

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

**OANA CAMELIA AVRAMESCU<sup>[1]</sup>**

---

*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.*

---

<sup>1</sup> 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.

### **Corpul în doliu: anatomia unei absențe vii**

Într-un articol de dimensiuni restrânse, cum este acesta, nu se poate traversa întregul continent teoretic al doliului, de la Freud la Klein, de la Abraham, Torok la Green, pentru că o astfel de întreprindere ar cere un spațiu pe măsura vastității fenomenului. În acest context, lectura se va concentra, foarte scurt, inițial asupra intuiției freudiene originare că doliul începe în trup, înainte de a putea fi gândit. Corpul este primul „organ” al doliului, care simte pierderea înainte ca mintea să o poată simboliza. Freud vorbește despre cum prima oară înregistrăm somatic pierderea, ne simțim corpul încetinit, golit de Eros, suspendat într-o vitalitate minimă. Prin introiectarea și apoi identificarea inconștientă cu obiectul pierdut, Eul să simte depreciat, atacat, insultat. Astfel, Freud sugerează că melancolia este o încarnare paradoxală a absenței, o încercare de a păstra în corp ceea ce a dispărut din lume. În melancolie, obiectul pierdut este nu doar abandonat, ci și văduvit de energie psihică, libidoul retras se întoarce spre Eu, făcându-l pe subiect nu doar văduvit, ci și văduvid (sic!), adică transformat într-un gol libidinal, prins într-o economie narcisică ce devitalizează atât obiectul, cât și corpul propriu.

Winnicott, în stilul său caracteristic, vede doliul ca o încetinire a vieții psihice care permite și ajută la restabilirea echilibrului între realitate și fantasmă și integrarea ambivalenței. Dacă Freud vedea în melancolie o identificare patologică cu obiectul pierdut, iar Klein accentua ura față de obiectul introiectat, Winnicott mută centrul de greutate de la conflict la funcția de susținere. Nu obiectul pierdut este pus în centrul teoriei winnicottiene, ci mai degrabă capacitatea Eului celui îndoliat de a menține în viață o reprezentare

a relației. Corpul winnicottian în doliu este unul care tace pentru a permite reveriei interioare să lucreze, el nu poartă doar durerea, ci este și un spațiu intermediar în care absența se metabolizează.

Vedem cum Winnicott ilustrează doliul precum o antropologie a re-învierii, acolo unde pierderea este momentul în care obiectul intern poate fi recreat prin reparație. Doar un obiect care a fost iubit, atacat și care a supraviețuit poate deveni cu adevărat interior. Când doliul nu poate fi făcut din varii motive, ne întâlnim cu corpul hiperactiv al societății noastre, corpul fără noapte, fără somn, cel care se mișcă continuu pentru a nu muri, și care amintește de modul în care Winnicott conceptualizează apărarea maniacală. Corpul maniacal este un corp prins între viață și moarte, asemenea părinților interni ținuți în animație suspendată. Îl întâlnim la pacientul care fuge de spațiul intern în care doliul să poate fi trăit, care-și refuză acel corp grav, singurul care poate plânge, care poate „coborî” în pierdere.

În logica lui Bion, pierderea obiectului fisurează funcția de reverie, atunci când legătura internă cu obiectul se rupe, afectele rămân în starea lor  $\beta$ , neprelucrate, ne-digerate, imposibil de simbolizat. Fără un spațiu intern care să le conțină, ele se revarsă în corp, sub diverse forme, tensiuni, oboseală, dureri fără cauză, senzația unui gol somatic. Corpul devine atunci locul unde gândirea e suspendată, scena unui travaliu negativ, rămâne pentru el rolul de a simți ceea ce mintea, cu funcția de reverie blocată, nu poate încă transforma în reprezentare.

Julia Kristeva a văzut doliul ca pe o fisură în ordinea simbolică, pierderea celui iubit aduce cu sine o suspendare a limbajului într-o tăcere grea, aproape corporală, unde cuvintele se golesc. Și Kristeva vorbește despre melancolie, pe care o pune în legătură cu prăbușirea subiectului într-un vid preverbal, acolo unde semnificatul nu mai are forță. În lucrarea sa, *Soleil Noir*, autoarea vorbește despre limbajul depresivilor ca fiind „sărac, el este

întrerupt sau chiar absent” (Kristeva J., 1989, p 34) și vede corpul absent în doliu ca un trup dezafectat, care poartă în propria lentoare și golire exact limbajul întrerupt al melancoliei. Corpul este primul care poartă această tăcere melancolică, începe să se retragă, se stinge, își uită ritmurile, și astfel devine singura scenă unde se poate juca doliul. Printre paginile cărții lui Kristeva respiră un corp care privește în gol, nu simte foame, nu doarme.

Într-o lectură fenomenologică a absenței, Frers arată cum doliul apare uneori ca o prezență afectivă care persistă în trupul îndoliatului chiar și după pierderea celui iubit (Frers L., 2013). Cu alte cuvinte, în timpul doliului îi reînviem pe cei pierduți în propria noastră corporalitate, prin emoțiile, dorurile și senzațiile cu care i-am investit pe cei dragi pe vremea când încă trăiau. Corpurile noastre poartă astfel urmele celui care a dispărut. Prin încercările îndoliatului de a „vedea cu ochii celui dispărut” sau de a „atinge ceva ce nu mai este acolo” (Frers L., 2013), doliul devine o mișcare lentă între dispariție și prezență iar durerea se simte ca o materialitate a absenței. Călătorind prin Anglia pentru a vizita bănci memoriale de prin parcuri, Frers observă cum în fața acestor bănci, se trezesc în vizitatori diverse urme afective și prezențe interioare ale celor dispăruți, purtate în corp, în simțuri, în ritmurile lor proprii. Gestul afectuos al celui rămas încearcă să atingă, dar nu întâlnește rezistență (Frers L., 2013); mișcarea iubitoare nu primește răspuns, se întoarce înapoi spre sine, de fiecare dată, ca o încercare imposibilă de a ajunge la un corp care nu mai poate răspunde.

Literatura științelor umaniste pe tema pierderii și a travaliului de doliu a încercat să se întoarcă spre corp în ultima perioadă, însă predomină în continuare ideea că doliul este preponderent un proces al minții, instrumentalizat în cadre abstracte ale reprezentării. În continuare ni se prezintă un parcurs liniar al doliului, cu etape distincte care trebuie parcurse, ca și când cel care trăiește pierderea ar trebui să progreseze către ceva, iar corpul este redus în

această paradigmă la un indicator al „cum lucrează” psihicul, un corp docil, tăcut, o simplă suprafață pe care psihicul își proiectează logica doliului.

Prezența relațională și socială a celui mort persistă dincolo de corpul biologic, chiar dacă nu mai poate comunica într-un mod corporal direct. Cum se întâmplă acest lucru? Probabil că dificultatea de a înțelege acest fenomen este o orbire în a gândi corpul ca entitate strict delimitată, însă în realitate, sinele celui decedat „supraviețuiește” în trupul celui îndoliat, prin încorporări afective și senzoriale ale relației. Vin în ajutor exemplele din cultura și ritualurile non-occidentale, precum practica torajană de a scoate periodic persoanele dragi din mormânt pentru a le oferi haine și daruri noi, ritualuri pe care Occidentul le respinge ca fiind deviate sau patologii. Vedem astfel cum, tot felul de diferențe culturale dezvăluie adevărul psihic că, deși corpul biologic încetează să mai existe, relația întrupată nu dispare, ci se mută în cel rămas viu. „Noi-doi” nu dispare niciodată cu trupul celui decedat, ci persistă ca o prezență corporală în persoana îndoliată. Corpurile celor îndoliați pot fi privite în această dinamică drept metronomuri ale supraviețuirii. Toate gesturile mărunte ale rutinei zilnice, mersul pe jos, cumpărăturile, hobby-urile, toate reinstalează un ritm al lumii, ceea ce ajută la suspendarea durerii. De asemenea, hainele celui decedat, casa neatinsă, obiectele lăsate așa cum le-a atins ultima oară persoana iubită, toate devin corpuri-surogat, locuri sau obiecte în care absența și prezența se împletesc (Pearce C. & Komaromy C., 2022). Corpul celui rămas în viață este, în procesul de doliu, simultan spațiu de vulnerabilitate și de refacere, dar înainte de toate el rămâne un spațiu care rezistă presiunii sociale de a „vindeca” durerea într-un timp prescris.

Avril Maddrell vine cu o idee surprinzătoare din observațiile ei asupra doliului, vorbind despre un „al treilea spațiu emoțional” (Maddrell A., 2013), creat de modul în care emoția, memoria și materia se amestecă într-o „ab-

sență-prezență” (Maddrell A., 2013). Pentru ea doliul nu se consumă doar în interiorul psihicului, ci se înscrie la propriu în materie și peisaj; vorbim despre o formă de absență devenită prezență relațională și care circulă prin obiecte, locuri, gesturi, etc. Autoarea a vizitat diverse locuri din Anglia unde oamenii construiau memoriale, altare sau bănci comemorative care aveau funcția de a menține o viață simbolică a celui decedat, un soi de corpuri secundare, reîncarnări neanimate ale celui mort. Persoana dispărută persistă senzorial într-un mod „nicăieri, dar pretutindeni”, ne întâlnim cu o absență ca o formă de mobilitate afectivă. În astfel de spații, în astfel de memoriale, corpurile dispărute devine „distribuite” ca parte a unei geografii afective și topografice, veritabile scene de corporalitate extinsă la nivel social. Ele continuă să circule prin materie și mai ales prin corpul celui îndoliat, unde această absență prezență este trăită. Cu alte cuvinte, doliul este o reconfigurare de fapt prin care cel mort este reintegrat în topografia casei, într-o piatră comemorativă, într-un copac, în ritualuri minore și mai ales în gesturile de păstrare (o haină, o fotografie, un ceas), privite drept act de continuitate a legăturii. Aici cei vii îngrijesc de cei morți iar cei din urmă îi „susțin” simbolic pe cei vii.

Pe măsură ce imersam în scrierea „corpului” acestui articol, devenisem tot mai conștientă de modul în care atenția mea era atrasă de scene din exterior care reflectau, ca într-o oglindă, tema explorată în articol. Reveria analitică nu înceta în pauzele de la lectură sau lucru, iar uneori în navigarea pe rețelele sociale întâlneam, în fluxul continuu al imaginilor, corpurile absente ale contemporaneității. O imagine văzută pe rețelele sociale m-a străbătut ca un simptom cultural și mai precis, este vorba de fotografia unei mirese care a cerut, prin editare digitală, ca tatăl ei decedat să fie adăugat lângă ea, ca și cum ar fi fost prezent la nunta ei. Un gest emoționant și simțit ca straniu în același timp, o încercare de reîntregire narcisică, de anulare

magică a morții, de sutură imaginară a unui spațiu intern fracturat. Parcă femeia respectivă încerca să reconstituie fantasmatic o „fotografie” internă pierdută, însă această reînviere digitală este o formă de negare. Vederea imaginii nu a fost întâmplătoare, ci mai degrabă o întâlnire transferențială între tema articolului și propriul inconștient, rezonând cu inconștientul saturat de imagini al internetului. În plin paradox al digitalului vedem cum corpul mort continuă să fie privit, dar nu mai poate fi simțit. Căutăm așadar să rescriem travaliul negativului în cultura digitală prin faptul că moartea pare aici începutul unei existențe spectrale, unde corpul devine imagine, iar imaginea devine noul lui trup.

În acest parcurs teoretic, am încercat să creionez doliul ca fiind mai mult decât reacția la o pierdere actuală, ci și revenirea tuturor absențelor anterioare care au rămas pe lângă cuvinte. În logica lui Jacques André, „orice doliu, chiar unul trăit pentru prima oară, este o repetiție, dar și o reluare, transformarea unei morți și a unei suferințe ignorate” (André J., 2010, p. 32). Concluzionând, doliul nu se încheie niciodată doar cu reprezentarea mentală a pierderii, ci doar atunci când cel în doliu poate transforma, în termenii lui Daniel Stern, RIG-ul format din experiențe repetate de absență a obiectului, această structură precoce a „neîntâlnirii”, într-o continuitate suportabilă. Corpul îndoliat este primul atelier al acestei transformări, și nu de puține ori singurul.

### **Corpul absent în spațiul digital: noul negativ**

Subiectul inconștientului nostru este întotdeauna o ființă legată de un corp, o ființă-în-lume în sensul lui Merleau-Ponty, însă și o ființă marcată de lipsă, așa cum Lacan a afirmat de nenumărate ori. Însă spațiul digital aduce cu sine un nou tip de intersubiectivitate în care individul se „mișcă”

într-o realitate paralelă, eliberat de greutatea corpului său. În această eră postmodernă, psihicul nostru a părăsit corpul biologic și s-a instalat într-un univers de coduri, în speranța unei libertăți poate mai mari. Însă, vom vedea, pe măsură ce corpul dispare fizic din relație, va apărea o fantezie de reîntoarcere la el, de parcă există un refuz al trupului de a se lăsa dizolvat în virtual. Poate și de aici se naște confuzia atât de puternică a vremurilor moderne între exterior și interior. Este adevărat că tehnologia este o metodă nouă de legătură, însă este o interfață relațională care oferă un anume tip de intimitate fără prezență, un contact fără atingere, o relaționare neîncarnată. Așa cum sugerează Žižek (Žizek, S., 1997), tehnologia nu doar ne înconjoară, ci endocolonizează corpul, înlocuind treptat natura primară cu o „a doua natură” artificială, unde trăirea este înlocuită de simulacru.

Computerul, mașina a încetat de multă vreme să mai fie doar un instrument, ci a devenit un substitut narcisic al Eului, a fost fetișizat pentru a ne simți în control asupra vulnerabilității noastre corporale. În acest context, Isaac Tylim vorbește în lucrarea sa *The Techno-Body and the Future of Psychoanalysis* despre apariția unui tehnocorp, un corp hibrid, o parte organică, o altă parte artificială, în care carnea și metalul, afectul și codul binar se amestecă în modalități infinite (Tylim I., 2012). În virtual, corpul își pierde greutatea și mirosul și devine o interfață tranzitorie, manipulabilă, un fetiș portabil. Cum ne mai trăim corpurile în aceste condiții? Uneori corpul nu mai este simțit ca locuit și mai degrabă proiectat în aceste spații virtuale, sinele se dizolvă într-un flux de imagini și parcă-și pierde centrul. Gândurile, fanteziile și afectele noastre circulă de la un corp la altul mediate de cabluri invizibile, dând naștere unui conglomerat psihic fără recipient, ceea ce Tylim numește „o orgie de obiecte interne într-un vid” (Tylim I., 2012, p 3).

Internetul este prin excelență spațiul unde constrângerile corporale și identitare pot fi suspendate, este locul unde sinele poate adopta forme

multiple, fluide, tranzitorii. Putem fi feminini într-un anumit context în spațiul virtual, putem fi masculini într-un alt context, putem aparține pe rând oricărui grup etnic, cultural sau imaginar. Desigur că cealaltă față a monedei acestei libertăți aparent nelimitată vine cu costul psihic al disocierii de limitele realului și ale corpului. Ce se întâmplă în internet cu continuitatea noastră corporală, cea care susține coeziunea sinelui? Devine ea o rețea de avataruri, de reprezentări succesive? Bonnie Litowitz observă că disocierea corporală prezentă în internet nu mai este trăită ca un simptom, ci mai degrabă drept normă culturală; acum este normal să ne „pierdem” corpurile. În locul unui Eu unitar sau al unui sine coerent, apare o suită de sine contextuale, reflectate la infinit prin relațiile sale mediate de ecran, dar care nu sunt niciodată complet trăite (Litowitz B., 2012). Odată ce ancora somatică este aproape complet estompată, Litowitz descrie, făcând o paralelă cu „foamea de obiect” a pacienților borderline, cum accentuarea fantasmelor relaționale, dorința de contact se transformă în dependență de conexiune, o căutare de-a dreptul compulsivă de prezență (Litowitz B, 2012). Este o foame de altul, de celălalt care nu poate fi saturată, având în vedere că trupul viu al alterității lipsește.

Pare că trupurile noastre devin în internet un proiect infinit reconfigurabil, generând o corporalitate nouă, alternativă, scrisă în cod binar și produsă din infiltrarea obiectelor artificiale metalice, din silicon, microcipuri în reprezentările mentale ale corpurilor noastre. În acest corp reprezentat hibrid, limitele de sex, de vârstă, de generație sunt abolite. Ne aflăm în scenariul omnipotenței, unde bătrânețea este ștearsă, diferența sexuală este anulată, alteritatea este neutralizată, totul în numele reparației narcisice a vulnerabilității trupurilor noastre reale. Eliberați de condiția mortalității, ne transformăm în mediul digital corpurile în informație pură, virtuală. Avem până și posibilitatea de a ne „descărca” mintea într-un computer, putem să o multiplicăm, șterge, atâta timp cât ne-am făcut o copie de rezervă.

Digitalul zilelor noastre nu mai este o alternativă la lumea reală, ci mai degrabă o extensie a realului, o augmentare, un strat suplimentar al unui alt tip de realitate relațională. În acest tip de comunicare, proximitatea este negociată fără „știrea” corpului, indivizii sunt seduși de promisiunea eliberării de constrângerile Eului corporal, uitând însă de prețul plătit, și anume această nouă formă de alienare. Trebuie totuși amintit că nu vorbim de un corp care dispare, ci mai degrabă de o schimbare a condiției corpului. În digital rămânem totuși întrupați, așa cum spune Adriana Lemma, „chiar și atunci când interacțiunea este mediată; ceea ce se schimbă este experiența întrupării” (Lemma A, 2015, p. 573).

Cred de asemenea că nu trebuie să pierdem din vedere faptul că însăși logica inconștientului este bazată pe același mod hibrid între real și virtual. Oare nu filtrăm întotdeauna realitatea externă prin formele noastre de trăire a realității interne (fantezme, obiecte interne, proiecții) ? Mergând mai departe, până și conceptul de transfer pare un soi de interfață între lumi, iar cadrul analitic comportă o analogie cu realitatea virtuală, în sensul în care putem vedea cadrul ca fiind un spațiu simbolic în care două persoane se întâlnesc, în toate modalitățile posibile, prin intermediul propriilor obiecte interne. De fapt, așa cum spuneam puțin mai sus, analiza este virtuală nu doar în mediile digitale, ci prin însăși natura transferului: o întâlnire între două persoane prin interfața istoriilor lor interne. Rămâne aici o întrebare deschisă: dacă toate analizele sunt, în esență „virtuale”, deoarece se bazează pe transfer și pe obiecte interne, cum redefinim corpul în lipsa lui?

Aș vrea să mai subliniez un aspect important și îngrijorător al experienței digitale și anume faptul că în virtual se instituie un soi de igienă a ființei, în sensul că tot ceea ce este considerat murdar, abject (corpul cu mirosurile și secrețiile sale) sunt evacuate din spațiul reprezentării. Ne apărăm astfel față de materialitatea noastră biologică, trăind cu iluzia că mortalitatea

poate fi anulată. Ce se întâmplă cu corpul sexual în digital, având în vedere că interacțiunea și întâlnirea cu alteritatea este mediată sau uneori negată? Pare că efectul este un soi de buclă narcisică, unde celălalt devine ecran, reflex, algoritm, un sine care se atinge doar pe sine prin imaginea celuiilalt. Lemma spune că acest soi de libertate corporală promisă de spațiul virtual favorizează construirea unor avataruri infuzate cu Sinele ideal, iar corpul este redus la proiecția dorințelor narcisice (Lemma A., 2015).

Putem trage astfel o primă concluzie inițială: cyberspațiul construiește cybercorpul, nu o absență a corpului. Cu alte cuvinte, corpul nu dispăre ci mai degrabă întâlnim o modificare profundă a modului în care el este trăit și reprezentat psihic. În digital, omnipotența crește precum mușchiul pe pâine: instantaneu, printr-un singur click o dorință poate fi satisfăcută, încurajând ideea că trupul poate fi suspendat, amânat sau evitat. Pe scena reînscenării mai vechiului război dintre libertate și limită, corpul este reconfigurat simbolic în digital, uneori cu scop defensiv, alteori să compenseze aspecte care-i lipsesc în realitate.

În niciun alt moment al istoriei psihanalizei nu s-a observat absența corpului atât de flagrant ca în timpul pandemiei de Covid 19, atunci când aspectul libidinal, materialitatea cadrului analitic a fost aproape suspendată. În timpul pandemiei, spațiul analitic a fost un spațiu psihic fără „carne”, o experiență a doliului după prezență. A fost o perioadă în care analistul risca să fie doar un ecran care vorbește, o voce suspendată în eter iar ședința analitică putea deveni o întâlnire între două holograme, reduse de cele mai multe ori la două capete, cărora le lipseau trupurile. Uneori sentimentul putea fi de instalare a unei „surzenii de transfer”, o diminuare a capacității de a simți nuanțele prezenței celuiilalt. Toată această dinamică forțată de realitatea crizei de sănătate mondială i-a obligat pe analiști să reconsidere însă modul în care se raportau la spațiul analitic în digital. Întâlnirea fizică

dintre corpuri este absentă, este adevărat, însă corporalitatea nu este anulată, ci redistribuită; vocea, ritmul privirea, microgesturile, toate reactivează senzația de legătură. Mariana Velykodna propune ipoteza ca analistul poate în digital să funcționeze ca o „piele acustică” (Velykodna M., 2021), analoagă Eului-piele a lui Anzieu, care conține afectele în absența contactului.

Francisco González arată într-unul dintre articolele sale modul în care criza sanitară de Covid 19 a fost o experiență de doliu colectiv nu doar la nivel social, ci și în microcosmosul cabinetelor noastre. Ceea ce s-a pierdut în timpul pandemiei este tocmai iluzia că analiza se sprijină pe spațiul fizic, pe o co-prezență întrupată. Trupul analitic comun suferind, vulnerabil a câștigat însă o conștientizare importantă, și anume faptul că el se întinde între două locuri, două realități iar intimitatea se mulează în forme noi sau poate redescoperite: imaginea video a pacientului care intră în spațiul domestic al analistului, vocea care pătrunde direct în ureche, prezența care se insinuează prin ecran. Analiza devine o prezență dublă, spune González, un fort/da comprimat (González F., 2021), un aici-și-acolo, iar ecranul este o piele transparentă prin care aceste două locuri disparate se ating.

Într-o lectură kleiniană a mediului virtual, Julia Bird sugerează că acest tip de realitate reactivează fantasma mamei omnipotente, disponibile instant, dar devoratoare. Gratificarea imediată vine din faptul că în mediul virtual informația circulă cu o viteză foarte mare, ceea ce duce la reducerea capacității de a tolera absența, frustrarea. Internetul, această mamă-sân ambivalentă, poate să conducă la o regresie spre forme mai primitive de relaționare (clivaj, idealizare, devalorizare) tipice poziției schizo-paranoide. Astfel, într-o terapie online, analistul poate fi perceput ca o prezență persecutorie sau ca un terminal de descărcare a angoasei (Bird J., 2003).

Linda Ehrlich vorbește și ea despre cum se trăiește și reprezintă lipsa în spațiul digital, adăugând o tușă de speranță și potențialitate de creștere.

Din perspectiva ei, distanța impusă de medierea relației prin tehnologie nu este doar un obstacol, ci poate fi un instrument. Această distanță face vizibile straturile inconștiente ale dependenței și dorinței de contact, obligându-ne să regândim ce înseamnă a fi în aceeași cameră. Vorbim despre o distanță care evocă adesea trăiri de pierdere, de dor, de tristețe, ceea ce poate genera în transfer reactivarea unor amintiri vechi ale separării, neglijării sau abandonului, care poate că altfel s-ar fi revelat în transfer mult mai lent (Ehrlich L. T., 2021).

Dianne Elise și-a concentrat atenția pe ceea ce ea numește *estomparea erotică a cadrului* (Elise D., 2020, p 4), fenomen observat când corpul se retrage odată cu întreaga textură a dorinței, a tensiunii erotice care ține spațiul analitic viu. Acest lucru este observat de autoare în special în contextul trecerii bruște la analiza online, generat de criza sanitară din 2020. În terapia online corporalul se transformă în imagine și sunet: prezența se reduce aproape la voce, respirația devine un semnal digital, corpul devine un spectru, toate acestea ducând la amortirea spațiului analitic și la dificultatea de a menține un câmp erotic viu.

Pare că soarta corpului în pandemie s-a situat între două extreme simultane: el a devenit fie prea prezent, ca vector de contagiune, ca vulnerabilitate, fie prea absent, prin dificultatea de a relaționa fizic în acele perioade când țesutul discursiv al întâlnirilor, al proximităților a fost suspendat. Cu alte cuvinte, prezența și absența corpului s-au amestecat dramatic în timpul crizei de Covid 19. Din multe puncte de vedere pandemia a fost un experiment colectiv, dar partea acestui experiment care interesează articolul de față este aceea care ne-a arătat cât de profund este legat inconștientul de corporalitate.

Dacă ne referim la corpurile aflate în spațiul analitic, indiferent dacă acesta este un spațiu fizic, analog sau unul digital, consider că este esențial ca analistul să țină constant în minte înțelegerea pacientului cu privire la

sinele său corporal, mai ales în cazul celor a căror psihopatologie este exprimată în și prin corp. Nu trebuie însă pierdut din minte nici rolul corpului nostru, al analistului, privit ca un catalizator puternic pentru asociațiile și fanteziile pacientului. Există o anumită categorie de pacienți care amintesc analistului mult mai pregnant cât de important, necesar și ca făcând parte din cadru este corpul acestuia din urmă: sunt aceia pentru care orice schimbare superficială a aspectului fizic al analistului (de exemplu, o tunsoare) aduce turbulențe transferențiale. Acest tip de pacienți, care au nevoie să creeze o fuziune simbolică cu obiectul pentru a-și menține echilibrul psihic, pare să se raporteze la corpul analistului ca la un fel de structură în cadrul analitic care nu trebuie schimbată. Orice schimbare fizică a analistului este interpretată de un astfel de pacient drept separare; pentru ei corpurile noastre sunt părți concrete ale cadrului, care trebuie să rămână constante. În lucrul cu astfel de pacienți contratransferul somatic al analistului devine o piatră de temelie importantă a cadrului său intern, adică ne folosim „asociațiile libere” ale propriului corp pentru a vedea relația dintre corpul real și fanteziile întrupate ale pacientului. Lemma vorbește în lucrarea sa *Minding the Body: The body in psychoanalysis and beyond* (Lemma A., 2014) despre modul în care orice ține de aspectul fizic al analistului poate fi considerat ca trăsătură senzorială de bază, ca aspecte întrupate ale cadrului analitic. Modul în care analistul își ocupă corpul și spațiul fizic din cameră, modul în care stă în fotoliu, cum vorbește, se îmbracă, înclinările din cap, sau privirile analistului în timp ce salută pacientul, felul în care se ridică la sfârșitul ședințelor, toate acestea fac parte din ritualuri sau parametrii-cadru întruchipați ca fiind constante, așteptate ale cadrului.

Despre corp și absența lui în spațiul analitic vorbește și Jody Messles Davies în articolul său *Love in the Afternoon* ( Davies J.M., 1994), propunând o lectură radicală a contratransferului erotic. Pentru autoare, toate

senzațiile corporale ale analistului sunt harta contratransferențială prin care pacientul comunică mesaje pre-verbale, ceva ce nu poate spune încă. Dacă ne ignorăm trăirile somatice în contratransfer nu facem decât să repetăm chiar excluderea traumatică din istoria subiectivă a pacientului, lăsând corpul în afara cadrului analitic. David mai subliniază că neutralitatea clasică este o greșeală, deoarece a exclus corpului analistului din câmpul clinic, lăsând astfel ca toată povara dorinței și rușinii să pice doar în seama pacientului. Corpul are din nou soarta evacuării, scoaterii sale dintr-o analiză care riscă să devină un teatru al masochismului și al reînscenării rușinii. Spațiul analitic ar trebui să ofere fiecăruia dintre noi și acel loc al reanimării afective, un loc unde corpul să reînceapă să respire și să-și audă ecoul propriilor senzații reprimite.

Concluzionând, această topografie digitală ne oferă poate o fragmentare a corpului nostru fizic în avataruri, ecouri, amprentă, hologramă, dar nu o dispariție. Într-o societate care ne oferă constant modele de apărare maniacală ca modalitate de a evita anxietățile depresive, este de la sine înțeles de ce spațiul virtual devine, nu de puține ori, un refugiu față de realitatea corporală percepută drept dureroasă, străină sau rușinoasă. Întocmai perversului, se poate întâmpla ca uneori să fetișizăm, să interpunem tehnologia între noi și angoasa primordială a finitudinii corporale. Astfel nu mai suntem obligați să ne confruntăm cu vulnerabilitate, dependență, dar pentru ca această dinamică să funcționeze, este necesară excluderea corpului din relație. Însă consider că ceea ce ne arată mai presus de toate spațiul digital este faptul că ceea ce ne rămâne când corpul se retrage nu este doar acest negativ în căutare de container. Iar de aici, ne întoarcem spre final la ceea ce psihanaliza a știut dintotdeauna, și anume, că gândirea începe în corp, și că orice revenire la sine, orice reconstrucție începe și trece prin recuperarea corporalității.

## Concluzii

Scopul acestui articol a fost să reamintească evidența faptului că trupul nu este un obstacol în calea gândirii, ci condiția acesteia și că numai prin contactul constant cu propriul corp putem regăsi *acea* relație reală cu lumea. Subiectul rămâne însă vast și deschis; numeroase dimensiuni ale corporalității psihice, deja cunoscute în literatura psihanalitică, nu au fost detaliate aici. Extinderea acestor reflecții depășește limitele prezentului articol și invită la continuarea cercetării.

La capătul acestui traseu, psihanaliza relațională ne oferă poate cea mai firească reconciliere între corp și gândire. Silvia Federici-Nebbiosi și Giuseppe Nebbiosi (Federici-Nebbiosi S., & Nebbiosi G., 2012) privesc experiența analitică drept un câmp intercorporal, unde sensul nu se naște doar din cuvânt, ci din prezența reciprocă a două corpuri care se ating afectiv, cu alte cuvinte, relația este văzută ca o experiență întrupată. Ca să te înțelegi pe tine presupune întotdeauna să poți să-l percepi pe celălalt, tot astfel, cunoașterea propriului corp poate fi posibilă doar dacă simțim cum este acesta perceput de un alt corp. În această lumină, corpul nu este doar prezent în relație, el este însăși relația. Cu aceste considerente în minte, putem privi terapia psihanalitică drept un proces material și întrupat, în care interpretarea verbală cedează uneori, atunci când este nevoie, locul unei ascultări corporale, unei prezențe în carne și oase, care susține pacientul acolo unde cuvântul poate că nu mai ajunge. Nu trebuie uitat niciodată că trupurile noastre sunt modelate de semnificațiile și fanteziile celorlalți semnificativi, de transmiterea inconștientă a gesturilor, posturii, manierismelor, ritmurilor. De aceea corpul fiecăruia narează povestea mai multor generații.

În cabinet analistul trebuie să găsească o cale sau mai multe prin care să nu se teamă de corpurile dezintegrate, detestate sau golate ale pacienților,

tocmai pentru a putea aborda durerea și prin altceva în afara cuvintelor. Pentru aceasta, analistul trebuie să fie capabil să-și aducă trupul în întâlnirea terapeutică, să nu-și lase corpul în afara relației, și aceasta pentru că atât în cabinet cât și în afara acestuia, nu putem gândi cu adevărat dacă nu simțim. Atunci când ne refugiem în interpretare, când mentalizăm excesiv experiența pacientului, riscăm să pierdem tocmai locul unde gândirea se naște, și anume corpul. A fi analist înseamnă a suporta prezența corporală a celuilalt, a o lăsa să ne atingă fără să o grăbim spre sens. Pentru că uneori, înainte de a fi interpretat, corpul trebuie mai întâi ținut (Orbach S., 2003)

Pentru a încheia într-o notă umoristică, printre imaginile care persistă în memoria mea afectivă, există una care revine mereu, încărcată de un sens pe care la început nu l-am putut numi. O scenă văzută pe YouTube , un dialog aparent banal, dar plin de umor a rămas în mine și s-a reîntors la momentul scrierii prezentului articol. Într-un episod din seria Vax Populi, un bărbat întrebat dacă „ne tragem din maimuță sau ne-a făcut Dumnezeu” răspunde cu o dezarmantă naturalețe: „Duhul Sfânt și maimuța sunt din același personaj” (Răzvan Anghelescu - Vax Populi, 2014). Dincolo de naivitatea sa (sau poate tocmai datorită acesteia) replica bărbatului revelează intuiția psihanalitică a unității originare dintre corporal și spiritual, pe care gândirea adultă uneori o pierde, dar pe care inconștientul o păstrează sub forma unui „cunoscut negândit”(Bollas C., 1987). Putem privi gluma neintenționată și ca un act de joc winnicottian în care două lumi aparent opuse se reating, pentru că „Duhul Sfânt” și „maimuța” nu mai desemnează două principii ireconciliabile, ci două fețe ale aceluiași „personaj” psihic. Poate că acesta este rostul psihanalizei într-o epocă în care forme ale corpului absent ne locuiesc, ea este chemată să redescopere, printr-o formă de joc serios, că tot ceea ce gândim s-a născut mai întâi dintr-o senzație, că niciun Duh nu plutește fără o maimuță care să-l susțină, niciun sens fără un corp care simte.

„Acum doresc să spun: După a fi, a face și a i se face. Dar, la început, a fi.” spune Winnicott (Winnicott, D. W., 1970, p. 85), amintindu-ne, că înainte de a putea face ceva trebuie să fim. Înainte de gând, mereu corpul. Poate că psihanaliza contemporană are ca scop să redea pacientului posibilitatea de a fi, nu doar de a ști despre sine. Într-o epocă dominată de virtual, actul analitic trebuie să fie o formă de reîntrupare, trebuie să fie acel spațiu unde negativul capătă un trup, o respirație, un ritm. Acceptăm cu ușurință că simțurile ne pun în contact cu lumea, dar uităm că lumea însăși ne este dată mai întâi prin corp. Ce nu trebuie uitat niciodată este că înainte de a putea fi gândită, lumea noastră este simțită. Emoția, în esența ei, este o experiență a corpului. În fiecare copil există o geografie a mamei, o hartă senzorială și fantasmatică a trupului care l-a conținut. Poate că recuperarea corporalității în psihanaliză nu înseamnă doar să ne întoarcem la acest loc original, ci să permitem corpului să redevină un spațiu al gândirii și al relației. Când corpul este reintegrat în câmpul psihic, analiza încetează să fie doar o muncă a cuvintelor, ci redevine și o analiză a prezenței, a respirației, a ritmurilor împărtășit.

*Lecturați prima parte a acestui articol în numărul anterior.*

## **BIBLIOGRAFIE**

- André, J. (2010). *100 de cuvinte ale psihanalizei*, Editura Fundației Generația, București.
- Anghelescu, R. (2014). *Vax Populi: Cine au fost Adam și Eva?* [Video]. YouTube. [https://www.youtube.com/watch?v=02PIs9sd\\_eo](https://www.youtube.com/watch?v=02PIs9sd_eo)
- Bird, J. (2003). „*I Wish To Speak to the Despisers Of The Body*”: *The Internet, Physicality, and Psychoanalysis*. Journal for the Psychoanalysis of Culture and Society. <https://doi.org/10.1353/PSY.2003.0003>

- Bollas, C. (1987). *The Shadow of the Object: Psychoanalysis of the Unthought Known*. New York: Columbia University Press.
- Davies, J. M. [1994]. *Love in the afternoon: A relational reconsideration of desire and dread in the countertransference*. *Psychoanalytic Dialogues*, 4(2), 153–170
- Ehrlich, L. T. (2021). *Our sudden switch to teleanalysis during a pandemic: Finding our psychoanalytic footing*. *International Forum of Psychoanalysis*, 30(3), 167–175. <https://doi.org/10.1080/0803706X.2021.1939419>
- Elise, D. (2020). *The Erotic Body*. *Psychoanalysis Today, Issue 12: The Body and Psychoanalysis*. (electronic journal). Acces: <https://www.psychoanalysis.today/en-GB/PT-Articles/Elise144989/TheEroticBody.aspx>
- Federici-Nebbiosi, S., & Nebbiosi, G. (2012). *The Experience of Another Body on Our Body in Psychoanalysis: Commentary on Paper by Jon Sletvold*. *Psychoanalytic Dialogues*, 22(4), 430–436. <https://doi.org/10.1080/10481885.2012.700877>
- Frers, L. (2013). *The matter of absence*. *Cultural Geographies*, 20(4), 431–445. <http://www.jstor.org/stable/44289620>
- González, F. J. (2021). *Looking Beyond: Toward a Psychoanalytic Future*. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 68(6), 1101-1111. <https://doi.org/10.1177/0003065120980731>
- Kristeva, Julia, 1941/1989. *Black sun: depression and melancholia* / Julia Kristeva ; translated by Leon S. Roudiez. New York : Columbia University Press
- Lemma, A. (2014). *Minding the Body: The body in psychoanalysis and beyond* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315758824>

- Litowitz, B. E. [2012]. *Psychoanalysis and the Internet: Postscript*. *Psychoanalytic Inquiry*, 32(5), 506–512. <https://doi.org/10.1080/07351690.2012.703592>)
- Lemma, A. (2015). *Psychoanalysis in times of technoculture: Some reflections on the fate of the body in virtual space*. *The International Journal of Psychoanalysis*, 96(3), 569–582. <https://doi.org/10.1111/1745-8315.12348>
- Maddrell, A. (2013). *Living with the deceased: absence, presence and absence-presence*. *Cultural Geographies*, 20(4), 501–522. <http://www.jstor.org/stable/44289624>
- 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>
- Pearce, C., & Komaromy, C. (2022). *Recovering the body in grief: Physical absence and embodied presence*. *Health (London, England : 1997)*, 26(4), 393–410. <https://doi.org/10.1177/1363459320931914>
- Tylim, I. (2012). *The Techno-Body and the Future of Psychoanalysis*. *Psychoanalytic Inquiry*, 32(5), 468–479. <https://doi.org/10.1080/07351690.2012.703577>
- Velykodna, M. (2021). *Psychoanalysis during the COVID-19 pandemic: Several reflections on countertransference*. *Psychodynamic Practice*, 27(1), 10–28. <https://doi.org/10.1080/14753634.2020.1863251>
- Winnicott, D. (1970). *Playing and reality*. NY: Basic Books, New York.
- Zizek, S. (1997), *The Plague of Fantasies*. UK: Verso, Londra