlnim, simțim fără să mai atingem, ne reprezentăm fără să ne mai locuim interior. La rândul său, lumea doliului

contemporan confruntă subiectul cu corpuri absente, cu trupuri pierdute, trupuri invizibile, trupuri de neatins.

Vedem că în corpul nostru sunt mai multe corpuri, mai multe feluri de a fi ale acestuia, dar numitorul comun este faptul că acesta vorbește întotdeauna. Se întâmplă uneori ca el să strige, e acel corp dureros, care cere sens prin suferință, prin simptom; la fel de bine, uneori, corpul nostru tace și atunci ne întâlnim și trăim într-un corp uitat, disociat de povestea sinelui. dar pe care îl simțim mai dureros decât cel care strigă; îl simțim în tăcerea din cameră, vibrant, prezent într-un mod care se resimte ca fiind straniu și care ne atinge uneori în reverberații somatice contratransferențiale. Întâlnim, în unele cazuri, corpuri devenite un obiect străin, tăcut, redus la funcție. Analiștii scriu în prezent tot mai des despre pacienți care „nu simt nimic”, care vorbesc fără să respire afectiv, care există ca și cum ar trăi „în afara propriului corp”(Carignani, P., 2012). Această „absență a corpului” nu înseamnă că trupul încetează să existe, ci că se șterge din câmpul trăirii subiective, devenind invizibil psihic.

Analistul este chemat să asculte nu doar cu urechea, ci cu întregul corp (Lemma A., 2014), să asculte deopotrivă corpul zgomotos sau pe cel tăcut, pentru că poveștile pe care corpul le spune nu sunt doar în cuvinte, ci de cele mai multe ori în senzații, imprimate în corpul propriu al analistului sau în „corpul” co-creat, în *terțul analitic* (Ogden T., 1994). Astfel, articolul de față vorbește despre un corp care cere alt corp în cameră, pentru a se deconstrui și a se regăsi, un corp care își revendică dreptul de a fi parte din gândire. Corpul este un obiect psihic original, dar dacă nu este „atins” relațional, devine vid sau străin.

Dincolo de dualism: recuperarea corporalității în psihanaliză

„Propriul nostru corp este în lume așa cum inima este în organism”, scria Merleau-Ponty (Merleau-Ponty M., 1945, p. 203), o imagine care pune corpul în chiar mijlocul experienței de a fi viu. Pentru fenomenologie, tot ceea ce există se lasă simțit mai întâi prin trup, înainte de a fi gândit. Freud va duce această intuiție mai departe, desprinzând psihanaliza de gândirea carteziană, cea care a separat corpul de minte, înainte ca psihanaliza să-l uite. Experiența clinică acumulată în tratamentul isteriei va fi cea care îl va forța pe Freud să reevalueze radical premisele sale teoretice și să accepte existența unui psihic inconștient. Este de menționat totuși că ideea freudiană pe care o concluzionează din clinica istericilor, cum că mintea poate acționa asupra corpului, a fost, pentru epocă, o revoluție. Pentru Freud psihicul este o funcție a corpului, nu o entitate suspendată în abstract, iar sexualitatea este punctul de întâlnire dintre psihic și corp, excitația sexuală având originea în corp și devenind psihică numai în măsura în care este prelucrată de minte. Odată cu enunțarea conceptului de *libido*, Freud pune bazele noii paradigme a unității, și anume că energia psihică fundamentală izvorăște din corp și leagă ceea ce filosofia carteziană ținuse despărțit.

În „Eul și Se-ul” (1923), Freud formulează celebra sa afirmație despre natura corporală a psihicului: „Eul este înainte de toate o entitate corporală, nu doar una situată la suprafață, ci însăși proiecția unei suprafețe” (Freud S., 1923/2017, p. 306). Cu acest enunț, Freud deschide calea spre ideea că percepțiile corporale sunt prima formă de organizare a sinelui. Freud a văzut această legătură cu o claritate pe care generațiile ulterioare aveau s-o uite treptat. Dacă îi urmărim totuși intuiția până la capăt, Eul-corp indică nu doar o origine somatică a psihicului, ci o continuitate psiho-fizică: experiența este

deopotrivă trăită și gândită, iar corpul nu poate fi redus la suportul imaginilor despre el (Pollak T., 2009).

Germeii unor noi înțelegerii vin într-o primă fază de la discipolii lui Freud, printre care Ferenczi, cel care a fost poate cel mai interesat de corporalitate. În studiile sale despre patonevroză, el vede corpul nu doar ca pe o scenă a simptomului, ci locul unde psihicul își caută primele forme de limbaj, un soi de gramatică originară. Simbolurile primare, spune el, își au originea în corp, fiecare organ poate reprezenta un alt organ, iar lumea exterioară poate fi tradusă prin funcțiile corporale (Ferenczi S., 1913). Într-un exemplu memorabil, el povestește despre un copil care, văzând pentru prima oară fluviul Dunărea, exclamă: „Câtă salivă!” (1913, p. 279), vedem astfel cum corpul oferă primele forme de gândire despre lume. Georg Groddeck a introdus în analiză un limbaj al „cuvintelor și al mâinilor” (Röhrich F., 2021), recunoscând dimensiunea întrupată a relației, pe când Wilhelm Reich a mers și mai departe, observând că, în unele cazuri, cuvântul nu este suficient, corpul însuși devine locul expresiei.

Carlos Paniagua observă că, odată cu influența în creștere a teoriilor relațiilor de obiect, atenția s-a mutat de la pulsione la intersubiectivitate, iar trupul a devenit un fundal tăcut și, uneori, din păcate, și o absență teoretică. Paniagua readuce aminte, cu simplitatea unei evidențe uitate, că trupul nu este un obiect printre altele, ci primul nostru obiect, locul unde psihicul s-a născut. „Corpul”, scrie el, „nu este ceva ce avem, ci ceva ce suntem.” (Paniagua C, 2004, p. 4). Relaționiștii moderni însă vor merge mai departe, arătând că fiecare analiză este o încercare de a reuni cele două spații aparent separate, de a face loc corpului în spațiul gândirii și gândirii în spațiul corporal. Acum nu se mai vorbește despre minte și corp, ci despre un continuum minte-corp, un sine psihosomatic integrat. Psihicul nu mai plutește demult deasupra trupului, ci pulsează prin el. Așa cum observă Gabbard (Gabbard O., 1990,

citat în Meissner, 2006) trebuie înlocuit modelul „ori–ori” cu unul „și–și”, minte și corp coexistă în același câmp al semnificației.

După apariția teoriilor lui Melanie Klein, corpul se mișcă către o zonă intermediară, simbolică, o zonă a fantasmiei. Corpul kleinian este unul mediat, proiectat, constituit pe obiectele introiectate din mediul extern, obiectul psihic central în viziunea kleiniană nu mai este corpul copilului, ci corpul mamei, sânul acesteia. Întâlnim un corp care este recunoscut, așadar, doar în măsura în care se identifică cu corpul matern, cu alte cuvinte, ordinea biologică este substituită de ordinea simbolică (Carignani P., 2012). Odată cu apariția grupului independenților, Paula Heimann a readus în prim plan experiența corporalității, introducând conceptul de amintiri somatice, pe care le descrie ca fiind experiențe arhaice, stocate în corp cu mult înainte de orice relație de obiect. Pentru Heimann, corpul trăit este prima formă de memorie, sursă de gândire și afectivitate, deplasând astfel centrul de greutate de la sânul matern, adică de la un obiect extern, înapoi spre senzație și trăire (Heimann P., 1958). În teorie, începe din nou să se audă „respirația” trupului.

Primul psihanalist care reface unitatea originară dintre minte și corp, care restituie corpului statutul de matrice a sinelui, va fi nimeni altul decât Donald Winnicott, concepând ideea unui întreg nediferențiat, pe care îl numește *psyche-soma*. „Mintea”, scrie el, „nu este nimic mai mult decât un caz special al funcționării psiho-somei” (Winnicott, 1949, p. 244). Se observă cum mintea este o funcție emergentă a dinamicii de elaborare a senzațiilor și funcțiilor somatice, care, în normalitate, „devine treptat ancorat în soma” (Winnicott, 1949, p. 139), proces pe care Winnicott îl va numi *personalizare*. Acesta este modul în care psihicul învață să locuiască trupul. În viziunea lui, mama este cea care traduce senzațiile corporale în experiențe psihice și astfel oferă continuitatea psihic-soma, până când copilul se personalizează. „Psihicul nu este „lăsat de capul lui”, el se instalează în corp, care furnizează

materia somatică pentru reprezentare, așadar sinele își recuperează locuința întrupată, exact ceea ce Winnicott numește „sufletul care locuiește în corp”, iar Bion, „căsătoria dintre pacient și sinele său” (Winnicott; Bion, cit. în Hartung & Steinbrecher, 2018).

Wilfred Bion este cel care readuce corporalitatea în chiar miezul gândirii. În teoria sa, foarte apropiată conceptual de viziunea psyche-soma a lui Winnicott, el vorbește despre un nivel protomental la care nu există diferențiere între fizic și psihic, astfel că orice suferință la acest nivel apare simultan în somatic și psihic. Bion reinstaurează, astfel, circularitatea originară, suferința trăită în corp devine material pentru gândire, iar gândirea, la rândul ei, modelează felul în care corpul va simți. Celebrele sale *elemente beta*, „cea mai timpurie matrice din care se poate presupune că apar gândurile” (Bion W, 1963, p. 22), acele date senzoriale și emoționale brute, pot fi transformate în gândire prin *funcția alfa*, numind astfel corpul ca spațiu de elaborare a sensului, o „gândire” corporală care precede simbolul. Fără corp, fără senzațiile și afectele sale, nici un proces de simbolizare nu este astfel posibil, iar mintea este produsul transformării trăirilor somatice. Desigur că Bion nu vorbește despre corpul anatomic, ci despre corpul trăit, viu, în permanentă transformare, corpul care emană senzații și afecte și care, la rândul lui, este modelat de ele.

Dacă Bion ne oferă containerul psihic, Anzieu propune un container corporal, un container care ajută psihanaliza să se reîntoarcă la imaginea corpului ca prim înveliș al gândirii. Didier Anzieu este de altfel cel care oferă una dintre cele mai fertile metafore pentru a înțelege felul în care corpul devine psihic. *Eul-piele* este imaginat și teoretizat de către Anzieu ca fiind suprafața senzorială care permite coeziunea experienței și care asigură delimitarea înăuntru-afară, interior- exterior. În teoretizarea conceptului său, Anzieu pornește de la ipoteza că, în stadiile timpurii, există inițial o piele comună

mamă-copil, care funcționează ca un spațiu de contiguitate și continuitate a experienței, în care sinele se organizează prin simțuri (atingere, miros, sunete, temperatură) (Anzieu D.,1989). Această piele comună formează un ax în jurul căruia mama și sinele sunt așezate simetric (poate de aceea uneori avem așteptarea, într-o anumită măsură desigur, de a fi înțeleși instant de către partenerii noștri sau de către analist). Când funcția de învelire nu mai poate fi îndeplinită, limitele psihice, contururile clare, se fracturează, marcând un eșec al funcției de legătură între soma și psihic, între atingere și gândire. Un astfel de corp este trăit ca o limită rănită, spațiul cutanat pe care se desfășoară autolimitările, contractările și apărările minții.

În continuarea corpului container al lui Bion, Pollak pune accentul pe calitatea conținerii și ținerii relaționale timpurii de care depinde construcția corpului, ca formă primitivă a spațiului psihic (Pollak T., 2009). În viziunea acestuia, experiența corporală este modelată în relația cu obiectul, pielea și coloana nu sunt doar date biologice, ele sunt amprentate profund de modul în care bebelușul a fost ținut, simțit, reglat și conținut de către mediu și relațiile timpurii.

Și Susie Orbach vede în aceeași manieră corporalitatea noastră originală. Felul în care un individ se mișcă, cum este ținut, cum se simte în brațele îngrijitorilor primari și contactul pielii cu pielea lor, ritmul legănării, modul în care bebelușul este hrănit; toate acestea sunt parte din matricea noastră corporală și sunt absorbite somatic, tocmai pentru a deveni un soi de hartă prin care corpurile învață încrederea, dorința și limitele. Astfel, se inscripționează în corp idiomurile culturale a ceea ce se poate defini și simți ca uman. Dacă în concepția lui Anzieu pielea funcționează ca o limită între interior și exterior, Orbach merge mai departe și arată că această limită nu se constituie niciodată în afara relației. Corpul este întotdeauna o poveste intersubiectivă, o topografie înscrisă în pielea celuilalt. În tandem cu Win-

nicott și parafrazându-l, Orbach afirmă că nu există „așa ceva ca un corp, există doar un corp în relație cu un alt corp” (Orbach S., 2003, p11).

Corpul trăit ca „bun” sau „frumos” (Orbach S., 2003), privit cu interes și încântare, este baza pe care construim sinele corporal cât și capacitatea de a trăi propriile dorințe fără teamă. Când corpul nostru este însă „întâlnit” cu dezgust, neglijat sau pedepsit, există de la bun început o construcție precară a aceluiași sine corporal; și atunci se ajunge la un corp trăit ca spațiu al rușinii, al inadecvării, al excesului atât de des întâlnit în societățile contemporane. Se observă, așadar, că avem de-a face cu mai multe corpuri într-unul: corpul pe care mama îl vede și îl imaginează pentru copil se împletește cu corpul ei, pe care ea îl aduce în întâlnire, împletire care naște coerența afectivă și corporală a bebelușului. Absența însă a corpului matern ori a unui corp care să reflecte, să țină, să răspundă, conduce la imposibilitatea de constituire a unui corp stabil, interiorizat ca aparținând sinelui, un corp nesigur, neîntregit. Un astfel de corp este comparat de Orbach cu conceptul de sine fals al lui Winnicott, care apare precum un „corp adaptat” pentru a face față privirilor și prescripțiilor altuia, dar care trăiește fracturat și instabil (Orbach S., 2003).

În linia Școlii de la Boston, Daniel Stern demonstrează cum acordajul afectiv și rezonanța emoțională dintre mamă și sugar preced limbajul și reprezintă baza pentru gândirea simbolică (Stern D., 1985/2019). Vedem, așadar, cum corpul deja comunică înainte ca vorbirea să apară, înainte de simbolizare, prin orice gest, privire, ritm de respirație sau orientare subtilă a capului. Continuitatea propriei existențe a bebelușului se construiește, în viziunea lui Stern, cu ajutorul *afectelor de vitalitate* (toate acele nuanțe tonale, ritmice și temporale care oferă consistență experienței corporale) care creează o țesătură comună între bebeluș și mamă (Stern D., 2019). Un afect de vitalitate este modul în care bebelușul se lasă cunoscut inconștient și îl

cunoaște pe celălalt, felul în care un afect ajunge să se întâmple, modalitatea prin care bebelușul integrează de foarte devreme sinele său corporal.

Mai târziu, plecând din linia de gândire winnicottiană, Joyce McDougall vede corpul și organizarea spațiului intern al sinelui ca structurându-se din procese psihice primitive care au rolul de a seta limitele dintre interior și exterior. Pentru ea, corpul nu mai este locul de origine al organizării psihice, ci scena pe care se joacă dramele inconștiente. Corpul este un *teatru* (McDougall J., 1989) unde se întâpăresc conflictele nespuse ale psihicului, unde afectele „refuzate” de minte, neelaborate, își „joacă” partitura în corp. Așadar, pentru ea suferința corporală este rezultatul tensiunii dintre afect și reprezentare (McDougall, 1989), și se observă că atunci când trăirea senzorială este substituită de o „teatralizare” internă, corpul rămâne doar reprezentat, nicidecum locuit, este doar un ecran al psihicului. Pentru Piera Aulagnier fiecare întâlnire cu lumea lasă o *pictogramă somatică* (Aulagnier P., 1975/2001), o urmă afectivă presimbolică, o legătură între o zonă a corpului și modul în care este recunoscută sau negată de privirea mamei. Lipsa acestui răspuns empatic stinge simbolic bucați din corp, produce goluri afective, mutilări tăcute ale psihicului.

Jean Laplanche reconfigurează raportul corp–psihic–alteritate prin *teoria enigmei sexuale*. Pentru el corpul nu este doar scenă a dorinței, ci sursa mesajelor enigmatice venite dinspre Celălalt, mesaje simultan erotice și indescifrabile, afective și străine, care se implantează în copil și declanșează o muncă de traducere care nu se va încheia niciodată. Absența corpului nu este lipsă, ci exces de sens (corpul spune mai mult decât poate fi auzit) și apare când traducerea mesajului străin se blochează, iar Eul nu mai poate transforma excitația în semnificație (Laplanche J., 1997). Enigma are suport somatic, prin îngrijire, corpul adultului „adrează” corpului copilului semne

libidinale, ce depășesc competența de simbolizare și se fixează ca un „corp străin” psihic, solicitând reluări après-coup.

Dacă Laplanche arată cum se vede corpul locuit dinăuntru de un mesaj străin, enigmatic, în logica lui Sartre, corpul devine cu adevărat vizibil doar în prezența celuilalt, atunci când este prins în privirea unei conștiințe străine, așadar când intră în relație. Sartre nu vorbește despre o privire care confirmă, ci de una care ne expune, o privire care face din corp un loc al rușinii și al neliniștii, un spațiu în care subiectul nu se mai poate locui pe sine (Sartre J.-P. 1943/ 2004). În cheie narcisică, Sartre vede această formă de absentare a corpului ca o reacție la supraexpunere, o apărare împotriva intruziunii care pare că te reduce la aparență.

Concluzionând, întâlnirea cu realitatea corpului poartă cu sine un paradox, și anume faptul că ne asumăm corpul, cu dorințele și limitările sale, dar e necesară și integrarea faptului că trupul nostru este întotdeauna și spațiul unde îl întâlnim pe celălalt, unde negociem sensurile diferențierii și similarității. Apariția Eului, notează De Toffoli, coincide cu apariția unui „tu”, numai prin oglindirea celuilalt un sine devine corp (De Toffoli C, 2011). Corpul este văzut ca matricea comună în care sinele și celălalt se nasc împreună, înainte de posibilitatea ca diferența să fie gândită; așadar, vorbim de co-construire inițială, din care treptat se desprinde sentimentul de identitate.

Absența ca prezență - corpul în lucrul negativului

Înainte de a introduce modalitățile în care psihanaliza a observat și conceptualizat diferitele forme de absență ale trăirii corporale, este necesară o călătorie scurtă prin perspectiva fenomenologică asupra absenței, împletită cu abordări psihanalitice derivate din această perspectivă. Pentru Husserl (Husserl E., 1982) obiectul nu poate fi perceput niciodată în întregimea lui, ci

doar fața pe care ne-o oferă în acel moment, în timp ce restul se poate numi o absență constitutivă, tocmai pentru că ea susține întotdeauna prezența. În cuvinte mai puține, lumea ni se arată întotdeauna împreună cu ceea ce nu se arată, ceea ce nu văd susține ceea ce văd, o prezență în stare de așteptare. Tocmai spațiul acesta dintre dat și nedat, între prezență și absență, creează condiția ca percepția să apară. Orice lucru pe care îl percepem vine împreună cu această margine nevăzută, cu un orizont care încă nu a apărut dar care ne însoțește permanent. În termeni psihanalitici, preluând ceva de la concepția freudiană a „corpului” visului, am putea numi absența ca forma latentă a prezenței, acea structură de profunzime care face ca ceea ce se vede să fie posibil, felul discret în care obiectul este anticipat și presupus. Rezumând, în fenomenologie, absența este privită ca o formă de prezență modificată, care constituie condiția posibilității experienței; pentru ca ceva să fie perceput, trebuie să existe simultan un câmp al ceva-care-nu-este-perceput, care îl susține. Absența este o tensiune fenomenologică în care lumea se menține deschisă înaintea individului, oferindu-i atât ceea ce este vizibil, cât și ceea ce încă nu s-a arătat.

Împletind fenomenologia cu psihanaliza, această viziune se întâlnește, dintr-o altă direcție, cu intuiția psihanalitică a autorilor care au gândit absența ca proces și nu ca gol. Vom vedea că acea modalitate a lui Husserl de a descrie procesul absenței este în aceeași logică în care André Green își construiește conceptul de travaliu al negativului. Așa cum obiectul fenomenologic este mai mult decât ceea ce apare, și noi suntem mai mult decât ceea ce putem exprima. În logica lui André Green, negativul modelează spațiul în care să poată apărea gândirea, dorința, ceea ce lipsește lucrează în noi ca o formă activă de modelare internă. André Green este cel care definește psihicul ca fiind efectul relației dintre două corpuri, dintre care unul este absent (Green A., 1973), dintre corpul care simte și cel care lipsește. Așadar,

pentru Green, negativul este matricea însăși a apariției psihicului, „condiția gândirii” (Green A., 1999). Absența nu anulează, din contră, creează locul în care reprezentarea devine posibilă, unde corpul simțit se întâlnește cu corpul care lipsește pentru a produce spațiul psihic. Pentru André Green, atunci când copilul internalizează o figură maternă depresivă, vidată afectiv, el însuși devine locuit de un obiect intern mort, care blochează accesul la trăirea vie. În logica „mamei moarte” (Green A., 1999), corpul însuși devine un teritoriu dezafectat, o suprafață pe care nu se mai poate investi libidinal, o zonă mută a sinelui. Dacă ne gândim la corpul absent în opera teoretică a lui Green, ne gândim mai degrabă la suspendarea legăturii cu el, un spațiu gol care reflectă travaliul negativului încă neîncheiat, un trup în care lipsa lucrează până când poate deveni sens.

La timpul scrierii acestui articol (noiembrie 2025), în București soarele rămâne ascuns după nori zile-n șir, iar absența lui se adună în corp, în privire, în dispoziție. După 20 de zile fără lumina soarelui, într-o dimineață, prezența lui la răsărit a adus în mine reverii despre cum absența este negativul prezenței și, mai ales, matricea din care prezența se naște. În timp ce contemplam cum se așează lumina pe obiectele externe și le încălzește pe cele interne, cât de mult razele de lumină schimbă percepția, atât a arhitecturii camerei cât și pe cea interioară, observam și cum absența soarelui timp de 20 de zile a pregătit spațiul pentru potențarea prezenței care avea să fie. Cu alte cuvinte, soarele a lucrat în negativ, a sculptat un gol care astăzi, când lumina a revenit, face prezența mai intensă, mai vie. Soarele a fost mai prezent în mintea mea în aceste 20 de zile din noiembrie decât în zilele de vară, când este prezent zi de zi. În zilele fără soare, negativul a lucrat ca o pregătire a locului, când prezența luminii a revenit, locul din mintea și corpul meu era deja configurat de absență. Așa cum mintea și corpul nu pot fi despărțite fără apariția unei patologii, tot astfel, prezența apare întotdeauna în pereche

cu absența. Fenomenologic, prezența luminii nu este doar un dat obiectiv, ci și o întâlnire între corpul meu și lume.

Întorcându-ne la fenomenologie, și mai precis la Merleau-Ponty, facem un pas înainte spre corp. Pentru filosoful francez corpul nu este doar un obiect al experienței (Körper), ci și locul viu al apariției sale (Leib), iar acesta descrie lumea și corpul ca fiind din aceeași carne, din aceeași substanță ontologică, pe care o numește „la chair” (Merleau-Ponty M., 1945). Carnea lumii e țesătura comună din care se nasc atât percepția, cât și prezența, de aceea absențele nu apar în afara lumii, ci în însăși această textură sensibilă a ei. Lumea ni se oferă privirii fără a se epuiza în ceea ce arată, orice percepție a sa fiind traversată de un „nedat” care o susține: ceva ce încă nu a apărut, fără de care prezența nu ar avea profunzime. În carnea lumii despre care vorbește Merleau-Ponty, prezența și absența nu se opun, ci se împletesc. Ceea ce este prezent poartă în sine promisiunea a ceea ce lipsește, la fel cum ceea ce este absent rămâne deja anunțat în gestul prezenței. Corpul este chiar locul în care se trăiește experiența acestei lumi care se arată și se ascunde. Corpul devine astfel locul de întâlnire al trecutului, prezentului și viitorului, singurul continuum trăit care asigură coerența identității. În momentele în care această continuitate se fracturează, corpul obișnuinței (le corps habituel) nu mai susține corpul de moment (le corps actuel) (Merleau Ponty M., 1945).

Lars Frers dezvoltă concepția lui Merleau-Ponty despre absență și corporalitate. În articolul său *The matter of absence*, autorul se referă la absență nu doar ca la un concept abstract, ci mai degrabă ca eveniment corporal și afectiv, afirmând că o absență poate fi simțită, locuită și pusă în scenă prin senzații și emoții (Frers L., 2013). Important de menționat este și faptul că Frers arată că absența are întotdeauna o dimensiune relațională, e nevoie ca cineva să o simtă pentru ca absența să existe. Golul, lipsa, nu se află în lume, ci mai degrabă în experiența trăită, în corpul cuiva care resimte ruptura unei

legături. În doliu, bunăoară, e nevoie de un individ care, odată cu dispariția celuilalt, să simtă fisura legăturii cu obiectul pierdut, atât în propriul corp, cât și în minte. Aici, vom vedea mai târziu în cadrul articolului, nu lipsa obiectului va produce suferința, ci faptul că simți prezența absenței sale, impresia corporală a unui spațiu gol, a unui loc care nu mai este ocupat. Atunci când mă îndrept spre cineva care nu mai este acolo, ceea ce percep nu este lipsa persoanei, ci vidul pe care ea nu îl mai umple. Așadar, absența este, înainte de toate, un fapt al trăirii corporale, o senzație de gol, de disonanță între a aștepta revenirea obiectului și realitatea lipsei acestuia. În termenii fenomenologiei corporale, absența nu anulează niciodată prezența, ci doar o răstoarnă, prin înțelegerea faptului că nu vedem ceea ce lipsește, dar trăim ceea ce construiește lipsa în noi, mai ales în corp, ca un ecou al unei relații pierdute. După cum arată Frers: „nu simțim obiectul lipsă, ci simțim că lipsește” (Frers L., 2013, p 4).

Așadar, prezența și absența se întrepătrund, unde absența devine o formă de prezență modificată. Frers oferă un exemplu excelent folosind metafora ceții, pentru a ilustra vizual această întrepătrundere. Pe o plajă înghițită de ceață, lumea nu dispare, ci devine absentă vederii: marea, dunele, salvamarul și înotătorul există în continuare, dar rămân absenți din câmpul percepției observatorului, întâlnim o lume care nu ne mai este dată pe deplin. În acest mediu tulburat de ceață, salvamarul și înotătorul rămân conectați doar prin fluierul salvamarului, un sunet care străpunge acest spațiu intermediar al ceții în care prezența trebuie recreată prin alte simțuri. Cu alte cuvinte, lumea este încă prezentă dar modul ei de a se arăta este absent, trăind simultan prezența absenței și absența prezenței (Frers L., 2013).

În logica prezentului articol, conceptul de absență a corpului nu se referă la o absență materială, ci mai degrabă la o suspendare a comunicării dintre psihic și soma, un blocaj al simbolizării, o ruptură a continuității dintre

afect și reprezentare. Vorbim, așadar, nu despre o absență propriu-zisă, ci de o disociere dintre sinele simțit și sinele reprezentat, o fractură între ceea ce se numește experiență trăită și imaginea corporală care o reflectă. Așa cum arată Donald Winnicott, sănătatea psihosomatică presupune ca psihicul să poată locui corpul: „în sănătate, limitele corpului devin limitele psihicului” (Winnicott, D.W., 1989, p 123). Dar ce se întâmplă când lucrurile nu stau astfel?

Ce se întâmplă cu un corp care nu este oglindit, care nu a fost niciodată ținut în mintea altcuiva? În definitiv, aceasta este întrebarea care deschide întreaga problematică a ceea ce se înțelege prin absență a corpului și se poate porni în definirea sau exemplificarea conceptului, ajutându-ne de câteva teorii psihanalitice relevante. Una dintre acestea este aceea a lui Peter Fonagy despre mentalizare (Fonagy P. et al ,2002). Prin prisma teoriei sale, un corp mentalizat este un corp care a fost constant întâlnit de un altul, pus în cuvinte, tradus și, mai ales, al cărui limbaj afectiv a fost reflectat până când a devenit sens. În opoziție cu această dorită normalitate, corpul non-mentalizat este corpul neoglint, care, în absența cuiva care să-i reflecte cu acuratețe stările, a devenit un spațiu al confuziei, pradă senzațiilor brute, neorganizate, trăite ca prea intense, prea străine, prea puțin ale sale. Din nou absența, prea puținul care creează o prezență suprasaturată, un prea mult lipsit de reglaj. În logica teoriei lui Fonagy, corpul non-mentalizat este corpul rămas în afara spațiului gândirii, tocmai pentru că nimeni nu a fost acolo când trebuia să-i oglindească și să-i simbolizeze bebelușului trăirile somatice intense. Ne putem imagina, astfel, un corp care „absentează” din funcția sa de mediu de exprimare simbolică și devine mai degrabă un spațiu de neliniște mută, de tăcere dezorganizată, de lipsă de localizare a afectului.

Dacă Fonagy descrie corpul non-mentalizat ca rezultat al unei absențe relaționale timpurii, Marion Milner ne duce într-un alt registru al absenței

corporale și anume, într-un registru în care corpul este voit „uitat”. Interesant la Marion Milner (Milner M.,1957) este că leagă absența simțirii corpului nu doar de psihopatologie, ci și de procesele creative și de supraviețuire psihică. Să nu-ți mai simți propriul corp e o apărare fină, aproape imperceptibilă, împotriva realității, în lumea fantasmelor, acolo unde sinele nu mai este constrâns de limite. În *On not being able to paint*, (Milner M.,1957), aceasta observă cum, în anumite momente, uităm că avem un corp, și facem asta pentru a nu mai simți anxietate, agresivitate, vinovăție sau dificultatea de a fi în lume. Excluzând senzorialul încercăm de fapt să ne păstrăm iluzia omnipotenței, să evităm confruntarea cu propriile noastre limite, iar corpul este spațiul care ne aduce aminte cel mai mult despre limitele noastre fizice și finitudine. Putem să ne imaginăm corpul din teoria lui Milner ca un firewall al sistemului de operare care, odată dezactivat, creează iluzia unui spațiu fără limite, menține iluzia unei lipse de întrupare sau a unei finitudini. Golul corporal, în viziunea lui Milner, nu este, așadar, văzut ca un deficit, ci ca o absență creată deliberat pentru a supraviețui unei realități resimțite ca fiind prea dense, prea complexe și greu de suportat. A nu ne mai simți corpul devine, pentru o clipă, o modalitate prin care sinele se apără de lume, dar și o formă prin care sinele crede că a păcălit realul și a reușit să-și mențină continuitatea prin ceea ce lipsește.

Când vorbim de absența corpului nu ne referim niciodată la o lipsă a materiei somatice, ci mai degrabă căutăm să observăm cum locuiește absența în corp, cum acesta este redus la simbol sau „acoperit” simbolic. După cum am argumentat într-un subcapitol anterior, în corp se inscripționează mesajele Celuilalt (îngrijirea și enigmaticul sexual), iar ceea ce se poate numi absență se naște dintr-un eșec de traducere. Se poate observa clinic că atunci când Eul se rigidizează, a absentă din corp devine o strategie defensivă menită să protejeze coeziunea narcisică. Întâlnim, uneori, în cabinete și în viața de zi

cu zi, persoane ale căror corpuri par lipsite de viață, cu o textură mecanică, de păpușă de gheață, corpuri care par să mai aibă doar rolul de a executa. Corpuri nelocuite, zone fără proprietar, fără tonus afectiv, ca efect al extincției corpului psihic. Cu astfel de pacienți, terapia riscă de devină un dialog care nu se poate ancora în nimic, suspendat în abstract, iar aici sarcina noastră este să reintroducem corpul în câmpul analitic, să reanimăm spațiul dintre noi și celălalt, dându-i o șansă corpului să existe în relație.

Un concept foarte fertil pentru înțelegerea a ceea ce acest articol dorește să descrie ca fiind absența a corpului este acela de înveliș psihic (*enveloppe psychique*), (Anzieu D., 1989, Ciccone A., 2001). Preluând și dezvoltând conceptul de la Anzieu, Albert Ciccone (Ciccone A., 2001) subliniază că aceste învelișuri psihice nu sunt obiecte, ci funcții asemănătoare funcției bioniene de container, care rezultă din capacitatea îngrijitorului primar de a primi, transforma și oglindi experiențele brute ale subiectului. În absența acestei funcții, în lipsa unei constituirii stabile al acestui înveliș psihic, corpul riscă să devină fie suprainvestit (printr-o corporalitate invazivă, fără limite), fie să fie complet evacuat din câmpul subiectivității, lăsând un spațiu gol, o piele psihică fără contur. Desigur că nici în acest caz corpul nu dispare, ci mai degrabă devine un container fisurat prin care afectele se preling nemetabolizate, o suprafață perforată căreia îi lipsește atât de necesara funcție de limită și de continuitate. Carențele timpurii în formarea sinelui corporal vor duce astfel, întotdeauna, la un psihic care nu poate „înveli” corporalitatea ca o formă reprezentabilă și integrabilă. Ne putem întreba ce facem în cabinet când întâlnim un pacient care își prezintă corpul ca fiind o zona străină, invadată sau vidată, de nelocuit? Probabil că principala funcție a unui analist într-o astfel de situație este ca el să devină temporar un înveliș de substituție, care să permită reamintirea, reconstruirea și reinvestirea psihică, în transfer, a corporalității pierdute.

În logica bioniană (Bion W. R., 1962/1984), absența funcției de reverie nu afectează doar gândirea, ci și modul în care ne „trăim” corpul. Este un fapt cunoscut că, atunci când afectele brute nu pot fi transformate în reprezentări, ele rămân suspendate în corp și pot lua diferite forme: dureri difuze, amorțeli sau goluri empaticе. În eșecul de constituire a unui container intern (care vine, desigur, pe fondul unei absențe sau a unei insuficiențe a funcției de reverie maternă), corpul nostru devine acel spațiu unde gândirea eșuează și, astfel, ia formă, se întrupează negativul. Când afectele nu pot fi transformate în reprezentări, ele rămân ca stări corporale brute și neorganizate, iar efectul este că ne putem simți corpul ca un spațiu de intruziune sau discontinuitate, o masă lipsită de structură și, mai ales, lipsită de sens psihic. Așadar, rezumând, din perspectiva lui Bion, absența corpului, deși nu folosește în nicio lucrare de-ale sale acest termen, nu este o problemă de simbolizare, ci reflectă o dezorganizare primară a funcției de legătură dintre afect, corporalitate și reprezentare psihică.

O absență, un gol al teoretizărilor psihanalitice legat de corp, a fost dintotdeauna vaginul, care a fost văzut ca un spațiu gol, o zonă a corporalității fără control vizibil, fără contur. Gândit și reprezentat încă de la Freud ca o matrice a lipsei, funcțiile vaginului s-au transferat firește asupra minții feminine și, implicit, asupra modului în care femeile își trăiesc o parte din corp ca fiind invizibilă. În plan inconștient, ceea ce femeile trăiesc ca fiind un spațiu deschis și nesigur, se traduce într-o formă de instabilitate subtilă a Eului, o pendulare între dorința de a fi plină și angoasa de a fi invadată. Percepția unei presupuse absențe devine astfel o structură a trăirii, o falsă paradigmă a corpului feminin, o semnătură a lipsei care încă poartă amprente în modul în care femeile își reprezintă și trăiesc corpul și sexualitatea.

Într-o lectură lacaniană asupra reprezentării corporalității, O’Callaghan arată cum trupul nu lipsește niciodată cu totul, ci doar este altfel decât ni-l

putem imagina. Astfel, la întâlnirea cu corpul nostru se relevă o tensiune între corpul trăit și cel real. Percepția corpului se modifică atunci când Realul irumpe (pe fondul fisurării Imaginarului, prin criză sau eveniment traumatic colectiv), iar corpul se arată ca un obiect care trebuie „gestionat” (O’Callaghan M., 2021), drept o prezență bruscă și de cele mai multe ori străină.

Absența reprezentării și perceperii corpului nu apare doar din lipsă, ci și din exces, din supraintruzivitate, din invadare. Părinții sau îngrijitorii primari pot fi uneori excesiv de protectori, controlatori, invalidând corpul copilului, riscând să-l transforme într-un teritoriu colonizat de o „prea-multă” prezență a celuilalt. Copilul ajunge, în aceste condiții, să-și perceapă corpul ca fiind difuz, infantilizat, asexuat, neclar și lipsit de margini. Intruziunea discutată poate lua forme variate: de la invazii fizice prin hrănire forțată, agresiune sexuală, până la intruzarea spațiului emoțional prin manipularea sentimentelor și devalorizarea percepțiilor proprii. Suprastimularea corporală sau afectivă copleșește intern copilul, instalând în el o supunere a corpului la cerința celuilalt. Prea multă atingere devine echivalentul niciunei atingeri, excesul este simțit ca având același efect cu deprivarea. Când atingem prea mult, cu atât mai puțin se simte și suntem simțiți.

Dacă intruziunea produce acest corp invadat, copleșit, cealaltă față a monedei lasă în urmă un corp neglijat, neorganizat. Este cazul corpului care, neoglintit empatic, rămâne fără confirmare afectivă și trăiește în teritorii neclare, nedefinite. David Krueger vorbește, în articolul său *Body self: Development, psychopathologies, and psychoanalytic significance* (Krueger D.W., 2001), despre modul în care, atunci când mângâierea și atingerea celuilalt lipsesc, copilul nu reușește să-și construiască o reprezentare fiabilă a propriei suprafețe. Autorul vorbește despre o piele psihică neformată, despre o imagine a corpului volatilă, care oscilează odată cu stările de dispoziție, aspecte pe care le întâlnim în tablouri clinice precum bulimia, tulburările

de personalitate bordeline sau în depresia narcisică cronică. Când nu ai reprezentări interne stabile ale sinelui corporal, experiența de sine rămâne doar în concret, de tip totul-sau-nimic: fie corpul este tot, fie dispare cu totul. De asemenea, acești indivizi sunt dependenți de privirile și reacțiile celorlalți, de propria imagine în oglindă. Se instalează, astfel, o dinamică a durerii prin care reușesc să-și simtă corpul și existența: mâncat compulsiv, înfometare, automutilare etc. Un astfel de individ ar putea încerca ulterior să-și reconstituie contururile pierdute printr-o suită de mijloace concrete: haine grele care să-i apese pielea (forțând-o astfel să funcționeze ca graniță), exerciții compulsive sau chiar autovătămare (Krueger D. W., 2001), modalități disfuncționale de a restabili regresiv sentimentul de a fi conținut. Ne întâlnim cu consecința tulburătoare că, în lipsa atingerii care conține, durerea corporală sau mai degrabă „atingerea” dureroasă, în valența sa paradoxală implicită, devine o încercare disperată de auto-învelire, de a simți o limită acolo unde nu există una psihică. Corpul devine propriul său înveliș, dureros și viu, menținându-și ființa prin suferință.

O altă formă de absență sau de pierdere a sensibilității corporale o întâlnim la melancolicul lui Jacques André. În „États de détresse” (André J. & Chabert C., 1999), el descrie corpul melancolicului ca un unul care nu mai simte, un spațiu în care afectul este blocat, un corp devitalizat care nu mai pulsează afectiv, care nu-și mai exprimă suferința prin durere, ci prin tăcere somatică. Pentru melancolic pierderea nu a fost niciodată metabolizată, ci încorporată ca o rană nenumită, care duce la această formă de anestezie afectivă prin care subiectul încetează să se mai simtă pe sine. Vorbim astfel de o absență a sensibilității corpului, observăm un corp care încetează să mai fie o suprafață de contact și devine doar o carapace care reține cu orice preț pierderea în interior. Nici corpul melancolicului lui André nu este absent prin dispariție, ci pentru că mai degrabă el este ocupat cu negativul pierderii,

cu doliul înghețat în care durerea este conservată în carne, fără să fie trăită. Un corp amorțit, opac, inert, marcat de ceva sau cineva care nu mai există, un corp locuit de obiectul mort, un mausoleu interior, un corp confiscat.

Cutremurul mut, retragerea din sinele corporal, are aproape întotdeauna la bază o absență extremă în realitatea externă, o privire care nu mai privește sau nu a privit niciodată bebelușul. Sinele bebelușului protestează prin a crea o oglindă interioară în care se reflectă lipsa celuilalt. Hayuta Gurevich arată, în articolul său „The language of absence” (Gurevich H., 2008), cum absența intrapsihică și cea externă se reflectă una pe cealaltă, ca în pelicula unui film inversat; asemenea acestui negativ fotografic, absența nu anulează obiectul, ci mai degrabă îl întrupează într-o formă negativă, devine o amprentă a ceea ce a fost. Când lipsa celuilalt nu este recunoscută, devine un corp străin ce locuiește trupul propriu și îl agită din interior, un negativ, un gol care devine o forță fără imagine, înscrisă paradoxal în tonus, în respirație, în senzațiile de amorțire sau de prea-plin. Cu alte cuvinte, o absență neadresată se întrupează și efectul său este paradoxal, foarte bine exprimată de Faimberg: „o absență este o prezență care atacă” (Faimberg H, 2005, p 110).

Chiar dacă absența însăși este trăită ca „nimic”, acest nimic acționează ca un „ceva” care produce efecte, care erodează granițele sinelui și trupul își pierde conturul. E un corp care răspunde printr-o supunere reactivă, printr-o capitulare somatică, o exilare din corporalitate care marchează începutul unei patologii a disocierii. Cum arată mama acestui bebeluș? Fie că ne referim la mama moartă a lui Green sau la mama-fantomă a lui Emery, această mamă-celălalt care-i întoarce copilului o privire lividă, lipsită de vitalitate sau încetează să-l mai privească, are aceeași soartă și anume, de a fi „înghițită” nedigerată în adâncul sinelui, ca o gaură, un abis viu, un corp străin, netradus. Ceea ce moare, din păcate, nu este doar relația cu o astfel de mamă, care nu a putut să susțină spațiul potențial și de simbolizare al

copilului, ci însuși psihicul copilului, nesuținut de privirea și respirația celuilalt. În terapie, un astfel de individ aduce cu sine dorința, neformulată și de cele mai multe ori inconștientă, ca analistul să-i recunoască acest gol, să-l țină în viață până când pacientul îl poate reanima. O absență va cere întotdeauna o prezență care să o suporte, o prezență care să susțină. În astfel de terapii nu este suficient doar indicarea absenței prin interpretare, ba chiar, uneori, o interpretare poate să se simtă ca o prezență străină care reînnoiește rana. Gurevich are o opinie convergentă cu cea a lui Winnicott și spune că absența „cere o adresare care să includă, nu o explicație care să o obiectiveze” (Gurevich H, 2008, p 10). Dacă nu este recunoscută, absența se repetă iar această dinamică poate să devină crucială, mai ales dacă ne gândim la terapia online, unde corpul lipsește la propriu.

Lecturați a doua parte a acestui articol în numărul viitor.

BIBLIOGRAFIE

- André, J., & Chabert, C. (1999). *États de détresse*. France: Presses Universitaires de France, Paris.
- Anzieu, D. [1989]. *Le Moi-peau*. Dunod. / Brearley, M. [1997]. Psychoanalysis and the Body-Mind Problem. *International Journal of Psycho-Analysis*, 78, 929–943., Paris
- Aulagnier P (2001 [1975]). *The violence of interpretation: From pictogram to statement*. Hove: Brunner-Routledge.
- Bion, W.R. (1963) *Elements of Psychoanalysis*. Karnac, Londra
- Bion, W. R. (1962/1984). *Learning from experience*. Karnac Books, Londra.
- Carignani, P. (2012). I. *The Body in Psychoanalysis*. *British Journal of Psychotherapy*. <https://doi.org/10.1111/J.1752-0118.2012.01299.X>

- Ciccone A., 2001, «*Enveloppe psychique et fonction contenant: modèles et pratiques*», *Cahiers de psychologie clinique* 2001/2 (n° 17), p. 81-102.
DOI 10.3917/cpc.017.0081
- De Toffoli C. (2011). *The living body in the psychoanalytic experience*. *The Psychoanalytic quarterly*, 80(3), 595–618. <https://doi.org/10.1002/j.2167-4086.2011.tb00098.x>
- Faimberg H (2005). *Après-coup*. Response. *Int J Psychoanal* 86(1):1–6.
- Ferenczi, S. (1913c) *The ontogenesis of symbols*. In: *First Contributions to Psycho Analysis*, pp. 276–381. Karnac, 1994, Londra
- Fonagy, P., Gergely, G., & Jurist, E.L. (Eds.). (2002). *Affect Regulation, Mentalization and the Development of the Self* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429471643>
- Frers, L. (2013). *The matter of absence*. *Cultural Geographies*, 20(4), 431–445.
<http://www.jstor.org/stable/44289620>
- Freud, S. (1923/2017). *Psihologia inconștientului* (Opere esențiale, vol. 3). Editura Trei, București.
- Green, A. (1999). *The work of the negative*. Free Association Books.
- Green, A. (1973). *Le discours vivant*. Presses Universitaires de France, Paris
- Gurevich, H. (2008). *The language of absence*. *The International Journal of Psychoanalysis*, 89(3), 561–578. <https://doi.org/10.1111/j.1745-8315.2008.00056.x>
- Hartung, T., & Steinbrecher, M. (2018). *From somatic pain to psychic pain: The body in the psychoanalytic field*. *The International journal of psycho-analysis*, 99(1), 159–180. <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12651>

- Heimann, P. (1958) *Notes on early development*. In: Heimann, P., *Children and Children-No-Longer: Collected Papers 1942–80*. Routledge, 1989, Londra
- Husserl, E. (1982). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*: First book (F. Kersten, Trans.). Martinus Nijhoff. (Original work published 1913)
- Krueger D. W. (2001). *Body self. Development, psychopathologies, and psychoanalytic significance*. *The Psychoanalytic study of the child*, 56, 238–259.
- Laplanche, J. [1997]. *Essais sur le masochisme, l'inconscient et la sexualité*. PUF, Paris
- Laozi (1997). *Tao Te Ching: A Book About the Way and the Power of the Way*. (U.K. Le Guin, Trans.). Shambhala, Boston.
- Lemma, A. (2014). *Minding the Body: The body in psychoanalysis and beyond* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315758824>
- McDougall, J. (1989) *Theatres of the Body*. Free Association Books., Londra
- Meissner W. W. (2006). *Psychoanalysis and the mind-body relation: Psychosomatic perspectives*. *Bulletin of the Menninger Clinic*, 70(4), 295–315. <https://doi.org/10.1521/bumc.2006.70.4.295>
- Merleau-Ponty, M. (1945). *Phenomenology of Perception*. Translated by C. Smith. Routledge & Kegan Paul, 1963, Londra.
- Milner, M. (1957). *On Not Being Able to Paint*. Heinemann / Routledge.
- Meehan O'Callaghan, D. S. (2021). *Contagion and its objects: the body as an object in the world and its relation to the unconscious*. Lacunae.
- Ogden, T. H. (1994). *The analytic third: Working with intersubjective clinical facts*. *The International Journal of Psychoanalysis*, 75(1), 3–19.

- Orbach, S. (2003). *Part I: There is No Such Thing as a Body*. *British Journal of Psychotherapy*. <https://doi.org/10.1111/J.1752-0118.2003.TB00110.X>
- Paniagua, C. (2004). *What has happened to the body in psychoanalysis?1*. *The International Journal of Psychoanalysis*, 85(4), 973–976. <https://doi.org/10.1516/6WL3-Y5D7-1HC1-XWP1>
- Pollak T. (2009). *The ,body-container’: a new perspective on the ,body-ego’*. *The International journal of psycho-analysis*, 90(3), 487–506. <https://doi.org/10.1111/j.1745-8315.2009.00129.x> *Psychoanalytic Inquiry: A Topical Journal for Mental Health Professionals*, 32:5, 468-479, DOI:10.1080/07351690.2012.703577
- Polanski, R. (Regizor), (1976). *The tenant* [Film]. Franța/ SUA: Columbia Pictures.
- Röhricht, F. [2021]. *Psychoanalysis and body psychotherapy: An exploration of their relational and embodied common ground*. *International Forum of Psychoanalysis*, 30(3), 178–190
- Sartre, J.-P. (2004). *Ființa și neantul: Eseu de ontologie fenomenologică* (A. Neacșu, Trad.; A. Elkai'm-Sartre, Ed.). Editura Paralela 45, Pitești
- Stern, D. N. (2019). *Lumea interpersonală a copilului. O perspectivă bazată pe psihanaliză și psihologia dezvoltării*. Editura Trei. București
- Winnicott, D.W. (1949) *Mind and its relation to the psyche-soma*. In: *Through Paediatrics to Psychoanalysis*, pp. 243–54. Hogarth and the Institute of Psychoanalysis, 1975, Londra
- Winnicott, D.W. (1989). *Psycho-somatic disorder*. In C. Winnicott, R. Shepherd, & M. Davis (Eds.), *Psychoanalytic Explorations*. MA: Harvard University Press. (Original work published 1964), Cambridge