

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE - UFF
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
DOUTORADO EM PSICOLOGIA

LEDA LUCIA GARCIA ROSA REBELLO

Clínica, conflito e transdisciplinaridade: medicinas complementares e corpo social

NITERÓI
2018

LEDA LUCIA GARCIA ROSA REBELLO

Clínica, conflito e transdisciplinaridade: medicinas complementares e corpo social

Tese apresentada ao Instituto de Ciências Humanas e Filosofia como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Psicologia, dentro da linha de pesquisa Estudos da Subjetividade e Clínica.

Orientadora: Prof. Dra. Cristina Mair Barros Rauter

NITERÓI

2018

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

R291 Rebello, Leda Lucia Garcia Rosa.
Clínica, conflito e transdisciplinaridade: medicinas complementares e corpo social / Leda Lucia Garcia Rosa Rebello ; orientadora: Cristina Mair Barros Rauter – 2018.
118 f.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia, 2018.
Bibliografia: f. 114-118.

1. Conflito (psicologia). 2. Corpo. 3. Mente. 4. Potência. 5. Clínica transdisciplinar. 6. Reich, Wilhelm, 1897-1957. 7. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677. 8. Boyesen, Gerda, 1922-2005. 9. Medicina ayurvédica. I. Rauter, Cristina Mair Barros. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de Psicologia. III. Título.

Formatado: Português (Brasil)

Bibliotecário: Thiago Assis CRB-7/6164

| -

Nome: Leda Lúcia Garcia Rosa Rebello

Título: Clínica, conflito e transdisciplinaridade: medicinas complementares e corpo social

Tese apresentada ao Instituto de Ciências Humanas e Filosofia como requisito parcial para obtenção do título de Doutora em Psicologia, dentro da linha de pesquisa Estudos da Subjetividade e Clínica.

Aprovada em:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dra. Cristina Mair Barros Rauter

Prof. Dr. Auterives Maciel Junior

Prof. Dr. Marcus Vinicius Câmara

Prof. Dra. Ruth Torralba

Prof. Dr. Ricardo Amaral do Rego

Dedicatória

À Emmanuel Rosa

Agradecimentos

Ao imenso caudal de luz e energia onde estamos imersos, como modos da mesma substância, pela Infinita beleza dos seus atributos e da sua potência.

A minha filha tão amada e a toda sua força disruptiva e potente como amor, conflito e devir.

A minha mãe, que por gerar tanto receio da similitude, me fez emergir como diferença, pela potência do amor.

A Mariana Lopez Bandeira, irmã presenteada pela vida, pelo companheirismo e cumplicidade, pelo auxílio e presença nos momentos difíceis, desafiando a passagem do tempo preservando a amizade dos tempos de infância, que mantêm a menina em nós a despeito das marcas do tempo.

A Raquel Vale, que com a sua delicadeza na escuta analítica e apenas um despretenso copo d'água, me conduziu ao processo de retomada e cuidado de mim mesma e minha potência em perseverar no ser.

Aos que virtualmente me fizeram companhia nas madrugadas insones de trabalho nessa tese, trilhando os caminhos de incerteza e insegurança ao transpor esse processo, oferecendo silencioso apoio e presença afetuosa, posto que sem afeto nada se move.

A minha tão querida orientadora Cristina Rauter, por sua tolerância, confiança e suporte nos acolhimentos e desencontros, pela presença constante nas palavras, ideias e na minha profunda admiração. E por ser simplesmente a guerreira mais doce que tive o prazer de conhecer;

A Henrique Rodrigues e Pedro Castel, que marcaram tão profundamente minha formação e postura clínica, para que saibam que estão afetuosamente presentes até hoje nos saberes que me atravessam o corpo e a prática analítica.

A Marcus Vinicius Câmara, pela sua presença vitalizadora dos afetos reichianos e suas generosas e pontuais contribuições na qualificação.

A Ricardo Amaral do Rego pelo novo encontro que revisita Reich e me apresenta Gerda Boyesen com a suave potência da biodinâmica, pela parceria e enorme aprendizado.

A Sandra Martins, pela sua doce e suave condução na especialização em Psicologia Biodinâmica;

A Glória Cintra por me mostrar como é possível enxergar tanto com o corpo todo, mesmo que nos falte a visão as janelas da alma vislumbram vastas paisagens para aqueles que estão despertos.

Aos professores da Universidade Federal Fluminense – UFF, especialmente àqueles que marcaram meu encontro com a clínica como política e transdisciplinaridade desde os tempos da graduação, cujas palavras e gestos ainda reverberam na minha prática; a todos que me deixaram importantes registros do amor a minha profissão: Eduardo Passos e a imagem que me ficou de registro: de pé sobre a cadeira transmitindo o vigor e o amor ao conhecimento; Auterives Maciel com seu carisma e poderosa capacidade de transmitir e articular conceitos; Cláudia Abbes e sua vivacidade encarnada nas palavras; Kátia Aguiar com sua força de contágio na construção de novas estratégias de vida, política e militância; Cecília Coimbra pela sua força na construção da minha trajetória, patrimônio vivo da história na minha graduação, minha enorme admiração e carinho; Clauze e sua trajetória como expoente de singularidade; Francisco Palharini pelas inesquecíveis aulas de ética; Lilia Lobo, contadora de histórias, tecelã de memórias e experiências; Vera Chaom e a firme doçura dos seus ensinamentos clínicos; Silvia Tedesco presença decisiva na minha defesa de mestrado; Francisco Leonel, pelos primeiros passos na clínica no Serviço de Psicologia Aplicada da UFF e tudo que assimilei da sua psicanálise e supervisão e ao saudoso Ricardo Andrade e suas belas aulas freudianas.

A Ma Prem Ila, encontro ainda inacabado com a Medicina Ayurveda, pela sua humildade repleta de enorme manancial de conhecimento e prática, pela clareza e simplicidade ao transmitir tanta complexidade como os conhecimentos védicos.

A Maharaj Chandramuka Swami, por ter tocado meu coração com o amor por Krishna e despertado ainda mais meu olhar para o Oriente.

Aos colegas contemporâneos de mestrado e doutorado que me tocaram com a beleza de suas pesquisas e seu trabalho, Ruth Torralba e Catarina Rezende; e aos que compartilharam o percurso em trabalho cúmplice e amoroso, Anelise Lusser e Kenia Soares Maia.

Aos companheiros de doutorado, Donatti Caleri, Gabriel Serafim, “” Jose Carlos Brasão, Luís Renato Paquiella Givigi, Conceição Nascimento, Carlos Eduardo Fraga.

As minhas queridas amigas parceiras de trabalho clínico e de vida, Ana Cristina Teixeira e Regina Tavares, por partilhar o caminho, por acreditar na arte da clínica, por potencializar a vida, por ousar o desafio de formar terapeutas;

As colegas de formação em psicologia biodinâmica, particularmente a Teresa Quintas e Liége Leal.

Aos pacientes clientes que atendi ao longo destes vinte anos de clínica, aos que pude ajudar, aos que não atralhei, aos que viveram deslocamentos significativos e aos que não pude tocar. Cada um deles me produziu efeitos, transformações e devires, a cada um devo a honra de me tornar terapeuta e tocar suas almas e a minha e a graça de realmente ouvir minha voz e a deles, num caminho permanente de crescimento e aprendizado. Todos me emocionaram, me fizeram rir e chorar, me consternaram em suas dores e alegrias, em seu crescimento e expansão e até mesmo em suas resistências, me preocuparam, me incitaram a buscar mais, a pensar, a criar possibilidades, questionar certezas, rever convicções. A buscar a sintonia fina, do toque, do tom da voz e do tempo na clínica e na vida;

A todos aqueles que me tocaram a alma ao longo da vida e ajudaram a tecer essa composição de múltiplos indivíduos, essa multidão que ressoa em mim.

Eu sou o começo, o meio e o fim de toda a criação, Ó Arjuna.

Entre o conhecimento, Eu sou o conhecimento do Ser Supremo.

Eu sou a lógica dos lógicos (10.32).

Eu sou a letra “A” dos alfabetos.

Eu sou o composto dual entre as palavras compostas.

Eu sou o tempo sem fim.

Eu sou o sustentador, e Eu sou onisciente (10.33).

Eu sou a morte a que tudo devora, e também a origem dos futuros seres.

Ó Arjuna, agora eu explanarei para você minha manifestação divina proeminente, porque as Minhas manifestações são ilimitadas (10.19).

Ó Arjuna, Eu sou o Espírito supremo (ou superalma), que reside na psique interior de todos como alma (Atma). Eu, também, sou o criador, mantenedor e destruidor – ou o começo, o meio e o fim – de todos os seres (10.20).

Eu sou o sustentador. Entre as luminárias Eu sou o sol radiante; Eu sou o controlador do vento; entre as estrelas Eu sou a lua (10.21).

Eu sou os Vedas. Eu sou o controlador celeste. Entre os sentidos Eu sou a mente; Eu sou a consciência nas entidades vivas (10.22).

Fique sabendo que todas as criações opulentas, belas e gloriosas emanam de uma mera centelha do meu esplendor. (...). Minhas manifestações divinas nunca chegam ao fim. O que lhe disse é apenas um mero indicio de minhas opulências infinitas.

Com um simples fragmento de Mim mesmo, Eu penetro e sustento todo este Universo.

Tanto o bem como o mal são produtos do poder divino e não possuem existência real.

Sri Krishna , Bhagavad Gita

“As mais puras colheitas são semeadas num solo que não existe”. René Char

*“As coisas que não existem são as mais bonitas”.
Manoel de Barros*

Que tarefa essa, escrever uma tese, colher conceitos, debruçar-me sobre o intangível, transitar pelos abstratos e subjetivos caminhos em que se constroem os saberes e práticas.

Semear num solo construído a cada passo, árido, às vezes fluido, mas solo sem forma, solo que não existe. Sorte a minha, poder cozer as palavras e plantá-las, apesar da fugidia terra semeada. Que seja fértil e que uma vez sem forma traga mais bonitos seus frutos.

Ao tentar ir construindo o chão onde piso, me dei conta que já andei muito e por isso mesmo nunca o suficiente, nunca que baste. Não basta porque a vida não se esgota, nossa existência, se transforma, dura e se eterniza. O que era semente vira flor e depois terra, adubo, fruto, folha, ou semente que retorna e nos surpreende a brotar em solos secos, asfaltos e muros. As mais puras colheitas, são mesmo feitas num solo que não existe, as coisas que não existem são mesmo as mais bonitas.

Resumo

Este estudo pretende problematizar a noção de conflito como central e inerente ao corpo individual e social, presente nas dinâmicas psíquicas, na composição das relações e nos modos de subjetivação. Todo conflito guarda em si uma potência de vida, capaz de produzir deslocamentos e novos modos de subjetivação, a partir da concepção do corpo e da mente como unidade e da ideia do negativo e da morte como exteriores. Esta análise parte da prática clínica e sua articulação com a filosofia de Spinoza e conceitos reichianos e neorreichianos, chegando a concepção de uma clínica transdisciplinar de abordagem corporal capaz de uma composição com saberes e práticas oriundos do pensamento oriental, em especial a medicina ayurvédica.

Palavras – chave: Corpo, mente, unidade, potência, Reich, Spinoza, Boyesen, Ayurveda

Formatado: Português (Brasil)

Abstract

The aim of this research was to question - and highlight – the notion of conflict as an important element to be considered in the individual and collective body. This notion is part of psychic dynamics, and also of the relationships and it is observed in the subjectivation mechanisms. Each conflict holds a kind of “potency” of life, and it promotes displacements and new ways of subjectivation. Doing so, body and mind should be conceived as a holy unit and the quality of negative and death must be understood as external elements of life. The analysis in this PhD Dissertation articulates clinical practices, Spinoza Thought and Reichian’s concepts. Then, it discusses the transdisciplinary clinic conception of body, which led us to include in this debate the composition of knowledge and practices constructed in the Eastern thought, focusing the Ayurvedic Medicine.

Key-words: Body, Mind, Unity, Potency, Reich, Spinoza, Boyesen, Ayurveda.

Formatado: Português (Brasil)

Sumário

Introdução.....	p.15
Capítulo 1	
Spinoza, Freud, Reich e a Clínica Transdisciplinar	
1.1 Spinoza e Freud – Breves considerações sobre um relacionamento pouco assumido.....	p. 24
1.2	
Spinoza e Reich.....	p. 28
1.3	
Spinoza e suas contribuições a uma clínica transdisciplinar.....	p.31
1.3.1	
Morte, finitude e negatividade.....	p.38
Capítulo 2	
Do trabalho clínico transdisciplinar de orientação reichiana à biodinâmica	
2.1.	
Contribuições da Biodinâmica	p.48
2.2	
O Núcleo Vivo ou Potente da Personalidade.....	p.59
13	

2.3

Reich e a potência orgástica.....p. 61

2.4

De Reich a Gerda Boyesen – a importância da amizade com a resistênciap. 64

2.5

A Bioenergia e o processo de encorajamento.....p.70

Capítulo 2.6

Influências da Psicanálise Freudiana e Reichiana na Psicologia Biodinâmica.....p.72

Capítulo 3

O Oriente e a clínica transdisciplinar

3.1

Saberes integrativos de outras culturasp.75

3.2

Fragmento de caso: agenciamento de saberes.....p. 96

Capítulo 4

A clínica transdisciplinar e o sintoma como conflitop.104

4.1

A Potência do conflito no corpo individual e socialp.109

Considerações finais.....p.112

Referências Bibliográficas.....p.114

14

INTRODUÇÃO

“Efetivamente a grande teoria racionalista, segundo a qual o mal não é nada, é indubitavelmente um lugar-comum do século XVII. Mas como Spinoza vai transformá-la radicalmente, é o assunto da correspondência com Blyenbergh. Para Spinoza, se o mal não é nada, não é porque apenas o Bem é e faz ser, mas, pelo contrário, é porque o bem não é mais que o mal, e porque o ser esta para além do bem e do mal. ” (Deleuze, G. Espinosa e a Filosofia Prática.)

Durante o percurso do mestrado percorremos as questões a respeito do corpo, para buscar entendê-lo antes, como um amálgama, como lugar de um entrecruzamento de pulsões e afetos, não possuindo em si um sentido comum e por isso mesmo também não podendo estar referido a nenhum modelo de saúde e sim a uma concepção do corpo profundamente ligada à história e sua determinante influência na produção das subjetividades. (Rebello, L.,1998)

Alguns conceitos filosóficos utilizados por Spinoza possuem diferenças cruciais em relação a conceitos oriundos da psicanálise, seja ela de orientação freudiana, reichiana ou winnicotiana. Apesar disso, reconhecemos em Spinoza um interlocutor capaz de potencializar enormemente a nossa prática clínica. Ao convocarmos uma e outra no exercício desta que é a clínica transdisciplinar, ganhamos também um conflito que além de ser o ponto de partida deste texto, é também aquilo que nos impulsiona a uma análise apurada das suas relações em direção a territórios onde não sejamos tomados pela impotência e pela tristeza.

A análise de dissonâncias e ressonâncias entre estes discursos, reconhece na questão do conflito um aspecto central, posto que seu sentido está presente na dinâmica psíquica e no surgimento de um sujeito desejante no campo individual e no campo social, instrumentalizado para a construção de uma política democrática.

O conflito é frequentemente tomado por uma lógica binária como um fenômeno que atesta a presença de uma pulsão de vida em contraposição a uma pulsão de morte; para Reich desencadeadora da agressividade caso seja reprimida. Na perspectiva que pretendemos abordar, a visão reichiana é que nos aproxima de Spinoza para quem não existe mal em essência, mas sim advindo de uma causa exterior.

De acordo com Reich (Função do Orgasmo, 1927), o instinto de destruição depende da estase libidinal, e ele aborda esta questão no capítulo 7 do mesmo livro, na discussão acerca do masoquismo.

Apesar de admitir ter inicialmente partilhado do ponto de vista freudiano, a prática clínica e a observação da dinâmica do masoquismo aponta na direção de uma formação secundária, onde os impulsos destrutivos atuam como substitutos, derivados da angústia oriunda da estase, o que revela sua posição contrária à formulação freudiana de uma pulsão de morte. Ele formula, portanto, que quando o instinto sexual não é satisfeito, o instinto de destruição ganha importância, enquanto que, no caso contrário, perde energia.

Ele afirma que: “ (...) a intensidade do instinto de destruição (isto é, das suas manifestações, do ódio, da agressividade, da brutalidade e do sadismo) depende ou da possibilidade atual de satisfação sexual ou da pressão exercida pela estase somática da libido. (Reich 1927/s. d., p. 209-210).

Desta forma os impulsos destrutivos (ou autodestrutivos) existem, mas não seriam primários, e sim originados pela frustração da pulsão sexual e pela consequente estase da libido. Segundo ele, “... o instinto de destruição perde o seu poder sobre o mundo exterior quando falta a fonte libidinal.” (Idem, p. 213).

Ricardo Rego explicita em tese de doutorado sua os termos distintos que se referem as pulsões e menciona que, de acordo com Laplanche & Pontalis (1991, p. 394-395), embora o termo *Trieb*, traduzido como pulsão, só apareça nos textos freudianos de 1905, ele tem sua origem como noção energética na distinção que desde cedo Freud faz entre dois tipos de excitação (*Reize*) a que o organismo está submetido, sendo que existem fontes internas portadoras constantes de um afluxo de excitação a que o organismo não pode escapar e que é o propulsor do funcionamento do aparelho psíquico.

O autor prossegue, lembrando que a ideia de que uma excitação somática tem um representante psíquico aparece formulada de duas maneiras diferentes nos textos de Freud. Nos “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”, afirma-se que “por ‘instinto’ deve-se entender provisoriamente o representante psíquico de uma fonte endossomática e contínua de excitação”. (Freud, 1905b/1972, p. 171).

Do mesmo modo, em “Os Instintos e suas Vicissitudes”, é dito que a pulsão é “o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente...” (Freud, 1915a/1974, p. 142). Entretanto, em outro artigo publicado no mesmo ano aparece uma formulação diferente: “um instinto nunca pode tornar-se objeto da consciência – só a ideia que o representa pode. Além disso, mesmo no inconsciente, um instinto não pode ser representado de outra forma a não ser por uma ideia.” (Freud, 1915c/1974, p. 203).

Nessa segunda acepção, Freud usa então o conceito de representante psíquico da pulsão, que pode se manifestar através de uma ideia (representação) ou de um fator

quantitativo, a quota de afeto (Freud, 1915b/1974). Segundo Strachey (1969, p. 131), “esses dois conceitos, aparentemente divergentes, da natureza de um instinto, encontram-se em diversas passagens dos escritos subsequentes de Freud, embora o segundo predomine.” Note-se que o conceito é o mesmo: existe uma excitação somática que se manifesta como um elemento psíquico. Muda apenas a denominação dada: num caso, é a fonte endossomática que se apresenta no aparelho psíquico com o nome de pulsão; no outro, é a pulsão (somática) que se manifesta através de um “representante da pulsão”. Segundo Strachey (1969, p. 130), o trecho citado apareceu somente a partir da edição de 1915 dos “Três Ensaio sobre a Teoria da Sexualidade”.

No mesmo sentido, de acordo com Laplanche e Pontalis (1991, p. 454), algumas vezes é a própria pulsão que aparece como ‘o representante psíquico das excitações provenientes do interior do corpo e que atingem a alma’; outras, a pulsão é assimilada ao processo da excitação somática, e é ela então que é representada no psiquismo por ‘representantes da pulsão’. Assim, Freud (1905b/1972) expõe as bases da sua visão das pulsões sexuais: fala do objeto da pulsão (pessoa ou coisa, real ou imaginária) por meio do qual se atinge a meta, que seria a resolução da tensão interna oriunda das fontes somáticas (zonas erógenas). Em 1915, acrescenta aos elementos básicos da pulsão (fonte, meta e objeto) a noção de “...pressão ou força, concebida como um fator quantitativo econômico, uma ‘exigência de trabalho’ imposta ao aparelho psíquico”. (Freud, 1905b/1972, 138). O conflito psíquico, noção central na teoria freudiana, estaria apoiado num antagonismo pulsional em que “... os instintos do ego e os instintos objetais se confrontavam mutuamente”. (Freud, 1930/1974, p. 139).

Podemos entender, então, que de acordo com a teoria freudiana a pulsão seria o limite entre o somático e o psíquico. No entanto, da perspectiva reichiana, entendemos que os conflitos psíquicos são resultantes das forças repressoras oriundas do exterior e, por conseguinte pelas forças internas do superego resultantes na formação do caráter como função defensiva. Ao interromper o fluxo da vida, a pulsão de morte emerge de forma secundária como força agressiva ou violenta, força instintual sádica ou masoquista ou força propulsora na formação do sintoma neurótico. Sendo assim, não há limite entre o somático e o psíquico, porque o que está sendo considerado é o fluxo da vida em suas expressões somáticas e psíquicas e o que do exterior a ele se opõe, ainda que interiorizado no superego.

Nessa linha, retornamos à referência de Spinoza quando sustenta na Proposição 4 da Ética 3 que “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”, citada anteriormente. Tal afirmação nos leva a pensar na ocorrência da morte como algo externo à subjetividade. Não há homem na filosofia de Spinoza, há partes, múltiplos indivíduos, numa

composição de forças capazes de destruí-lo, pois, o impulso natural seria sempre de preservação na própria existência.

Spinoza reforça essa proposição ao reiterar que “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.” (E III, 6). E complementa:

‘Com efeito as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (...) isto é, são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência, (...) pelo contrário ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência e esforça-se, assim tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser. (E III, 6).’

A tendência humana a manter a vida, a buscar o prazer ou a alegria e evitar a morte, a dor e o sofrimento também se encontram na proposta reichiana, sendo nela a neurose, como dissemos, o efeito dos conflitos e da interrupção ou estagnação dos fluxos energéticos.

Nessa linha de argumentação, Spinoza permite uma reflexão sobre como o corpo “participa” na potência:

É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso. (E III, 8).

Ao estabelecer relações com o próprio corpo e o mundo exterior, o homem amplia sua potência, mas o inverso também se dá, ou seja, tanto a potencialização como a interrupção do fluxo do desejo e do contato, a partir do encontro com os seus afetos e com outros corpos.

Ele prossegue na demonstração da mesma proposição explicitando:

Quanto mais o corpo se torna capaz disso, tanto mais a mente se torna capaz de perceber (...), portanto aquilo que assim dispõe o corpo e o torna capaz disso é necessariamente bom ou útil, e tanto mais útil quanto mais pode tornar o corpo capaz disso; e, inversamente é nocivo se torna o corpo menos capaz disso. (E III, 38).

Perseverar no ser diz respeito à expressão e à administração de conflitos, e não à sua extinção ou supressão, já que a subjetividade é composta de múltiplos indivíduos que diferem entre si, como um campo no qual uma multiplicidade de forças está em luta, ou como campo de contrários. Tal posição nos coloca diante do conflito como potencializador, num jogo de

forças capaz de deslocar o indivíduo do lugar da servidão, do medo e do adoecimento para o lugar da ação e expressão da liberdade.

Laurent Bove (2010) nos lembra que todo corpo pode ser dominado por forças exteriores que teriam a possibilidade de superá-lo em seu esforço de perseverar no ser, de modo que todo corpo é lugar de guerra e de crise. Se entendemos o corpo e a mente como expressões de uma só substância, verificamos a presença também do conflito nos processos e engendramentos psíquicos, com seus jogos de forças atávicas, suas ordenações e modulações. Essa perspectiva nos leva a afirmar que a vida coletiva não se opõe à individual, posto que a multidão pode ser considerada como um só indivíduo; da mesma forma, um só indivíduo ou uma só mente pode ser representativa de uma multiplicidade de indivíduos, como na ideia de um inconsciente que excede, e não falta, pela proposta deleuziana. Neste ponto de vista é fundamental também considerar que produção desejante e a máquina social são compostos pela mesma tessitura, onde os planos individual e social se confundem e atravessam.

O inconsciente para Deleuze e Guattari não tem representação, ele está sim, referido a uma ideia de produção e não à falta. Assim posto, o corpo preso dentro de representações seria como um prisioneiro condenado à uma solitária ou um escravo amarrado observando imagens em uma caverna. Isso comporta então, uma noção de multiplicidade, já que para esses autores "Nas máquinas desejantes tudo funciona ao mesmo tempo, mas nos hiatos e nas rupturas, nas panes e nas falhas, nas intermitências e nos curtos-circuitos, nas distâncias e nos despedaçamentos, numa soma que nunca reúne suas partes em um todo." (Anti Edipo, p. 50) "As máquinas desejantes constituem a vida não-edípica do inconsciente." (Anti Edipo, p.468), visto que não mais estão fadadas à infinita reprodução de representações de significados anteriores e nem a uma busca incessante de uma satisfação remetida à uma falta original.

De acordo com Zourabichivilli, no Vocabulário de Deleuze (2004), o desejo é reconduzido para produção e não mais possui como modelo uma referência teatral, numa reprodução edípica, mas é entendido como fábrica, como se referem Deleuze e Guattari, "se o desejo produz, ele produz real... o ser objetivo do desejo é o próprio Real" (Anti Édipo, 34).

O desejo aqui não é a representação de um objeto ausente ou faltante, mas uma atividade de produção, uma experimentação incessante, uma montagem experimental, um

inconsciente fábrica em contraposição ao inconsciente teatro, onde o desejo, nesse sentido, não é falta mas processo que sofre apenas por ser interrompido. Ao entendermos a negação do inconsciente como um teatro, compreendemos que o desejo estabelece relações, e cria então suas próprias sínteses, operando encontros.

Os contrários ou forças, que compõem o sujeito provêm justamente do esforço do corpo que em si persevera, já que se manifestam em diferentes graus do esforço das suas diferentes partes. Por um lado, temos a exterioridade da dominação e por outro as forças do *conatus*, bem como entre as instâncias da psique se pensarmos com a descrição de Freud das instâncias do psiquismo, Id, Ego e Superego.

A morte também sobrevém desta contradição e de uma certa maneira desta exterioridade, onde as forças em jogo estão sempre se deslocando. Para Bove (2010), o corpo individual também é o substrato de um lugar de antagonismo, de luta e de crise, tornando-o sujeito dos contrários.

Rauter (2011) nos lembra que, “no pensamento de Spinoza, a negatividade presente no campo social é compreendida, não como tendência inerente ao humano ou à sociedade humana, mas como processo histórico a ser compreendido numa genealogia dos modos de subjetivação e de num campo social dado; também, que uma única substância engendra tanto fenômenos positivos quanto os negativos, presentes na destrutividade dirigida a si próprio e aos outros.”

Neste caso, o ruim, para Spinoza, diz respeito a algo exterior ao desejo, daí o emprego de uma terminologia que marque essa exterioridade: uma intoxicação, um envenenamento. (Deleuze, 2002, p.38)

O uso operatório da filosofia de Spinoza para pensar questões contemporâneas, torna possível incluir “a psicologia individual na psicologia social” (Bove, 2010, p.), considerando que tanto os indivíduos quanto as coletividades estão atravessados pela potência e pelos afetos. Não há uma distinção clara, em Spinoza, entre os planos individual e social, já que o universo inteiro é composto de múltiplos indivíduos, assim como cada indivíduo considerado separadamente é também composto por múltiplos indivíduos, como demonstra na proposição 13 da parte II, Escólio do Lema 7:

“(,..) Se agora , concebemos um indivíduo, composto de vários indivíduos de natureza diferente, veremos que ele pode ser afetado de muitas outras maneiras, conservando, apesar disso sua natureza, pois se cada uma de suas partes compõem-se de vários corpos, cada uma poderá portanto(pelo lema prec.), sem qualquer mudança em sua natureza, mover-se ora mais

lentamente ora mais velozmente, e, como consequência, transmitir seus movimentos as outras partes, ora mais lentamente, ora mais velozmente.(...)E se continuarmos assim até o infinito, conceberemos facilmente que a natureza é um só indivíduo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança no indivíduo inteiro.(...)"

A coextensividade entre a psicologia individual e social, dentro de uma perspectiva clínica, também é o que nos interessa aqui, e já que é também a clínica um encontro de corpos, nossa proposta é pensarmos nossa prática numa perspectiva onde desses contrários emergja um homem potente, em pleno exercício de transmutação contínua dos conflitos, capaz de ser livre a partir de uma ética do desejo e de novos e potentes agenciamentos coletivos.

Nesse sentido o homem, para Spinoza, não nasce livre, ele conquista sua liberdade através do conhecimento, do exercício da razão através de ideias adequadas e pelo cuidado na potência dos encontros. Na medida que não se encontra mais prisioneiro do acaso dos encontros, ele também se aproxima da construção de uma ética, de um modo de estar no mundo, onde pensar e agir são expressão singular do seu ser e efeito de sua potência de existir e isto em certa medida, pode assemelhar-se ao bom curso de um processo clínico, onde o conflito tomado como positividade ou produtividade fortalece e cria condições para uma caminhada em direção ao exercício do desejo.

Ao afirmar que “A mente esforça-se por imaginar apenas aquilo que põe sua potência de agir” (E III, 54) e que “Quando a mente imagina sua impotência, por isso mesmo, ela se entristece” (E III, 55), Spinoza traça uma cartografia dos processos de vida, numa escuta que privilegia a vida e as linhas flexíveis e, também, aquelas direções onde o desejo pode escoar e encaminhar-se para encontros com outros corpos, podendo auxiliar na construção desta ética onde o homem não é servo do acaso e nem passivo diante daquilo que o constrange.

A partir dos antecedentes expostos, esta tese se dedica a explorar a ideia de uma clínica transdisciplinar que possa estabelecer relações de ressonância com Spinoza, Reich, Deleuze e Freud, construindo pontes com instrumentos de práticas corporais e medicinas complementares tais como o Ayurveda, trazendo o conflito como potência tanto no coletivo e na dinâmica psíquica, ou seja, como catalizador de desvios no corpo social e no corpo do indivíduo.

Capítulo 1

Spinoza, Freud, Reich e a clínica transdisciplinar

1.1

Spinoza e Freud: algumas breves considerações sobre um relacionamento pouco assumido

Com a sentença dos Anjos e dos Santos, com o consentimento do Deus Bendito e com o consentimento de toda esta Congregação, diante destes santos Livros, nós heremizamos, expulsamos, amaldiçoamos e esconjuramos Baruch de Spinoza [...] Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar, maldito seja em seu levantar, maldito seja em seu sair, e maldito seja em seu entrar [...] E que Adonai [Soberano Senhor] apague o seu nome de sob os céus, e que Adonai o afaste, para sua desgraça, de todas as tribos de Israel, com todas as maldições do firmamento escritas no Livro desta Lei. E vós, os dedicados a Adonai, que Deus vos conserve todos vivos. Advertindo que ninguém lhe pode falar bocalmente nem por escrito nem conceder-lhe nenhum favor, nem debaixo do mesmo teto estar com ele, nem a uma distância de menos de quatro côvados, nem ler Papel algum feito ou escrito por ele. (Anátema pronunciado contra Spinoza, em 27 de julho de 1656)

Palavras tais como desejo e afeto se encontram em Freud e Spinoza que, a despeito de algumas dissonâncias, também tiveram alguns encontros. No entanto, Spinoza abriu um caminho distinto ao distanciar-se da noção de transcendência e radicalizar um lugar diverso no seio da cultura judaica.

Baruch de Spinoza, nascido em 1632, em Amsterdã, era filho de judeus ibéricos e portugueses que fugindo da Inquisição, haviam-se instalado na cidade. Seus pais, comerciantes, viviam perto da sinagoga portuguesa. Segundo o testemunho de pessoas que o conheceram, Spinoza era um homem afável, de boas maneiras e os bens deixados pelos seus pais foram o que o mantiveram até o fim da vida, de forma modesta, visto que de muito abriu mão, cedendo aos irmãos seus direitos e do trabalho de polimento de lentes, cuja arte mecânica aprendeu antes de abraçar uma vida retirada. Viveu de forma modesta e deixou poucas roupas e igualmente modesta mobília. Porém, na escrivania que pede ser enviada a Holanda, seguem seus escritos e cartas, muitos publicados postumamente. Não teve em vida o interesse em lecionar, visto que pretendia dedicar seu tempo a seus estudos. Foi excomungado

aos 23 anos, acusado de heresia, materialismo e desprezo pela Torá pelo Tribunal de Congregação Judaica e assim teve que abandonar a comunidade judaica onde crescera, vivendo a partir daí em várias cidades holandesas. Tal excomunhão era considerada um banimento e a partir da excomunhão, Spinoza muda seu primeiro nome, Baruch, para Benedictus, Bento, nos escritos e cartas que assinou. A sinagoga de Amsterdã denuncia Spinoza às laicas como uma ameaça à piedade e à moral . (Spinoza Obra completa II: correspondência completa e vida / organização J.Guinsburg, Newton Cunha; tradução e notas J.Guinsburg, Newton Cunha - I ed. – São Paulo: Perspectiva, 2014).

A sua expulsão e posterior afirmação de uma nova forma de pensar foi capaz de influenciar o pensamento de muitos filósofos e pensadores que se seguiram. Muitos pensadores contemporâneos vêm buscando em sua filosofia inspiração para contribuições em diversas áreas do conhecimento, tais como a sociologia, a economia, a neurociência. No campo da psicologia e da psicanálise, buscam incessantemente esse ponto de contato, tal como o umbigo do sonho, o lugar onde se tangencia mente e corpo, soma e psique, numa tentativa de compreender como se articulam e engendram, como se conectam ou se influenciam mutuamente.

Ao dizer, na segunda parte da *Ética*, que o pensamento e a extensão são atributos de uma substância única – Deus ou a natureza, Spinoza afirma que ambos são inseparáveis e feitos do mesmo estofo; os aspectos são diferentes; as substâncias, não.

O que nos importa neste caso é a ruptura com o pensamento cartesiano que se verifica em Spinoza, onde a concomitância entre mente e corpo que se manifesta nos afetos é uma questão central. Verificamos também que a alegria e a tristeza representam dois conceitos fundamentais para compreensão do homem e de uma vida melhor, que nos conduzem à construção de uma ética e de um cuidado na existência, num esforço para selecionar os encontros a partir de afetos alegres.

A ideia da construção de uma ética a partir de intervenções e experimentações afetivas onde o uso das ideias adequadas e da percepção dos afetos pode conduzir a uma construção de desvios e não ao acaso fortuito dos encontros, como disse anteriormente, e nos aproxima de uma perspectiva clínica cuja abordagem possa nos potencializar a partir e apesar dos conflitos inerentes ao humano.

De acordo com Heitor O'Dwyer de Macedo (2012), Freud menciona Spinoza em três momentos, menções que foram inventariadas por Yovel (*Spinoza et autres hérétiques*, Paris; Seuil,1991). A primeira, está em Leonardo da Vinci e uma lembrança da sua infância (1910):

“(…) Devido a sua insaciável e incansável vontade de saber, Leonardo foi chamado o Fausto italiano. Mas (...) podemos aventar a ideia de que a formação de Leonardo se aproxima do modo de pensar de Spinoza.”

A segunda menção se encontra em uma carta de Freud que responde negativamente a um pedido de artigo para o volume de comemoração do tricentenário de Spinoza (1932): “ao longo de toda a minha vida senti (timidamente) um respeito extraordinariamente elevado, tanto pela pessoa como pelos resultados do grande filósofo Spinoza”.

A terceira ocorrência está em uma carta a Lothar Bickel, um spinozista próximo da psicanálise, que perguntava a Freud qual era a sua dívida para com Spinoza e porque o citava tão raramente. Freud responde em 28 de junho de 1931:

“ Reconheço totalmente minha dependência em relação a doutrina de Spinoza(...) Eu não tinha motivos para mencionar explicitamente seu nome porque concebi minhas hipóteses mais a partir do clima que ele criou do que a partir de um estudo de sua obra. Além disso não busco legitimação filosófica.”

Para Macedo (2012), este clima a que Freud se refere, se deve ao fato de ser ele um judeu de diáspora, ou seja, judeu com conhecimento da bíblia, dos textos de Maimônides e conhecimento da crítica desses textos feita por Spinoza. Lembra também que foram ambos judeus ateus, na contracorrente da sua época, e cada um a seu modo abriu espaço para novos questionamentos sobre a condição humana, tendo sido cada um a seu tempo, solitários nesta empreitada.

Freud afirma que “Talvez não seja por acaso que o primeiro defensor da psicanálise fosse um judeu. Afirmar essa nova teoria exigia certa aptidão para aceitar uma situação de oposição solitária – situação com a qual ninguém está mais familiarizado que um judeu” (Freud, S, As resistências à Psicanálise, apud Y.Yovel, Spinoza et autres hérétiques).

Pode-se afirmar que Freud beneficiou-se do caminho aberto por Spinoza, cuja luta valeu a excomunhão e o ostracismo dos contemporâneos. No que tange ao aspecto teórico, Freud - tal como Spinoza - rejeitava qualquer transcendência para a condição humana, cabendo ao homem a construção das razões singulares da sua vida, conhecendo as relações que tem com o mundo, numa certa ética dos encontros, o que nos remete a reflexão que citamos anteriormente a partir das questões acerca da conexão mente-corpo.

Nessa mesma perspectiva, propomos então nesse trabalho uma visão a partir da noção do plano imanência¹, aquele onde o encontro e a experimentação são sempre possíveis, não se chocando com nenhuma barreira, onde as coisas não se relacionam com algo superior ou sujeito operante de uma síntese, e não são contidas por nenhuma definição que as aprisionem ou encerrem num modelo.

¹ "Esse plano, que conhece apenas as longitudes e as latitudes, as velocidades e as hecceidades, nós o chamamos plano de consistência ou de composição (por oposição ao plano de organização e de desenvolvimento). É necessariamente um plano de imanência e de univocidade. Vamos chamá-lo então plano de Natureza, embora a natureza nada tenha a ver com isso, uma vez que esse plano não faz nenhuma diferença entre o natural e o artificial. É em vão que ele cresce em dimensões, nunca tendo uma dimensão suplementar ao que se passa sobre ele. Justamente por isso é natural e imanente." (MP, 326)
"A imanência não se relaciona a um Alguma coisa como unidade superior a qualquer coisa, nem a um Sujeito como ato que opera a síntese das coisas: é quando a imanência não é mais imanente a outra que não a si mesma que se pode falar de um plano de imanência. Assim como o campo transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito ou um Objeto capazes de contê-lo." (A imanência: uma vida...)

1.2 SPINOZA E REICH

Ao propor um método para tratamento do indivíduo, talvez o objetivo freudiano fosse mais modesto, assim como para Reich existiam objetivos mais próximos de um comprometimento político.

Este olhar para o corpo social é uma tendência em Reich que também se observa em Spinoza, que já aponta para a importância e indissociabilidade do coletivo na Ética e também no Tratado Político, onde os corpos compõem entre si relações de afinidade, tornando-se um corpo só. Entende-se, assim, que a presença inerente do conflito consiste na complexidade das relações que permanentemente se compõem e decompõem, gerando sempre novas composições, assim como na política e nas relações sociais.

Quando Bove (2010) menciona que o sujeito humano é formado de contrários, aponta para a ideia de que também é assim no corpo social - e não poderia ser diferente; é fundamental lembrar, portanto, que há uma positividade constituinte no cerne dos conflitos, e que há uma certa alegria no corpo social capaz de fazer avançar sua potência. Para ele, já que os contrários são o próprio meio de afirmação do *conatus*, o conflito é constituinte do estado social e até mesmo os afetos mais negativos como o ódio são usados a seu favor.

Spinoza também aponta, a importância da potencialização do coletivo. Para ele, “não há nada mais útil ao homem que outro homem”. (E IV P18 esc.).

Ao trazer a filosofia de Spinoza para pensar questões contemporâneas, Bove possibilita que partamos da possibilidade de abordar de maneira conjunta fenômenos individuais e sociais, inseridos numa perspectiva transdisciplinar, buscando estabelecer suas dissonâncias e ressonâncias com conceitos da psicanálise freudiana e reichiana, potencializando-nos na prática clínica.

Com frequência se considera que a saúde mental diz respeito à ausência de conflitos, entendidos, nessa perspectiva como limitações, interrupções ou estagnação de processos do corpo e da mente.

De acordo com Spinoza: "cada coisa, à medida que existe em si, esforça-se para perseverar em seu ser"(E III, 6). Afirma também que “Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é existir em ato”. (E IV, 21).

Entendemos que “existir em ato” pressupõe o conflito, na medida que diz respeito a resistir a forças contrárias, tanto interiores quanto exteriores, numa permanente afirmação de

si mesmo e da sua potência de vida que persevera em ato, ao mesmo tempo em que expressa coextensivamente pensamento e corpo. Na medida em que se dissocia um do outro, pensamento e corpo e se existência e ato se manifestam em desacordo ou contradição, nos distanciamos da nossa potência, do nosso conatus.

A noção reichiana de contato é fundamental para a compreensão da importância da univocidade entre mente e corpo como via de acesso à restituição de uma existência do indivíduo conectada consigo mesmo e não ao sabor do acaso irreflexivo e da deriva pelos atravessamentos do mundo, onde a subjetividade é constantemente produzida dentro da lógica coercitiva do capital no mundo contemporâneo e onde o poder incide sobre o desejo e a um apartar-se de si mesmo.

Seguindo essa argumentação, os processos clínicos que avançam numa tentativa de resgate do contato, da propriocepção e de um funcionamento mais fluido abrem caminhos nas duas indissociáveis perspectivas, social e individual.

Inevitavelmente, como nos propomos a pensar a noção de unidade e coextensividade entre mente e corpo e corpo individual e corpo social, tais perspectivas são indissociáveis, e consequentemente também é inevitável que coexistam no cerne dos conflitos, sejam eles preponderantemente de uma ordem ou outra. Não parece possível, portanto, uma posição em que os processos clínicos negligenciem o entrecruzamento presente nos aspectos social e individual, onde fora e dentro são duas faces da mesma moeda, com valor simultâneo e idêntico, ainda que expresso de forma diferente. A ideia de um verdadeiro self em Winnicott e de um caráter de funcionamento genital em Reich nos aproximam também da perspectiva de restituição de um fluxo energético livre. Estas abordagens nos aproximam tanto da perspectiva spinozana de corpo individual, quanto de um corpo social, capaz de exercer sua potência e expansão política.

É neste campo de complexidades que se dá a intervenção terapêutica, que afrouxa, derrete os estados endurecidos do corpo, acessando-o por via de um plano de sensibilidades e por vezes conciliando a desconexão entre pensamentos, atos e sensações desintegrados na mente e no corpo, numa busca de afirmação do corpo que se é, e não do corpo que se tem:

“ Aquele que tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente que, considerada em si mesma, possui uma grande consciência de si, de Deus e das coisas. Assim, esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas e que esteja referido a uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas. (E V, 39, esc.).

Ao ampliar o repertório de possibilidades ao infinito, a partir do contato consigo mesmo e com as múltiplas afecções do mundo, nessa interface entre dentro e fora que se afetam mutuamente entre si, se amplia também a potência de existir e estar no mundo de formas infinitas, atualizáveis a cada encontro e a cada movimento do indivíduo e seus afetos.

Buscar o corpo que se é, mais do que reencontro entre mente e corpo, é buscar o encontro da unidade que o potencializa, agora como corpo vibrátil de afetos e afetações, corpo que em si persevera.

O corpo que se é não é um corpo pronto, é morada em permanente construção, corpo poroso, que afeta e é afetado pelo outro e pelas suas marcas históricas inscritas na pele. Pele que é borda que tangencia o limiar com o mundo, também em constante movimento e pulsação. Vibrátil é o corpo individual bem como o social, assim como múltiplos os bons e maus encontros e múltiplas as respostas possíveis a cada um deles, em progressão infinita.

1.3 Spinoza e suas contribuições a uma clínica transdisciplinar

Nos referimos anteriormente aos entrecruzamentos e distanciamentos entre Spinoza, Freud, Deleuze e Reich.

Como a filosofia spinozista pode contribuir e se fazer presente numa prática clínica transdisciplinar como a que nos propomos aqui?

Entendemos que tal contribuição não trata de uma busca de similitudes, mas sim aproximações e articulações de diálogos possíveis, na medida em que partimos da noção de unidade entre corpo e mente, presente em Reich quando propõe a ideia de unidade funcional e sua proximidade com o corpo social ao insistir no aspecto político da clínica com a noção de caráter.

De acordo com Jaquet, a perspectiva inicial que alguns autores discutem, tratam da ideia de que pensamento e extensão são atributos paralelos, expressões da mesma substância. Ao recusar fundar a mente e o corpo sobre substâncias diferentes, Spinoza exprime que a mente e o corpo são processos paralelos e mutuamente correlatos. Como diz Damásio, “eles se redobram um ao outro em todos os lugares, como duas faces da mesma moeda. Que no fundo destes fenômenos paralelos existe um mecanismo que serve para representar os eventos do corpo na mente” (p. 217).

Jaquet compreende que a correspondência entre a mente e o corpo, que se manifesta nos afetos, tornam pertinente o pensamento spinozano a toda discussão sobre a emoção e o sentimento humanos, posto que ele via nas necessidades, motivações, emoções e sentimentos, conjunto do que ele denominava afetos, um aspecto central da humanidade. A alegria e a tristeza representavam dois conceitos centrais na tentativa de compreender o ser humano e sugerir como viver melhor (Damásio, p. 14).

Porém, a questão primordial para Jaquet, é a compreensão da natureza exata das relações entre mente e corpo. Para ela o monismo imputado a Espinosa implica verdadeiramente um paralelismo, com pensam numerosos historiadores da filosofia a respeito da visão do problema da mente e do corpo que prevalecia em sua época, principalmente pela ideia segundo a qual a mente e o corpo são uma só e a mesma coisa. Porém, ela avança a discussão para além de um paralelismo, propondo que em Spinoza o homem não o é um ser duplo composto por duas unidades distintas, mas que “a união do corpo e da mente deve ser pensada como unidade, e não como a conjunção de duas substâncias, extensa e pensante”.

(Jaquet, p.21). Trata-se, portanto, de uma coextensividade ou simultaneidade e não de uma igualdade.

Há, entretanto, no cerne dos processos de organização psíquica do indivíduo, a presença de um sem número de conflitos entre as instâncias do aparelho psíquico como também entre o indivíduo e a ordem social. No corpo individual o conflito ou jogo de forças está presente, já que para Spinoza, o indivíduo é composto de múltiplos indivíduos que diferem entre si.

Os múltiplos indivíduos ou atravessamentos, inscritos no corpo e na psique, que aqui em Spinoza não diferem, podem nos permitir articulações potencializadoras com o pensamento reichiano, tanto em seu viés mais político como clínico, se é que estes, clínica e política, assim como os primeiros, corpo e psique, podem se distanciar, visto que em sua perspectiva também existe uma unidade funcional, presente no corpo individual e no corpo social, visto que para Reich,

Mente e corpo constituem uma unidade funcional, tendo ao mesmo tempo uma relação antitética. Ambos funcionam segundo leis biológicas. A modificação dessas leis é resultado de influências sociais. A estrutura psicossomática é o resultado de um choque entre as funções sociais e biológicas. A função do orgasmo é a medida do funcionamento psicofísico, porque é nela que se expressa a função da energia biológica» (REICH, A função do Orgasmo-1990, p. 320).

Nesse ponto de vista há também uma indissociabilidade do corpo social, visto que diz:

A sociedade molda o caráter humano. Por sua vez, o caráter humano reproduz, em massa, a ideologia social. Assim, reproduzindo a negação da vida inerente à ideologia social, as pessoas causam sua própria supressão. Esse é o mecanismo básico da chamada tradição» (REICH, A função do orgasmo- 1990, p. 163).

A noção de caráter é central na obra reichiana e propõe a ideia de uma dinâmica funcional ou mecanismo de defesa, portanto intimamente relacionada à couraça muscular, uma vez que trata da forma como o indivíduo se organiza psiquicamente.

O caráter consiste numa mudança crônica do ego que poderia se descrever como um enrijecimento. Esse enrijecimento é a base real para que o modo de reação característico se torne crônico, sua finalidade é defender o ego dos perigos internos e externos. (Reich, 1957, p. 151)

Os tipos de reação defensiva se articulam entre si e formam como uma unidade o caráter, cuja função é decidir os destinos das pulsões que, quando não são sublimadas ou

gratificadas, são impedidas de seguir seu curso e emergem na forma de sintomas, considerando que, em Reich, não é possível sublimação sem descarga genital.

Para Reich, o sintoma é o sinal de que houve uma falência da função do caráter como um todo, já que um traço de caráter foi em algum momento a melhor resposta para uma determinada angústia e, portanto, por esta razão mesma é natural que resista a sua desmontagem em análise, o que é imprescindível para que haja a livre associação.

Reich entende que a livre associação só é possível após uma análise sistemática da resistência, compreendendo como ela atua e a que se dirige. Para ele não é possível entender o sintoma como algo isolado, mas como um sinal localizado que desponta como manifestação da angústia de um organismo que adocece como um todo.

Para Reich o homem é ao mesmo tempo sujeito da história e do processo social do qual é também autor, sempre condicionado a pressupostos econômicos e culturais determinantes, não sendo possível desvincular o aparato pulsional da sua relação direta com a ordem social que molda as estruturas psíquicas dos membros da sociedade e se reproduz no povo. O fundamental é que, na sua perspectiva, as estruturas caracterológicas de um povo ou sistema social não são apenas o espelho deste sistema e sim sua própria ancoragem na ordem social.

Ele propõe que seria necessário abandonar aqueles conceitos psicanalíticos que explicam a cultura e a história humana com base em pulsões sem levarem em conta que as condições sociais devem primeiro ter influenciado as condições humanas antes de essas pulsões e necessidades transformadas poderem começar a ter um efeito como fatores históricos.

Para ele, cada organização social produz as estruturas de caráter que necessita para existir. Na sociedade de classes, a classe dominante existente assegura seu domínio com o auxílio da educação e instituição da família, tornando suas ideologias dominantes sobre todos os membros da sociedade.

Para Reich, a tarefa da clínica é objetivamente traçar os caminhos e mecanismos através dos quais a existência social dos homens se transforma em estrutura psíquica e conseqüentemente em ideologia, entendendo ainda que a produção ideológica deva ser diferenciada de sua reprodução.

Esta reprodução é para ele também objeto da psicanálise e, portanto da clínica, já que diz respeito à existência material imediata, alimentação, trabalho, habitação, vestuário, modos de vida e satisfação das necessidades e também ao que chama de superestrutura social, com suas leis, sua moral e instituições, que simultaneamente afetam o aparelho pulsional,

determinando a transformação da base material em superestrutura ideológica, ideia que para nós se assemelha a noção de modos de subjetivação no qual não é possível desatrelar indivíduo e sociedade na sua construção.

A ordem social molda as estruturas psíquicas de todos os membros da sociedade, se utilizando e transformando o aparelho pulsional, se ancorando afetivamente nele, tendo como mais importante representante desde os primórdios da propriedade privada dos meios de produção a família patriarcal.

É na ancoragem da ordem social na estrutura do caráter que pode residir a explicação da tolerância que verificamos em classes oprimidas diante do domínio exercido por uma classe superior que sobre ela exerce o seu poder repressivo e autoritário, ainda que isto contrarie seus próprios interesses. É precisamente na formação da estrutura libidinal que se demonstra a simultaneidade entre a ancoragem de uma ordem social e as das condições psíquicas que ancoram esta mesma ordem na estrutura do caráter.

Para Spinoza a existência do mal não está numa essência ou natureza humana, mas entendida como um grau de potência.

Aqui o mal atua como limitação, não sendo, portanto, eficiente nenhuma tentativa em conter ou reprimi-lo, numa suposição de que teria lugar no interior do indivíduo e não nos envenenamentos dos maus encontros.

Como mencionado no artigo (qual), podemos pensar também em Winnicott como um autor que, no campo da Psicologia, se aproxima de Spinoza ao pensar a positividade do conflito.

Winnicott (1984) pensa a infância e a adolescência como período dos mais intensos e de suprema importância nos processos de organização psíquica. Momentos decisivos, onde a personalidade primária ainda não está obscurecida pelos mecanismos de defesa, ou como diria Reich, pelo “encouraçamento”.

Ele menciona que a riqueza de uma sociedade e a possibilidade de que esta se renove diz respeito ao grau em que possa absorver ou acolher o conflito adolescente, não cabendo aos adultos esvaziar o conflito abrindo mão de seus próprios valores para aderir aos dos adolescentes, nem impor seus valores através da força bruta, calando o conflito. É a experiência do conflito enquanto tal, ou o estabelecimento de uma relação virtuosa com o conflito que levará a que os adolescentes possam adquirir autonomia e afirmar seus próprios valores.

Ainda hoje algumas teorizações freudianas inspiram a compreensão e as intervenções de psicólogos em diferentes campos, que muitas vezes renunciam ao ponto de vista da

potência, embora não seja justo atribuir exclusivamente a Freud esta orientação. Muitas vezes, essas visões permeadas pela negatividade se devem a visões simplificadas e empobrecidas de sua teoria, que noutros momentos mantém a perspectiva de Eros em sua visão do conflito psíquico, ou mesmo asseverando que a clínica só é possível dessa perspectiva.

Chantal Jaquet no livro “A unidade do corpo e da mente - Afetos, ações e paixões em Spinoza, em sua introdução menciona o livro “Espinosa tinha razão”², uma obra de Antônio Damásio em que o autor busca esclarecer a natureza dos processos psicofisiológicos postos em jogo pelos sentimentos (Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos, Companhia das Letras, 2004). Ela aponta que, ao longo da obra de Damásio, a concepção spinozana de união entre corpo e mente serve de paradigma para abordar a questão das relações entre cérebro e pensamento.

Jean Pierre Changeaux também se refere a Spinoza para embasar a ideia de um primado do cérebro sobre a mente, posto que as ideias são afecções do corpo, tornando-se então necessário determinar a estrutura física do cérebro e seus modos de conexões para esclarecer a natureza dos pensamentos (Changeaux, 2002).

Jaquet (2004) faz tais referências para elucidar que a concepção spinozana da união psicofísica ultrapassa a esfera da neurobiologia para estender-se a toda a biologia, assim como o sucesso de seu modelo não se limita às ciências da vida. Spinoza, para a autora, visivelmente amplia suas proposições para outras esferas do conhecimento, ganhando espaço nas ciências econômicas e sociais .

Isso mostra a atualidade do modelo spinozista e convida à reflexão, já que para o filósofo e historiador, o fenômeno dos modismos e invocação de precursores ou modelos muitas vezes repousa no hábito de busca de um conhecimento capaz de sustentar algum modelo teórico, e não na intenção de mostrar fielmente o pensamento de um autor.

Jaquet (2004) propõe o movimento inverso, buscando a partir dessas novas proposições retomar a relação entre mente e corpo a partir das interrogações atuais, a fim de verificar a pertinência das interpretações.

Pensamos que ao manter fidedigno o pensamento original ou anterior, legitima-se sua potência de vigorar em si mesmo e ao mesmo tempo em que é possível articulações ou aproximações com outros pensamentos contemporâneos, Estes por sua vez, também se legitimam em si mesmos com características diversas, não apenas sendo validados por uma similaridade com um pensamento anterior. A potência nesse caso reside no efeito do encontro,

² Trata-se do título em francês, Spinoza avait raison, na tradução francesa publicada pela editora Odile Jacob, em 2003)

que compõe novas proposições ou amplia a compreensão de uma ou outra e não a criação de novos modelos.

Damásio, por exemplo, sugere uma série de questões que também permeiam as discussões clínicas que abordam o corpo:

A mente e o corpo são duas coisas diferentes ou formam apenas uma? Se eles não são semelhantes atribuem-se duas substâncias diversas ou uma só?

Se são duas substâncias, a da mente vem em primeiro lugar e é a causa da existência do corpo e do cérebro, ou bem a substância corporal vem primeiro e seu cérebro causa a mente? Como essas substâncias interagem? [...] Eis algumas das questões englobadas pelo assim chamado problema da mente e do corpo, cuja solução é central para compreender que nós somos (DAMASIO, 2003, p.183).

A atualidade do pensamento spinozano se faz presente mais uma vez, trazendo a insistente interrogação deste lugar onde se tangencia mente e corpo, neste caso seguindo o percurso em direção a explicações neurocientíficas.

A partir dessa e outras reflexões presentes neste trabalho, entendemos a relação mente e corpo como na perspectiva spinozana onde há a convicção de uma unidade entre os dois, não como representação ou causalidade mas como simultaneidade ou concomitância. O que ocorre na mente ocorre no corpo e vice-versa, como aspectos extensivos de uma mesma substância, sendo, portanto, indissociáveis.

Ocorre então, seguindo este fluxo de interrogações, que a interlocução com outros autores é adequada na medida de uma pesquisa, e não de uma comparação, posto que as aproximações e distanciamentos teóricos possuem a função de encorajar uma interrogação necessária do possível tangenciamento entre a clínica e a filosofia, a seu serviço, chamando-a clínica transdisciplinar. Este olhar traz luz à uma perspectiva recorrente de certas práticas obscurecidas por uma tendência recorrente a uma valorização do negativo, das representações e de certa normatização social, que torna a clínica distanciada dos aspectos políticos da sua prática, validando uma dicotomia, qual seja um conflito, entre interior e exterior, corpo social e corpo individual, como se ambos não fossem, assim como o corpo e a mente, duas faces da mesma moeda.

Para Freud, no que diz respeito ao aspecto da negatividade presente em sua teoria, entendemos que a aceitação de uma certa quantidade de angústia é paradoxalmente o preço a pagar para que uma alegria spinozana possa advir (Freud, 1924). Alegria essa que não mais

está ancorada numa causa exterior, mas onde a razão deixa de ser uma experiência passiva e torna-se ativa, plena em sua potência de afetar e ser afetado.

Para Macedo (2012), em termos spinozanos, a experiência psicanalítica ou bem se limita a um conhecimento do segundo gênero, no domínio da razão, ou produz uma mudança ainda mais radical na relação que o sujeito mantém consigo mesmo e com o mundo.

Esta mudança é concernente ao trabalho do pensamento numa relação entre as produções do inconsciente e o plano do sensível, entre as produções do desejo e as condições de ampliação do campo do possível, ou seja, em um aumento da potência de existir e agir, exercendo ao limite a potência e a expressão da liberdade alcançada pelo conhecimento e pela ciência intuitiva, onde o acesso ao inconsciente unifica aquilo que antes estava cindido pela imaginação ou por ideias inadequadas.

Esta reflexão nos leva a outro ponto importante no paralelo estrutural entre as duas obras que é mais uma vez a unidade mente corpo também referida por Jaquet (2004), psique e soma, oportunamente lembrando que para Freud também o desejo, acontecimento psíquico por excelência, se enraíza no corpo.

Para Spinoza, “Todos estes fatos mostram, portando, claramente que tanto os decretos do espírito quanto os apetites e as determinações do corpo são por natureza simultâneos ou, melhor, são uma única e mesma coisa” (E III, 2, esc.) Ou, ainda, que “A ideia que exclui a existência de nosso corpo não pode encontrar-se em nosso espírito, mas é contrária a ele” (E III, 10) e que “De tudo que aumenta ou reduz, auxilia ou reprime a potência de agir de nosso corpo, a ideia aumenta ou reduz, auxilia ou reprime a potência de pensar de nosso espírito” (E III, 11).

No entanto, para Freud, de certa forma a alegria integra a angústia e a aceitação da finitude, e esta diferença dificulta um pouco a equivalência entre o *conatus* spinozano e o desejo freudiano. Apesar disso, esta aproximação é aceitável para alguns especialistas, posto que permite apreender a potência da força que os dois atribuem a este operador. Ambos marcam fortemente o seu caráter imanente, atribuível a nenhuma transcendência e que funda uma posição exigente em relação a verdade ou sentido que o indivíduo constrói para si.

Assim, o que se processa neste corpo individual, enquanto parte de um processo de análise, é experimentação de uma integração ou composição entre pensamento e corpo, afeto e ideia, antes dissociados, e de onde agora emerge livre aquilo que pulsa e move o indivíduo, em modulações mais vibrantes e intensivas expressando então a composição singular da subjetividade.

3.1.1 Morte, finitude e negatividade

Como conciliar, então, a concepção freudiana que se exprime em “Além do Princípio do prazer”, em que “Todas as coisas morrem por razões internas(...) a finalidade de toda vida é a morte (Freud, 1920) com as proposições de Spinoza para quem “Nenhuma coisa contém em si nada pelo que ela poderia ser destruída” (EIII, P4) ou “Uma coisa só pode ser destruída por uma causa que lhe seja exterior” (EIII, P4)?

Spinoza diz também que “não há nada em que o homem livre pense menos do que na morte e sua sabedoria é uma meditação não sobre a morte, mas sobre a vida” (E IV, P67).

Jaquet (2015) faz uma reflexão que nos é bastante pertinente nesse caso, a respeito da pouca importância dada por Spinoza no que diz respeito à morte. A morte não seria, em si mesma, nem um bem nem um mal, pois não ela não existe nem para os que vivem nem para os que morrem, nela não há sensibilidade. Quando um homem é, ela não está, quando ela está o homem não é mais: a morte se parece então muito mais com um encontro eternamente marcado.

A morte implica privação da sensibilidade, em termos spinozistas, posto que ela é a inaptidão para ser afetado e por isso sim, indubitavelmente, um mal para sua potência, visto que a morte para Spinoza corresponde a um mau encontro, uma impossibilidade de afetar e ser afetado, partindo da ideia contida numa concepção dinâmica da potência que não deve ser reduzida. Se a mente não pode o que o corpo pode, qualquer coisa que afete a integridade do homem é entendida como diminuição da potência de pensar. O fato de abster-se de uma especulação sistemática sobre a morte não implica que ela não seja nada ou que nela não haja nada a respeito do que dever-se-ia meditar, já que ela é uma das piores coisas que poderia ocorrer ao homem, uma vez que suprime a capacidade de afetar-se e ninguém pode alegrar-se ao ver sua própria destruição.

Para Jaquet (2015), não se trata de tremer diante da morte, mas friccionar-se um pouco. Para combater um mal que se deve evitar, não se medita sobre a finitude necessária, nem se persegue a tristeza e a melancolia. A meditação sobre um mal é um mal e se acompanha sempre de ideias inadequadas.

A morte é um “não sei o quê”, ela não passa de um “quase nada”. De qualquer jeito a falta de uma definição completa não é uma falha, mas uma decisão e uma precaução. Spinoza não tem a cura exata das formas da morte, porque só tem saúde no coração, seu silêncio, diz

Jaquet (2015): não é um silêncio de morte, mas de vida. A única meditação sobre a morte é, então, na realidade, aquela meditação da eternidade da mente que triunfa sobre o medo.

Isto corrobora o que observamos do ponto de vista clínico: as pessoas que passam por uma experiência de morte, real ou psíquica, só pensam na vida, nunca na morte, apesar da consciência de sua existência e do seu caráter inevitável. Ainda assim, preserva-se ainda no sofrimento que adivinha ou teme sua iminência, certa resiliência que se ancora num desejo de vida, esperança de saúde e de cura, onde um novo arranjo entre as proporções de movimento e repouso possam advir. Ainda naqueles que se apercebem da sua inelutável proximidade, prevalece a necessidade de validar a vida, seja ainda por meio de uma construção de sentido que assegure o valor da vida vivida ou em sua continuidade pela confirmação dos seus afetos e legados naqueles que permanecem e sucedem-no. E quando se busca a morte, dando fim a própria vida, busca-se findar o sofrimento que consome a vida pela desesperança, fruto dos envenenamentos de toda sorte. Envenenamentos aqueles que esvaziam a potência da mente ou dos tais que extinguíram a vitalidade do corpo. Sempre há, no entanto, algo que *persevera no ser* ou por desfazer-se da tristeza ou por conduzir-se na alegria.

Porém, a aceitação da morte como inerente ao tempo e sua passagem fazem parte de um nível de compreensão mais próximo do terceiro gênero do conhecimento, onde uma alegria inerente ao fato de acessar a vida não coíbe a compreensão da existência da morte, ainda que não se anseie por ela, fazer morrer, tal como menciona Spinoza:

O corpo humano precisa, para se conservar, de muitos outros corpos (...). Logo, aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo do corpo humano têm entre si conserva a forma deste corpo e faz, conseqüentemente, com que (...)ele possa ser afetado e que possa afetar os corpos exteriores de muitas maneiras e é, por isso (...) bom. Por outro lado, aquilo que faz com que as partes do corpo humano adquiram, entre si, outra proporção entre movimento e repouso, também faz (...) com que o corpo humano seja destruído e se torne inteiramente incapaz de poder ser afetado de muitas maneiras; e é portanto(...) mau. (E IV ,39).

Spinoza expõe no escólio subsequente da referida proposição que a morte do corpo sobrevém quando as partes do corpo se dispõem de uma tal forma que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso.

“ (...) com efeito, nenhuma razão me obriga a afirmar que o corpo não morre a não ser quando se transforma em cadáver. Na verdade, a própria experiência parece sugerir o contrário. Pois ocorre que um homem passa, às vezes por transformações tais que não

seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto, de tal forma da vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e certamente, se tivesse esquecido também sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, o que diríamos então da transformação das crianças em adultos! (...). (EIV, P39, esc.)

Nada permite afirmar que um corpo não morre apenas quando se transforma em cadáver, muitas pequenas e grandes mortes se dão em vida, como bem nos ilustra Spinoza, no escolio da proposição 39, parte IV:

Pois ocorre que um homem passa, às vezes, por transformações tais que não seria fácil dizer que ele é o mesmo. Tal como ouvi contarem de um poeta espanhol, que fora atingido por uma doença e que, embora dela tenha se curado, esqueceu-se, entretanto de tal forma da sua vida passada que acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito; e, certamente, se tivesse esquecido também de sua língua materna, se poderia julgá-lo uma criança adulta. E se isso parece incrível, que diremos da transformação de crianças em adultos? Um homem de idade avançada acredita que a natureza das crianças é tão diferente da sua que não poderia ser convencido de que foi uma vez criança, se não chegasse a essa conclusão pelos outros. Para não dar, entretanto aos supersticiosos, pretexto para que levantem novas questões, prefiro parar por aqui. ”

O mal da morte em Spinoza seria a ocorrência da morte, talvez, em certos aspectos, mais próxima da ideia de duração e transformação das composições do corpo, do ponto de vista spinozano. Assim, ela poderia ser pensada como algo que se liga à ideia de uma continuação indefinida do existir, que por sua vez encontra seu limite na potência do corpo singular, construindo novas composições entre suas partes, uma modificação na relação de movimento entre suas partes. No seu aspecto nocivo consiste a morte no ponto alto, porque consome a destruição dessa proporção. Nas palavras de Jaquet (2015), morrer é, então, perder sua forma ou se transformar em outra coisa. Algo se eterniza ao adquirir outra forma.

Neste ponto evoco o diálogo com Reich, por sua natureza inovadora e fundante das teorias corporais, não apenas pela sua articulação entre os aspectos sociais e a formação do caráter e por seu comprometimento político, mas pelo estatuto privilegiado que concede à pulsão de vida e sua potência e pela concepção de morte como algo pelo que o organismo não clama, mas que sucede ao corpo como interrupção ou finitude.

Reich menciona que a busca da autopreservação e da conservação da vida está presente no organismo humano até onde parece paradoxalmente inverso. De acordo com Federico Navarro, em “Somatopsicodinâmica das biopatias”:

As localizações biopáticas aparecem nos níveis anatômicos onde existe forte tensão muscular crônica e , conseqüentemente a estase ou carência energética(...) O terreno bioenergético individual (...) é a expressão da capacidade de distribuição e circulação do patrimônio energético (...) no caso de um terreno hiporgonótico (por exemplo , um tumor maligno), o escasso patrimônio energético de base não é suficiente para neutralizar o excesso de DOR que se acumula no organismo intoxicando-o por inteiro. O DOR é causa e efeito de alteração no DNA celular. Enfraquece o ritmo biológico natural da célula, a sua frequência de reprodução e suas estruturas evolutivas (isto é evidente nos tumores malignos, onde a loucura da reprodução celular é paradoxal. Um absurdo mecanismo de defesa da célula detonado com o propósito de sobreviver (NAVARRO, 1996, P.16)

Para Reich, a morte não é algo por que o organismo clame, é algo que ocorre ao organismo, não sendo, portanto, uma pulsão. Em seu modo de ver, a pulsão de morte é, na verdade, a própria pulsão de vida que se acumula ao ser impedida de seguir seu curso natural, tornando-se tóxica. Ele enfatiza que as pulsões, enquanto tais, não possuem conotação previamente definida, são cargas cujo objetivo ou alvo e a própria descarga sem objeto predeterminado. Tais objetivos e metas são socialmente condicionados, moldando, incentivando ou reprimindo as pulsões. Em suas palavras:

As necessidades biológicas, a alimentação e o desejo sexual determinam fundamentalmente a necessidade de organização social dos homens. AS relações de produção assim criadas, modificam as necessidades fundamentais, sem, no entanto, jamais matá-las, e assim, criando novas necessidades. As modificadas e recém-criadas necessidades, por sua vez, determinam o desenvolvimento posterior da produção, dos meios de produção (ferramentas e máquinas) e, conseqüentemente, o das relações econômicas dos homens entre si. Com base nestas relações de produção os homens desenvolvem certos conceitos em torno da vida, da moral, da filosofia, etc. (...) A ideologia social assim estabelecida, por seu lado, forma a estrutura humana(...). Se uma minoria detém o poder político, detém também o poder da produção ideológica e da formação da estrutura geral (REICH, W. Revolução Sexual, 1968, P. 13).

Com a noção de ancoragem do estado na formação do caráter, Reich sustenta que os impulsos destrutivos são, na verdade, secundários, ou seja, impulsos naturais primariamente agressivos que, ao serem reprimidos, retornam com uma conotação violenta, sádica, como reação ao constrangimento sofrido.

Sua leitura também nos auxiliou no caminho em direção a uma concepção do corpo profundamente ligada a história e sua determinante influência na produção da subjetividade. Isso nos permitiu concebê-lo agora, o corpo, elevado ao estatuto de poderosa via de acesso, na clínica, não menos importante que a linguagem, a um percurso que nos conduziu a processos de singularização.

Buscamos então uma releitura de Reich, em defesa de uma clínica viva, de um corpo que inclui o corpo no *setting* analítico, mas agora também a par e passo da filosofia deleuziana, que recoloca o desejo como produção e lhe confere a qualidade de estar em toda parte.

Na verdade, queremos uma potencialização da clínica tanto do ponto de vista técnico - através das práticas de sensibilização corporal, medicinas complementares e escuta analítica - quanto do ponto de vista político, na medida em que este corpo também é sujeito instituinte e instituído da e pela história. Abordar o corpo de forma a percebê-lo em um funcionamento mais integrado à sua natureza e desejo, implica em intervenção e, também, em resistência.

Estamos diante de um novo horizonte onde, ao caminharmos em direção às superfícies, nos distanciamos cada vez mais de uma ideia de profundidade, daquele calabouço de pulsões e recalques, ao ser buscado no contexto analítico como uma redenção das armadilhas pulsionais, através da consciência, numa tentativa de ressignificação daquilo que pertenceria apenas ao terreno das representações.

É uma representação que marca a repetição, que nos engessa e isola no terreno do reconhecido, dificultando o acesso àquilo que se desloca e, portanto, nos faz diferir e criar. Também já não pertence a uma série de sucessivas multiplicações variadas de um mesmo significado, sempre referido a uma noção básica de uma estrutura edípica pouco flexível e modelar.

Reich transita por um pensamento que pode se aproximar das discussões propostas pela leitura de Deleuze sobre Spinoza e que trazem a impossibilidade de cisão entre corpo e espírito, mente e corpo. A partir dessas perspectivas, constatamos que não é possível dissociar o plano individual do coletivo: há, no corpo individual, a presença de um conflito ou jogo de forças, já que, para Spinoza, o indivíduo é composto de múltiplos indivíduos que diferem entre si, como referido anteriormente. Dentro desta perspectiva clínica, nos engendramentos psíquicos se encontram jogos de forças: múltiplas, pulsionais e constitutivas de um indivíduo povoado de intensidades e paradoxos.

Esta compreensão nos convoca a um olhar mais detido, potencializado mais pelos efeitos dos conflitos do que por sua lógica binária (corpo e mente, morte e vida, privado e

40

público, íntimo e coletivo, indivíduo e multidão, vivo pela presença da integralidade e de uma coextensividade).

Os instrumentos desta clínica a que nos propomos se afinam, se ajustam e se reconstróem a cada singularidade que nela comparece, em seus múltiplos indivíduos.

Múltiplos indivíduos, ou atravessamentos, inscritos no corpo e na psique, que aqui em Spinoza não diferem, mas podem nos permitir articulações potencializadoras com o pensamento reichiano, tanto em seu viés mais político como clínico, se é que estes, clínica e política, assim como os primeiros, corpo e psique, podem se distanciar, de acordo com o que foi explicitado anteriormente na referências à natureza indissociável destes conceitos do ponto de vista spinozano

Rauter (2011) menciona que o conflito é frequentemente tomado, nos campos da psicologia, da política e do direito, como um fenômeno negativo, algo a ser “resolvido” ou mesmo suprimido. Para Spinoza a existência do mal não está numa essência ou natureza humana, mas deve ser entendida como um grau de potência.

Desta forma, a estagnação, a interrupção ou negação do conflito, seja pelo envenenamento do corpo individual ou social, ou concomitantemente, pode estancar o fluxo da vida e esvaziar sua potência, através da noção de que não há um negativo intrínseco em uma essência congelada e enrijecida em si mesma. Como diz Spinoza na proposição 30 da parte 4 da Ética: “Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária, que é má para nós”.

Em Reich, percebemos então que também é possível pensar a genitalidade não mais como modelo, mas como potência, como ampliação da vida que não se reduz ao sexo, mas como uma expansão das forças criativas. Para possibilitar a sustentação de corpos novos que nascem nos encontros que traçamos no mundo, afirmando modos de subjetivação, é preciso que tenhamos escuta para a singularidade, para aquilo que neste corpo é único.

Partimos então para uma clínica aberta ao *vir a ser* e caminhamos o bastante para a velocidade de nosso passo que, assim como nosso corpo, comporta em si peso, ritmo, tamanho, intensidade e afeto, e não é igual a nenhum outro, nem a ele mesmo no momento anterior, num processo contínuo.

Bove (2010) reitera que o sujeito humano é composto de contrários, assim como o corpo social, e não poderia ser diferente. Porém, há uma positividade constituinte dos conflitos, havendo uma certa alegria no corpo social capaz de fazer avançar sua potência.

Retomando a valorização que Spinoza faz do coletivo como via para a potência humana, recordamos que para ele não há nada mais útil ao homem do que outro homem.

Podemos verificar a importância desta proposição neste fragmento do relato de Primo Levi a respeito do cotidiano dentro do campo de extermínio de Auschwitz. Este fragmento parece-nos ilustrar bem esta questão, quando narra como seu corpo já não lhe pertencia, jazendo sem vida, num estado de amortecimento, ali toda a memória corpórea devia ser apagada a fim de sobreviver ao holocausto. Torna-se, para tanto, necessário isolar-se e esperar:

Resolvêramos encontrar-nos, nós, italianos, cada domingo à noite, num canto do Campo, mas paramos logo com isso; era triste demais contar-nos, encontrar-nos cada vez em menor número cada vez mais disformes, esqueléticos. E custava caminhar até lá, por perto que fosse; e, ainda, encontrando-nos, aconteceria lembrar, pensar... melhor não. (Levi, P., 1988, p. 35).

A partir deste relato podemos perceber que o esvaziamento da potência corporal do indivíduo também funciona a serviço do esvaziamento da potência do coletivo, reforçando o que nos lembra Spinoza quando se refere a tristeza como tudo aquilo que nos despotencializa, mostrando-nos insistentemente que afetos tristes são aqueles que nos tiram a potência de existir. Mas também nos mostra a força do *conatus*, da preservação da vida a despeito das vicissitudes a que possa estar submetido.

Apesar da negatividade inerente ao medo e a tristeza, Spinoza pensa que estes não são apenas ruins, pois apesar da sua presença, há no indivíduo uma potência para resistir, sendo esta uma outra via de expressão do *conatus*.

É evidente a presença do conflito nos processos e arranjos somáticos e psíquicos, com seu jogo de forças em modulações e intensidades. Desta forma percebemos que vida coletiva não se opõe à individual, posto que a multidão é, para Spinoza, como que um indivíduo com uma só mente e o coletivo, uma multiplicidade de indivíduos.

Os contrários que compõem o sujeito provêm justamente do esforço do corpo e participam em diferentes graus do esforço das suas diferentes partes. Por um lado, temos a exterioridade da dominação e por outro, as forças do *conatus*, assim como ocorre entre as diferentes instâncias da psique propostas por Freud.

A morte, sobrevém desta contradição e desta exterioridade, desta univocidade entre os aspectos internos e externos do ser, onde algo intoxica envenena ou estanca, simultaneamente.

Para Bove (2010), o corpo individual também é um lugar de antagonismo, de luta e de crise, sujeito dos contrários, o que pode desaparecer a partir de um enfrentamento, onde novas posições advêm dos seus efeitos e reverberações.

Como pensarmos nossa prática numa perspectiva onde destes contrários seja possível emergir uma individualidade potente em pleno exercício de transmutação contínua dos

conflitos e de aquisição de uma liberdade, efeito da construção de uma ética do desejo e de novos potentes agenciamentos coletivos, a partir da positividade do desejo e da afirmação da vida, considerando a negatividade como extrínseca a natureza dos corpos individual e social?

Entendemos que a os recursos clínicos que buscam ativar o núcleo vivo e potente dos indivíduos, a partir de uma ética dos encontros e um resgate do contato e propriocepção, nos aproximam da construção permanente de espaços de vida individual e coletiva capazes de sobreviver em sintonia com aquilo que de mais primordial objetivamos preservar que é a afirmação da vida. Tal construção só nos parece possível a partir de uma criação permanente de espaços internos e externos que alarguem o campo de ação e nos distanciem da tristeza, paralisia e impotência.

Os autores e perspectivas que escolhemos dialogar em nossas intervenções, consideram as interrupções desse percurso como certas paralisias oriundas da interrupção do fluxo da vida e geradoras de estase ou comportamentos adoecidos, muitas vezes como efeito dos atravessamentos pelos modos de subjetivação onde os indivíduos estão imersos, produzindo e reproduzindo comportamento validados pelos discursos do capitalismo contemporâneo, que ocasiona maus encontros e afetos tristes, e também o distanciamento recorrente de si mesmo e do próprio desejo, portanto da potência, do conatus³ spinozano.

Spinoza afirma, na proposição já mencionada anteriormente que “cada coisa esforça-se, à medida que existe em si, por perseverar em seu ser” (Spinoza 13, EIII, P6, p. 173-175) e se refere posteriormente ao esse esforço como “essência atual” de cada coisa.

O conatus se refere às essências dos modos singulares, contidas nos atributos divinos, e entendidas como potências que expressam a potência de Deus. Mas conatus o spinozano também parece ser um princípio de expansão e de aprimoramento, como um esforço contínuo de aumento da própria potência do indivíduo.

Assim a alegria seria como uma passagem para uma perfeição maior, capaz de produzir portanto um aumento da nossa potência, ele diz “ Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente”. (EIII, P11)

O esforço relativo ao conatus pode ser compreendido como um esforço em nos tornarmos cada vez mais alegres, o que implica em sempre buscarmos aquilo que nos é útil, ou seja, que convém à nossa natureza (EIV, P30-31), da mesma forma que o “bom” é definido, justamente, como aquilo que nos é útil, e “mau” o que nos impede de desfrutar de

algo bom, e, portanto, estas noções podem ser entendidas como aquilo que nos causa alegria e tristeza, respectivamente (EIII, P39).

Ao considerarmos como “bom” aquilo que desejamos, ou seja, o que nos aparece como útil, ou seja, o que aumenta nossa potência, ou seja, o que nos causa alegria, entendemos que este processo como esforço primordial do conatus.

Entretanto, muitos afetos alegres são passivos, o que tornaria a alegria uma causa exterior ao aumento de nossa potência, (EIV, P5). Spinoza considera, no entanto, que sob efeito das paixões nosso conhecimento é apenas imaginativo (EIII, P3,) e a compreensão adequada do que nos é verdadeiramente útil (EIV, P14-15), nos mostra que o esforço relativo ao conatus seria mais bem-sucedido através do cultivo da razão.

O esforço de aumento da própria potência pode ser compreendido como um modo de nos tornarmos cada vez mais ativos, de sermos causa adequada de nossas próprias ações, ao invés de agirmos pela ação de forças externas.

Para Deleuze, as essências singulares dos modos finitos são como graus de potência, que estabelecem a capacidade de ser afetado de cada ente singular. Esse “poder de ser afetado” estaria diretamente ligado, assim, à forma do indivíduo, ou seja, à proporção das relações de movimento e repouso, sendo aquilo que permanece constante correspondente à essência, enquanto varia a proporção entre afecções passivas e ativas, ou seja que correspondem ao poder de ser afetado. Nas afecções ativas, o conatus se realizaria de forma adequada, pois a essência é uma potência de agir (Deleuze 7, p. 202; p. 205).

Dessa forma, o conatus deve ser compreendido como esforço para que nos tornemos causa adequada de nossas ações, sendo ativos, e, portanto, livres, pois Spinoza entende a liberdade a partir dessa autodeterminação.

A atividade presente na auto-conservação se liga à liberdade, na medida em que a consiste em uma conservação de sua capacidade de ser ativo, assim esta auto-conservação implica em um esforço de aumento da própria potência, já que este esforço nos leva a sermos cada vez mais ativos. O indivíduo no sentido spinozista, só pode se “auto-conservar” ao preservar sua individualidade, o que depende, diretamente, do aumento de sua potência. (Cadernos Espinosanos XIX , Pereira , R.R.)

Capítulo 2

Do trabalho clínico transdisciplinar de orientação reichiana à Psicologia Biodinâmica

2.1 Contribuições da Biodinâmica

No meu percurso, surgiu também o encontro tão afirmativo de vida com a psicologia biodinâmica, perspectiva neo-reichiana que me permitiu revisitar o universo das terapias corporais e também um outro lugar, aquele que dissecamos enquanto conceito e do qual muitas vezes permanecemos distanciados: o nosso próprio corpo. A especialização em Psicologia Biodinâmica que concluí no Instituto de Psicologia Biodinâmica de São Paulo produziu este efeito em mim e na minha clínica, e me permitiu atualizar este contato, recontextualizado em outro momento de vida, agora diverso das formações anteriores, posto que vida e corpo são contínuo movimento.

Ainda durante a graduação em Psicologia, realizada na Universidade Federal Fluminense, fiz a primeira formação de abordagem corporal, em Gestalt Terapia. Este primeiro contato com a teoria de Fritz Perls (Perls, F., A abordagem gestáltica testemunha ocular da terapia –Ed. LTC, 1988), me impulsionou a buscar uma nova formação, Reichiana, que concluí em 2000, no Campo Reichiano do Rio de Janeiro, hoje Instituto de Formação e Pesquisa Wilhelm Reich, sob a coordenação de Henrique Rodrigues, Pedro Castel, Marcos Vinicius Câmara, Denise Dessaune, Nicolau Maluff Jr.

Este ainda era um tempo onde as formações reuniam vastas experiências técnicas e teóricas, mas ainda com poucos registros escritos e quase nenhuma inserção acadêmica, o que veio mudando nos últimos vinte anos, graças à abertura de alguns orientadores e pesquisadores, e ao crescente interesse pelas noções de corpo, corporeidade e inserção das técnicas corporais na clínica analítica.

Alguns anos depois, busquei o curso técnico da Faculdade Angel Vianna, de terapia através do movimento, que me fascinou pela possibilidade de perceber o corpo de uma nova forma.

Meu corpo, organizado pelas defesas rígidas do balé clássico na infância e adolescência, experimentava agora uma desconstrução e uma nova potência, juntamente com a perspectiva de unir todo meu percurso clínico em Reich com a filosofia de Gilles Deleuze.

O corpo outrora atravessado pelo ballet de escola inglesa, que tremia diante dos exames anuais do Royal Ballet trazido por Dalal Ashcar, experimentava ser de outra forma, dividindo águas, na pele e no modo de estar no mundo. Lá e então, o movimento corporal tão

organizador psiquicamente deixou seus registros e memórias, e agora se desdobrava em múltiplas formas, num devir que comportava infinitas possibilidades.

Assim, portando novo copo, cheguei ao Mestrado, buscando articular dança e clínica, acolhida pela orientadora Prof. Dra. Cristina Rauter, que trazia também em seu corpo e fala certa simpatia pelas teorias e práticas corporais e por Reich, principalmente por esta mistura de clínica e política que ele insiste em trazer a luz.

Nesse momento, a pesquisa foi desenvolvida num encontro com a dança, a filosofia deleuziana e a clínica reichiana, trazendo composições para o fortalecimento de uma clínica não mais atrelada a um modelo, mas a ativação de um corpo sensível, vibrátil e singular.

Nesta perspectiva de compreensão de uma clínica transdisciplinar, onde já questionava modelos, inclusive o reichiano, pude abrir espaço para intervir no corpo do paciente na clínica com outro olhar, numa composição de técnicas que pudessem conduzir a processos de singularização. Um giro espontâneo, que nasceu da experiência clínica e de vida, dos processos terapêuticos, experimentos vivenciais e de uma formação reichiana que possuía como característica dos mestres que tive, a delicadeza e o cuidado em não segmentar o indivíduo ou criar modelos processuais, mas de intervir no corpo a partir do que surge no trabalho analítico, na fala e nos afetos que apontavam então a direção do toque e do *acting* a ser utilizado.

Portava e habitava nesse momento um corpo, mobilizado e reconstruído também na análise pessoal reichiana, que em seus tempos de primeiro encontro analítico visitou as paragens áridas da criança que fui, num mergulho trabalhoso, somado à experimentação de uma graduação que apontava para dimensão política da clínica e para uma abordagem transdisciplinar.

Da dissertação e pesquisa no Mestrado, surgiu uma formação que propus e coordenei que chamei "Abordagem Corporal na Clínica Transdisciplinar", que produziu dois grupos de terapeutas, que tiveram no bojo de sua formação módulos de filosofia e psicanálise freudiana e reichiana, bem como práticas corporais diversas como a eutonia de Gerda Alexander.

Tive o prazer de compartilhar esta experiência com amigos e colegas convidados com quem obtive encontros alegres no meu percurso pela Psicologia, ministrando aulas e propondo ao grupo uma nova perspectiva da Clínica: Aline Nascimento, Auterives Maciel, Cristiano Rodrigues, Emanuel Rosa, José Carlos Brasão, Mariza Speranza, Pedro Castel, Rodolfo Berg, Roberto Novaes, Ruth Torralba e Snayde Fragoso. Todos eles, em períodos menores ou maiores, estiveram conosco, compartilhando suas experiências e trazendo um

pouco da Filosofia Clássica, Michel Foucault, Gilles Deleuze, Spinoza, Hermenêutica, Fenomenologia, Daniel Stern, Gerda Alexander, Bernard Aucouturier, Freud e Reich.

A ideia era mais uma vez trazer potência à clínica numa perspectiva transdisciplinar, num pensamento crítico capaz de trazer questionamentos aos saberes que se instituíam em nossa prática como analistas, criando modelos de psicoterapeutas e de saúde preestabelecidos, entremeando aulas teóricas e vivenciais durante três anos de formação. Desses dois grupos emergiram terapeutas que hoje clinicam e seguem seu percurso em variadas direções e para mim a ideia do doutorado.

Após um intervalo, iniciei a especialização em psicologia biodinâmica, agora num encontro com Ricardo Rego, coordenador do Instituto Brasileiro de Psicologia Biodinâmica, cuja tese de doutorado em Reich e a árdua tarefa de tradutor e revisor de algumas obras reichianas como *Análise do Caráter*, e a difusão da teoria de Gerda Boyesen, me chamaram a atenção. Me deparei com sua enorme quantidade de conhecimento teórico e trabalho de estudo sistemático aliado a um despojamento de igual tamanho, onde o cuidado com o outro e a prática clínica tem estatuto privilegiado.

A possibilidade de um toque mais suave e a massagem como instrumento poderoso de dissolução de resistências me atraía, num momento em que meu corpo e psique pediam outra forma de cuidado. Questionamentos a respeito da clínica e o desejo de transformações mais sutis nortearam essa busca, numa tentativa de compor mais uma vez uma nova sintonia para os sons que reverberavam no meu corpo e nos meus pacientes. A percepção da existência de um campo sutil, da importância da meditação, das filosofias orientalistas, dos mecanismos energéticos do corpo que experimentava de outras formas e observava em meus pacientes na clínica também já haviam deixado suas marcas em meu corpo, bem como novas e velhas questões que pulsavam depois de outras vivências na minha fase adulta, como a maternidade, perdas, rupturas e tudo aquilo que compõe nossa história de vida e interpela constantemente nossas certezas.

Me permitiu também revisitar o corpo dos pacientes novos e antigos, com outro olhar e perspectiva, aliando a doçura de Gerda Boyesen a abordagem mais incisiva da *Análise do Caráter*. Compor no nosso próprio corpo, nossa história, afetos, atravessamentos de nossa própria formação acadêmica e abordagens clínicas, é um desafio permanente.

Interessante notar que as formações e especializações nas práticas corporais são essencialmente vivenciais, o que as dimensiona em outro lugar diferenciado da formação acadêmica. Todas elas exigem do terapeuta enorme investimento num trabalho de crescimento pessoal, exposição e compartilhamento nos grupos que são propostos para essas experiências.

As formações corporais são por tradição vividas, dentro e fora do Brasil, como experiências coletivas de troca, fora dos meios acadêmicos e que trazem muitos efeitos em nosso corpo e exigem certa coragem de serem transpostos.

O coletivo também possui por característica o aspecto positivo do espelhamento e acolhida, quase que com força própria, independente de quem conduz ou coordena o processo. O grupo traz uma experiência poderosa de compartilhamento e transformação. Nada fica como antes. No aspecto negativo, às vezes traz à tona energias disruptivas, demandas e cortes que, da mesma forma que nas instituições, traz a peste emocional e a dissolução de laços, dando origem a novos grupos. De uma forma ou de outra, todas as experiências são transformadoras.

A tríade análise pessoal, supervisão e estudo permanente fazem parte desse formato e creio que é o que permite que nos tornemos terapeutas. O saber racional, dissociado do afeto e da experiência, muitas vezes nos distancia do outro que sofre, enunciando fórmulas e teorias que possam dar conta de existir, com todas as facetas que esta palavra possui.

Surge também, o encontro ainda em curso com o Ayurveda, no IBRATA, Instituto Brasileiro de Terapia Ayurveda, sob a coordenação de Ma Prem Ila, a partir da compreensão da proximidade do pensamento oriental, particularmente o conhecimento védico, com a perspectiva de unidade mente e corpo e do meu olhar para o mundo.

Como somos múltiplos e estamos em constante movimento, a cada uma destas formações se apresenta um novo corpo a ser incessantemente trabalhado, tornando possível estarmos diante da diferença e da singularidade do paciente que pacientemente ou não flui, resiste, estanca, insiste e pulsa, assim como nós. Essencial compreender que é assim, simplesmente, assim como nós. E nesse momento busco mais uma experiência de transformação, agora com a biodinâmica.

A psicologia biodinâmica é uma abordagem neorreichiana, ou seja, desenvolvida a partir da teoria reichiana e se diferencia das demais linhas neorreichianas basicamente a partir da utilização da massagem no processo terapêutico, dentro das técnicas propostas por Gerda Boyesen, que visam dissolver as resistências de forma suave, acompanhando o fluxo da associação e da resistência do paciente, fazendo com ela uma aliança, no sentido de respeitar os limites possíveis a cada momento, permitindo que o processo terapêutico flua.

Gerda Boyesen nasce em 18 de maio de 1922, em Bergen, na Noruega, e foi uma fisioterapeuta e psicóloga, pela universidade de Oslo. Analisanda de Ola Raknes, num processo de psicoterapia reichiana, por conselho de NicWaal, uma psiquiatra seguidora de Reich, iniciou seus estudos na escola de Fisioterapia, aprendendo as técnicas de massagem

criadas por Aadel Bulow-Hansen, e trabalhando em seu Instituto. Percebe então que a massagem funciona como uma psicanálise, que era possível influenciar pela massagem o inconsciente e as emoções.

Sentindo os efeitos da massagem também em seu próprio corpo, após alguns anos deixa o Instituto Bulow Hansen e passa a trabalhar no hospital Dikemark para pacientes psiquiátricos, onde desenvolve novas técnicas e elementos teóricos do que viria a ser a psicologia biodinâmica e mais tarde passa a atender em seu consultório particular.

Muda-se para Londres e, nesse momento em contato com David Boadella (que desenvolveu a Biossintese), John Pierrakos, Alexander Lowen (que desenvolveu a Bioenergética), Eva Reich, David Cooper e Ronald Laing, numa grande troca de ideias e de experiências, desenvolve os conceitos da Psicologia Biodinâmica enquanto abordagem diferenciada das demais propostas existentes de psicoterapia corporal.

Conforme relata Gerda:

“Na Noruega eu havia começado a integrar, ao mesmo tempo na teoria e na prática, as técnicas e as teses de Aadel Bülow-Hansen e de Wilhelm Reich (...) em Londres, estas técnicas se tornaram uma única abordagem e era como se eu tocasse diferentes melodias sobre um mesmo piano.” (Boyesen, G. Entre psique e soma, p. 105-106).

Gerda escreveu diversos artigos e ministrou cursos de formação em vários países da Europa, como Inglaterra, Alemanha e França e consolidou a Psicologia Biodinâmica como uma das principais abordagens neorreichianas existentes atualmente, e faleceu em 2005, com 83 anos de idade.

Desse novo encontro, surgem novas aberturas, intensas como as pessoais, que conduziram a criação de uma nova parceria e criação do grupo Conatus, junto a Ana Cristina Teixeira e Regina Tavares, também psicoterapeutas reichianas e biodinâmicas, responsável pela coordenação de grupos de especialização em Psicologia Biodinâmica no Rio de Janeiro, em parceria com o Instituto Brasileiro de Psicologia Biodinâmica de São Paulo, sob a coordenação de Ricardo Amaral do Rego.

Capítulo 4.1

Conceitos e técnicas da Biodinâmica

O conceito de psicoperistalse é uma característica fundamental e singular na Biodinâmica. O uso do estetoscópio para ouvir os ruídos produzidos pelos movimentos peristálticos, pode nortear os movimentos e toques da massagem a fim de liberar o fluxo, indicador de um funcionamento corporal mais livre de obstruções ou estase energética é uma das principais contribuições inovadoras de Gerda Boyesen.

A concepção da ideia de energia presente em Reich e em todas as demais linhas neorreichianas também se diferenciam entre si.

Na biodinâmica, considera-se que existe no corpo uma energia ascendente emocional e a energia descendente cósmica harmonizante, enquanto Reich e Lowen falam de uma energia única.

Para Lowen a energia em questão é biológica e se manifesta através da matéria; para Reich, a energia orgone é a própria matéria prima do Universo, mas que acaba se dividindo em orgone (energia positiva) e DOR (energia estagnada e tóxica). Para Lowen há a energia agressiva (costas/musculatura) e energia terna (frente/pele).

Segundo Rego, a biodinâmica possui algumas especificidades e podemos elencar algumas, tais como a afirmação de uma singularidade no indivíduo, sem ênfase em tipologias. A psicologia Biodinâmica também valoriza a importância da ludicidade e do prazer no desenvolvimento humano. Esta abordagem traz novos conceitos teóricos ao cenário clínico, tais como a personalidade primária e personalidade secundária, as couraças visceral, tissular e secundária, bem como a estratégia de fazer amizade com a resistência e a importância da compreensão da dinâmica de um ciclo vasomotor presente no organismo vivo.

Outra característica fundamental da biodinâmica é a introdução do papel das vísceras na psicoterapia corporal através da escuta dos ruídos peristálticos com o uso de um estetoscópio sobre o abdômen na massagem, onde o som dos fluxos intestinais pode nortear a condução do processo clínico.

Na biodinâmica a massagem e o toque são instrumentos importantíssimos no processo terapêutico e ela nos traz técnicas específicas de massagem que são utilizadas conforme o contexto e a finalidade, podendo ser utilizada nas situações de resistência e na busca da dissolução das couraças visceral, tissular e muscular, com objetivo de restabelecer a autorregulação.

Técnicas diversas utilizadas na maioria das escolas de massagem, não sendo exclusivas da biodinâmica, também podem ser úteis se aplicadas convenientemente, de acordo

com as necessidades psíquicas para onde aponta a avaliação do psicoterapeuta no acompanhamento do paciente.

Quando utilizadas algumas manobras básicas na Biodinâmica, as sequências são criadas de acordo com a necessidade e o momento. Junto com as manobras, o terapeuta pode usar sua intenção, a fim de afetar o corpo do paciente de acordo com aquilo que sua percepção e intuição apreendem, pretendendo atuar de forma completa e integrada sobre o corpo e o psiquismo do paciente.

De acordo com o artigo publicado por Sandra Milessi, no livro “o toque na psicoterapia, as manobras principais são:

Deslizamento

Procurando atingir especialmente a pele e o tecido subcutâneo, alcança também a musculatura, de acordo com o aumento da pressão, utilizando movimentos deslizantes leves, suaves e rítmicos, em grandes superfícies, em diferentes direções, buscando promover a circulação e distribuição da energia.

Essa manobra traz relaxamento, prazer e conforto, trazendo maior percepção da imagem corporal, especialmente de suas fronteiras e contornos, e uma percepção de unidade das várias partes do corpo, com efeito integrativo. Viabiliza, a formação de um vínculo, preparando o corpo outros tipos de manobras, também resultando numa harmonização.

Amassamento

Manobras realizadas de maneira rítmica e harmônica sobre um músculo ou um grupo de músculos, com variação de pressão e profundidade, que visa o relaxamento, de forma prazerosa e sem dor, atuando diretamente sobre a couraça muscular, trazendo sensações como distensionamento, leveza e vitalização.

Fricção

No caso de retesamento e espasmos musculares é uma manobra útil quando se quer trabalhar nas camadas mais profundas, indicada sobre regiões que apresentem sinais de couraça tissular ou em áreas com acúmulo de líquidos, auxiliando na circulação sanguínea. Usualmente produz um maior efeito mobilizador de conteúdos psicológicos.

Tapotagem

Também chamada de percussão, rápida e estimulante, visando tonificar, vitalizar e acordar o que está dormindo, auxiliando nos transtornos respiratórios.

Movimentação passiva

Movimentação especialmente as articulações, sem resistência ou auxílio do paciente, para permitir a consciência dos estados corporais, utilizada nos processos biodinâmicos com objetivo de trabalhar a dificuldade de entrega e a confiança no outro, assim como ajudar o paciente a se libertar da necessidade de controle. Pode trazer o acesso a identificação dos mecanismos físicos e psíquicos que o impedem de relaxar e soltar-se, afrouxando a censura psíquica e permitindo a eclosão de conteúdos recalcados.

Vibração

Movimentos que sintonizam ritmo e intensidade que de acordo com a necessidade do paciente num momento específico.

Polaridade

O equilíbrio de polaridade energética é usado para produzir um profundo relaxamento curador, trazendo atenção à região tocada, harmonizando, tranquilizando e ajudando a ativar e vitalizar a pessoa tocada. Costuma trazer uma sensação de “corrente energética”, proporcionando um efeito de desbloqueio. Do ponto de vista psíquico, ocorre certo um alinhamento, que auxilia a manter o eixo e foco no momento.

Alongamento

Manobra que atua no sentido de desfazer a couraça muscular rígida, abrindo espaços, aumentando o bem-estar e a sensação de conforto ao se habitar o próprio corpo. Ao acessar o prazer que um corpo saudável pode proporcionar, ajuda a apropriar-se do corpo, sentindo-se presente nele. Psicicamente pode trazer uma atitude de maior flexibilidade com relação à vida.

Balanço

O embalo pode evocar aquele que se faz com um bebê em seu berço, ou então ser uma atividade lúdica e dinamizadora e dependendo do ritmo utilizado, o relaxamento obtido pode ser muito profundo, operando diretamente sobre o sistema nervoso, acalmando e diminuindo as defesas psíquicas.

Pressão em pontos específicos

Assim como na base de várias técnicas orientais e como formas de massagem ocidental, se fundamenta na ideia de que a pressão em determinados pontos do corpo tem um efeito global e amplo, reverberando e atingindo todo o corpo, tonificando, vitalizando, relaxando, acalmando ou aliviando também sintomas fisiológicos.

Existem massagens específicas, com objetivos particulares, que se utilizam destas e outras manobras: Toque Básico, Escoamento, Massagem Colônica. Massagem Orgonômica, Massagem Hipotônica, Massagem de Distribuição, Massagem de Extremidades (Exit

massage), Massagem no Campo Energético - Light Biofield, Espirais, Palming, Packing, Scooping. Massagem no Periósteo, Massagem respeitando as resistências, Massagem nos músculos respiratórios.

Nos processos biodinâmicos, todas técnicas de massagem e toque consideram fundamental a presença terapêutica onde o terapeuta está em contato genuíno com o paciente, numa presença intensiva e sensível.

Existe nos toques uma intencionalidade, norteadas por aquilo que o terapeuta sintoniza como uma necessidade afetiva do paciente naquele momento do processo. O ritmo e tonalidade utilizados no toque surgem em função da percepção do terapeuta do campo energético que se produz no espaço terapêutico, afinado com a percepção do estado afetivo do paciente.

A biodinâmica também considera a existência de uma singularidade, onde cada paciente é único em sua dinâmica particular e no momento que experimenta, não havendo tipologias e quadros universais.

A perspectiva reichiana considera que a rigidez muscular, hipertonia ou hipotonia estão ligadas as dinâmicas dos traços de caráter, pois no corpo se ancoram as defesas do indivíduo. Hipertonia é, portanto, o aumento de tônus muscular numa concentração da energia e hipotonia a resignação, ausência de tônus, com retração da energia.

Gerda Boyesen relata que foi apresentada ao conceito por Lillemor Johnsen que denominava a ausência de tônus muscular como hipotônus, presente em alguns pacientes deprimidos, sob as camadas hipertônicas, aquelas com mais intensa rigidez. Ela nota que poderiam existir camadas hipotônicas na superfície e hipertônicas por baixo, que seriam muito profundas e relacionadas a tendências sádicas primitivas e percebe que estas camadas poderiam se sobrepor de múltiplas formas.

Compreende assim que a neurose estaria associada a um grande número de tensões, enquanto na psicose a maior parte das tensões não está presente, estabelecendo articulações com a teoria freudiana, remontando a origem das manifestações neuróticas no momento de ruptura das defesas. Partindo dessa compreensão, Boyesen estabelece uma relação da qualidade do tônus como defesa fisiológica e corporal correlata e simultânea a defesa psíquica freudiana

Na couraça muscular o efeito é visível não apenas nas fibras musculares, mas também na postura, na forma da respiração, nas articulações e na capacidade de relaxamento.

A couraça visceral se instaura quando o fechamento psicoperistáltico se torna crônico e os músculos lisos do intestino perdem o tônus adequado. Quando a musculatura lisa dos

intestinos, estômago e pulmões perde a flexibilidade, surgem desequilíbrios relacionados à secreção, digestão e brônquios.

A Couraça tissular se constitui pelo acúmulo de fluidos com impossibilidade de circulação da energia na superfície da fáscia muscular.

Gerda Boyesen afirma que os tecidos são como que entupidos por produtos do stress emocional, que impedem que as correntes de energia fluam, exatamente como as camadas acumuladas de sujeira em cercas de galinheiro vão ficando mais espessas, até que os raios de sol não mais possam penetrar (Gerda, 1972).

Quando há predominância de couraça tissular com a impossibilidade de circulação na superfície da fáscia, o indivíduo produz um ciclo vasomotor incompleto, produzindo o acúmulo de fluidos no organismo. A presença da couraça tissular se manifesta como uma certa “falta de brilho” ou viço, tumores, alergias, inchaços.

Essas couraças são trabalhadas em psicoterapia através de manobras e toques de massagem, que possibilita seu afrouxamento, posto que não se retira couraças já que são constitutivas do sistema corporal e psíquico de forma integrada.

Esse derretimento e afrouxamento, conjuntamente com a associação livre e elaboração dos conteúdos que emergem no processo terapêutico, pode nos direcionar a bons resultados, ampliando a capacidade de autorregulação.

O conceito de psicoperistalse foi uma das grandes descobertas e contribuições de Gerda Boyesen e compreende uma das formas de descarga suave. Boyesen (...) afirma:

Pareceu-me evidente que o psicoperistaltismo acompanhava o movimento interior de prazer, de contentamento consigo, de gratificação e de realização de si.... e vi que não é necessário ao organismo passar pela diarreia para eliminar suas tensões nervosas, pois ele tem seu próprio mecanismo de eliminação da tensão nervosa.” (Boyesen, 1986).

Através da massagem biodinâmica, a circulação dos fluidos energéticos presentes no organismo é provocada, diminuindo a contração dos tecidos, a estase e a liberação emocional consequente, aliviando os sintomas.

Esses fluidos são os componentes fisiológicos que se correlacionam ao conceito psicológico de Freud de um efeito residual. Para Boyesen, a pressão dos fluidos presentes no interior da parede intestinal ativa o peristaltismo, por isso o toque e a massagem ajudam a ativá-lo.

A massagem biodinâmica, prática neorreichiana, utilizada como instrumento na abordagem transdisciplinar, nos traz um novo olhar para o corpo em terapia, permitindo ainda

dentro da perspectiva abordada nesta tese, considerando corpo e mente como unidade, intervir sobre o conflito através do toque suave, restituindo a propriocepção, a auto regulação e o livre fluxo, viabilizando que o ciclo vaso motor se complete, trazendo ao indivíduo uma maior percepção de si e portanto abrindo uma porta de saída para novas significações para além do conflito, que também se expressa no corpo que adoece pela energia estagnada e de forma correlata ao sintoma psíquico.

Trata-se de mais uma via no percurso clínico, onde através da intervenção corporal podemos abrir espaço para o desejo e novas formas de subjetivação.

2.2 O Núcleo Vivo ou Potente da Personalidade

“ Como evitar que nos destruamos a nós mesmos, à força de culpabilidade, e destruamos os outros, a força de ressentimento, propagando por toda parte a nossa própria impotência e a nossa própria escravidão, a nossa própria escravidão, as nossas indigestões, as nossas toxinas e venenos? Acabaremos por não encontrar mais a nós mesmos”

Gilles Deleuze

Creio que do ponto de vista da psicoterapia biodinâmica, podemos pensar na importância da proposta de Gerda Boyesen ao propor a restituição dos fluxos energéticos e corporais, restituindo o contato com o que denomina personalidade primária.

A Personalidade primária é a parte do indivíduo que não encapsulou sua energia vital e está em contato com a libido, preservando em si características tais como flexibilidade, curiosidade, segurança, trabalha e a capacidade de divertir-se com prazer, não tendo desenvolvido a couraça de caráter. Possui ainda a sensação de “bem-estar independente”, que se apresenta como uma capacidade de sentir-se bem sem depender do outro para satisfazer-se. Para Gerda Boyesen,

A ‘Personalidade Primária’ tem uma alegria natural na vida, uma segurança, estabilidade e honestidade básicas. Há um prazer no trabalho e no relaxamento, uma suave euforia e um leve enebriamento no prazer de viver... A pessoa está em contato com o self instintivo, brotam o primitivo e o animal, ainda que integrados com o transcendente. Há uma sensação de unificação com o universo e não apenas um indivíduo isolado...um amor natural pela humanidade e, às vezes, raiva dos que abusam desse sentimento nos outros... Nascemos com esse potencial de felicidade, segurança e admiração interior. Podemos perder parte disso quando ficamos limitados, super-rationais, com privações e assim, distantes de nós mesmos. (Boyesen, 1982)

Devido às pressões excessivas do mundo que não nos aceita como realmente somos, desenvolvemos então o que chama de Personalidade Secundária, onde desenvolvemos modos defensivos para nos proteger do mundo exterior, bloqueando os movimentos da nossa força vital, limitando a expansão de nosso verdadeiro self.

A Personalidade secundária se desenvolve a partir da educação repressora na infância e o indivíduo se expressa como se sua identidade verdadeira e genuína fosse este sistema defensivo e os traços de caráter que nele se cristalizam. Nela a bioenergia está encapsulada, sem circulação energética, encouraçada e com diferentes graus de neurose.

Boyesen (1982) faz referência ao caráter genital e caráter neurótico descritos por Reich e compara aos conceitos de personalidade primária e secundária, embora critique a interpretação que se deu ao conceito de caráter genital como uma meta a ser atingida em saúde emocional, o que durante muito tempo foi assim interpretado, apesar de encontrarmos em Reich (1998) a colocação de que tanto o caráter genital, quanto o neurótico são polos de um grande espectro de possibilidades para a personalidade se constituir.

Para Winnicott, numa formulação semelhante à de personalidade secundária de Boysen, o self verdadeiro começa a adquirir vida, através da força que a mãe, ao atender as expressões da onipotência infantil, dá ao ego débil da criança. Quando a mãe que “não é suficientemente boa” deixa de responder ao gesto da mesma, em seu lugar coloca o seu próprio gesto, cujo sentido depende da submissão ou acatamento do mesmo por parte da criança. Esta submissão constitui a primeira fase do self falso e é própria da incapacidade materna para interpretar as necessidades da criança.

Nos casos mais próximos da saúde, o falso self age como uma defesa do verdadeiro, a quem protege, sem, no entanto, substituir. Nos casos mais graves, o self falso substitui o real e o indivíduo. Winnicott diz, que na saúde o self falso se encontra representado por toda a organização da atitude social cortês e bem-educada, produzindo-se um aumento da capacidade do indivíduo para renunciar a onipotência e ao processo primário, ganhando assim um lugar na sociedade que jamais seria possível manter mediante unicamente o self verdadeiro. O falso self é acompanhado por uma sensação subjetiva de vazio, futilidade e irreabilidade.

Esta ideia, tão próxima da noção de caráter reichiana, também ressalta a importância do resgate clínico de um verdadeiro self que também se articula facilmente as noções de contato e propriocepção.

A existência de um núcleo vivo e potente da personalidade presente para os referidos autores, se aproxima do enfoque terapêutico que lança luz sobre uma potência afirmativa de vida como nos propomos aqui, aos nos distanciarmos do negativo como inerente ao indivíduo.

2.3 Reich e a potência orgástica

Reich enfatizou a importância da potência orgástica para total restauração de nosso equilíbrio interno. Aqui me refiro também à capacidade de descarga energética através do orgasmo como resultante do ciclo vaso motor, num esvaziamento da tensão que precede a carga pulsional, necessário para o equilíbrio energético corporal, de forma mais objetiva.

Para Reich, a origem da pulsão também reside no corpo biológico, entendendo potência orgástica como uma integração entre afeto e ideia e o conceito de contato, nos aproximando mais da ideia de caráter genital, que não é potente apenas do ponto de vista biológico, mas na capacidade de amar e se inserir no contexto social de forma ética e não dissociada. Ao afirmar que: “Potência orgástica é capacidade de abandonar-se, livre de quaisquer inibições, ao fluxo de energia biológica; a capacidade de descarregar completamente a excitação sexual reprimida, por meio de involuntárias e agradáveis convulsões do corpo» (REICH, 1990, p. 92), ele aponta para a importância do corpo biológico como lugar de dissolução dos núcleos neuróticos através do desbloqueio energético atrelado aos conteúdos psíquicos.

Ao formular os conceitos presentes em seu livro “A Função do orgasmo” , entre 1925 e 1927 já utilizava a questão da sexualidade atrelada aos modos de subjetivação sócio-políticos, entendendo os problemas econômicos a partir de limitações externas somadas às inibições genitais que despotencializa e enfraquecem os indivíduos, tornando-os ávidos por autoridade externa e vulneráveis ao sadismo fascista:

O sonho de uma melhor existência social permanece sendo apenas um sonho, exatamente porque acima de tudo, no plano individual, continua comprometida a capacidade de satisfação genital. A grande miséria em que o homem se acha enredado, é devido a sua couraça caracterológica, que dificulta que ele acesse suas grandes potencialidades uma vez que o afasta da sua natureza primária e, portanto, da necessidade de viver em uma sociedade que permita que ele realize seu sonho de uma vida socialmente realizadora, e ainda, fornece justificativas para essa fuga ... (Reich, 1949)

A energia sexual é gerada no corpo e necessita liberar-se através da convulsão orgástica que envolve todo o organismo e quando esta liberação fica inibida, se produz um represamento dessa energia, que dá origem a todo tipo de mecanismos neuróticos. A liberação dessa energia bloqueada através do restabelecimento da função do orgasmo é a meta

terapêutica, já que desta forma se restabeleceria o fluxo natural da bioenergia e consequentemente se eliminaria a neurose. Reich propõe que a fonte de energia da neurose tem origem na diferença entre acúmulo e a descarga de energia sexual (REICH, 1990, p. 100).

Ele diz:

A perturbação da genitalidade não é, como se pensava, um sintoma entre outros. É o sintoma da neurose. Pouco a pouco, todas as evidências levaram a uma conclusão: a enfermidade psíquica não é só o resultado de uma perturbação sexual no sentido freudiano lato da palavra; mais concretamente, é o resultado da perturbação da função genital, no sentido estrito da impotência orgástica» (REICH, 1990, p. 99-100).

A noção de desbloqueio e reconexão com os processos vitais do indivíduo, ao mesmo tempo que restitui um funcionamento mais saudável e natural, resgata a possibilidade de uma autorregulação.

A Psicologia Biodinâmica também enfatiza a importância dos ritmos mais sutis da força vital, onde as tensões energéticas também são descarregadas por meio da função do psicoperistaltismo e, portanto, o fluxo de energia vital é, dessa forma, harmonizado, propiciando essa mesma autorregulação.

A autorregulação se dá quando temos a capacidade de completar nossos ciclos emocionais e esta força vital pode fluir por nós em todos os níveis de nosso ser, psicológico, muscular e vegetativo, trazendo nutrição, força e deleite.

A visão biodinâmica da saúde psicológica também envolve um nível elevado de vitalidade, prazer e autodeterminação.

A autorregulação se define como a capacidade de regular a si próprio e como formas de regular a si próprio automaticamente.

Wilhelm Reich foi bastante específico sobre esta definição, para ele, “self-regulation” não é uma premissa filosófica, um princípio psicológico ou uma teoria educacional, mas uma função biológica.

Na Conferência realizada em 2002 nos EUA⁴ foi explorado o significado e aplicação do termo, numa tentativa de aproximação da definição de Reich, delimitando-se que ele entendia por autorregulação uma função natural do organismo relacionada à vida genital.

Strick (2002) enfatizou que a definição de Reich de autorregulação era científica, e não moral ou filosófica, mostrando que no *Análise do Caráter*, em sua primeira edição e

⁴ Conferência de Verão - 15 a 19 de Julho, 2002 | O Conceito de Reich sobre Autorregulação / Curso Introdução ao Pensamento de Wilhelm Reich www.reichnauff.wordpress.com/ Conferência de Verão | 15 a 19 de Julho de 2002 | The Wilhelm Reich Museum • Rangeley, Maine, EUA

impressão, em 1933, Reich relatou que os pacientes que eram capazes de se mover de uma estrutura de caráter neurótico para uma estrutura genital, começaram a demonstrar comportamento de autorregulação.

Tal mudança estava indissociavelmente ligada ao restabelecimento da função natural da genitalidade nesses pacientes, como evidenciado pela presença de uma “potência orgástica”, que é a capacidade de descarregar uma quantidade de energia no orgasmo equivalente àquela que se desenvolveu no corpo, a capacidade de manter uma economia energética equilibrada.

Reich (1998) entendia que uma terapia bem-sucedida levava não apenas ao desaparecimento dos sintomas neuróticos, mas a uma mudança básica na totalidade do ser do paciente, tornando as reações ao amor, trabalho e vida social fundamentalmente diferentes, relatando que alguns pacientes começavam a viver de uma maneira autorregulada, criando suas próprias vidas. Para ele,

“Prazer e gratificação na vida sexual são a base da autorregulação. A função biológica da autorregulação está enraizada na capacidade do organismo para vivenciar a plena gratificação orgástica e a perturbação da genitalidade não é, como se pensava, um sintoma entre outros. É o sintoma da neurose. Pouco a pouco, todas as evidências levaram a uma conclusão: a enfermidade psíquica não é só o resultado de uma perturbação sexual no sentido freudiano lato da palavra; mais concretamente, é o resultado da perturbação da função genital, no sentido estrito da impotência orgástica» (REICH, 1990, p. 99-100).

Para compreender essa dinâmica fisiológica é importante considerarmos o funcionamento do Ciclo Vaso Motor, que é a atividade circulatória do sangue envolvida em uma reação emocional ou num impulso e que também possui um ciclo de carga, descarga, relaxamento e reabilitação. As tensões internas obstruem a corrente sanguínea reduzindo o movimento dos fluidos do corpo e a livre circulação da energia e quando são liberadas, ocorrem os movimentos espontâneos da musculatura.

No Ciclo Vaso Motor incompleto, o recalçamento é mantido através da couraça tissular.

No Ciclo Vaso Motor completo ocorre a eliminação da couraça tissular e dos resíduos hormonais nela existentes, tais como a adrenalina e ácido láctico e se manifestando então o relaxamento das tensões musculares. Isso permite que a energia vegetativa seja liberada, provocando manifestações corporais tais como o vômito, diarreia, suor, tremores, sensações de cócegas sob a pele, que são manifestações das correntes vegetativas.

O processo completa-se ao alcançarmos descargas vegetativas tais como no impulso de chorar e o alívio produzido pelo choro, seguidos de relaxamento, livre fluxo da psicoperistalse a reabilitação e verifica-se em todos os circuitos onde a emoção atinge seu ápice e alcança um estado de escoamento ao completar seu ciclo.

Boyesen (1982) considerou quatro vias de descarga no canal alimentar: duas ascendentes e duas descendentes, cruzadas com a intensidade, ilustradas na figura a seguir.

Quadro: Vias de descarga no canal alimentar

Vias de Descarga	FORTE	SUAVE
ASCENDENTE	Reação emocional ou grito	A palavra, fala autentica, enraizada
DESCENDENTE	Diarreia	Peristaltismo

O alívio vegetativo resultante é o fenômeno no qual uma parte não resolvida do padrão de reflexo de susto se completa com um sistema nervoso autonômico harmônico subsequente.

Reich (1998), ao descrever a função do orgasmo, descreve a fórmula da vida, como: tensão – carga – descarga – relaxamento e chamou de reflexo do orgasmo os movimentos espontâneos e ondulatórios provocados pela liberação da energia vegetativa e do consequente movimento de expansão e contração, que são uma forma de descarga vegetativa.

As intervenções corporais ao acessar um plano de sensibilidades desencadeiam processos emocionais experimentados no corpo, ativando os fluxos energéticos vitais.

Acreditamos que a massagem biodinâmica e toque terapêutico podem ser importantes aliados na clínica transdisciplinar, na medida em que possibilitam a experimentação desencadeada pelas vivências intensivas dos afetos, que culminam muitas vezes nas sensações de descarga vegetativa e produzem assim a elaboração dos conteúdos psíquicos e emocionais e portanto, a autorregulação do organismo como um todo, na perspectiva de unidade mente e corpo que abordamos aqui.

2.4 De Reich a Gerda Boyesen – a importância da amizade com a resistência

“*A little is a lot*” é uma expressão utilizada por Gerda Boyesen (1982), que diz respeito ao cuidado e delicadeza nas intervenções e manobras a fim de não gerar couraças secundárias e fortalecer as resistências, ao tentar quebrá-las a todo custo. Significa que o tempo e a quantidade não são o mais importante, entendendo que às vezes pequenas manobras podem produzir efeitos muito intensos e significativos, cabendo ao terapeuta observar este limiar, respeitando os limites do paciente.

Para Boyesen (1982), a personalidade primária é a parte do indivíduo que não encapsulou sua energia vital e está em contato com a libido, possuindo características como a flexibilidade, curiosidade, segurança. Também está presente certo bem-estar independente, que se apresenta como uma capacidade de sentir-se bem sem depender do outro para satisfazer-se, o que corrobora a afirmação reichiana que propõe que a “pessoa orgasticamente insatisfeita desenvolve um caráter artificial e um medo às reações espontâneas da vida; e assim, também, um medo de perceber suas próprias sensações vegetativas” (REICH, 1990, p. 132).

A autora também afirma que a personalidade primária tem uma alegria natural na vida, uma segurança, estabilidade e honestidade básicas (Boyesen, 1982). Há um prazer no trabalho e no relaxamento, uma suave euforia e um leve enebriamento no prazer de viver. Há uma sensação de unificação com o universo e não apenas um indivíduo isolado, um amor natural pela humanidade e, às vezes, raiva dos que abusam desse sentimento nos outros. Nascermos com esse potencial de felicidade, segurança e admiração interior. Podemos perder parte disso quando ficamos limitados, super-rationais, com privações e assim, distantes de nós mesmos. (Boyesen, 1982).

Quando, o mundo exerce pressão demasiada e não nos aceita como realmente somos, desenvolvemos a Personalidade Secundária. Nesse caso, criamos modos para nos proteger dos ataques do mundo exterior, porque eles são muito ameaçadores para nós, como também bloqueamos os movimentos da nossa força vital, limitando a expansão de nosso verdadeiro self.

A Personalidade Secundária se desenvolve a partir da educação repressora na infância e o indivíduo se expressa como se sua identidade verdadeira e genuína fosse este sistema defensivo e os traços de caráter que nele se cristalizam. Nela a bioenergia está encapsulada, sem circulação energética, encouraçada e com diferentes graus de neurose.

Boyesen (1982) faz referência ao caráter genital e caráter neurótico descritos por Reich e compara aos conceitos de personalidade primária e secundária. Faz uma crítica à interpretação que se deu ao conceito de caráter genital como uma meta a ser atingida em saúde emocional, o que durante muito tempo foi assim interpretado, apesar de encontrarmos em Reich a colocação de que tanto o caráter genital, quanto o neurótico são polos de um grande espectro de possibilidades para a personalidade se constituir. Ele diz:

No caráter genital, a economia da libido regulada e a completa satisfação sexual são os fundamentos dos traços de caráter... O caráter genital pode ser alegre, mas bravo quando necessário. Reage à perda do objeto com tristeza, mas não fica subjugado por isso. É capaz de amar intensa e entusiasmamente, e de odiar apaixonadamente. (Reich, 1998, p,165).

As intervenções terapêuticas da biodinâmica, buscam resgatar cada vez mais o contato com a personalidade primária, ou núcleo potente do indivíduo, como entendemos aqui. Porém, muitas intervenções sobre o corpo, se feitas de forma invasiva pode reforçar os mecanismos de resistência, nos distanciando cada vez mais deste lugar, da mesma forma que nos processos primitivos, onde o mundo externo ou as próprias sensações do corpo vivo eram ameaçadoras, formando couraças secundárias.

A Couraça Secundária é um termo usado por Boyesen, (1986), para definição de um fenômeno que ocorre frequentemente nos consultórios de psicoterapia corporal. Tal fenômeno poderia ser descrito como uma nova formação defensiva que ocorre quando o trabalho corporal é invasivo e tem como finalidade quebrar a proteção egóica dos conteúdos inconscientes. A Couraça Secundária é construída para proteger o ego dos conteúdos inconscientes e também da própria intervenção terapêutica.

Este conceito surge como uma resposta a verificação de efeitos colaterais consequentes de trabalho psicoterapêutico aplicado de forma invasiva, excessiva ou insuportável para o paciente.

Boyesen (1986), aponta para a importância de uma visão global da relação entre o sistema de defesa e o material inconsciente. O trabalho com exercícios mobilizadores utilizados por terapias reichianas e neorreichianas que focaliza apenas na quebra do sistema de defesa pode em algumas situações promover a formação de uma couraça secundária.

Surge como uma defesa recém-formada, em consequência de uma invasão do sistema defensivo e exposição precoce do material inconsciente reprimido, como uma reação de contração posterior ao primeiro suspiro de alívio, levando à formação de uma nova defesa, mais complexa e menos aparente, que recebe o nome de secundária porque protege contra a mais recente ameaça à estabilidade do ego, a terapia.

Boyesen (1986) afirmava, que “pouco é muito” (*a little is a lot*), pois tudo depende do quanto o paciente é capaz de assimilar. Se o material trazido à consciência é suficiente para provocar um desafio, mas não chegou ao ponto de ultrapassar a capacidade de assimilação do ego, há um progresso. Entretanto, se o estímulo ou desafio ultrapassa em quantidade ou qualidade aquilo que é assimilável, o efeito pode ser inverso, com aumento das defesas e das reações neuróticas. A amizade com a resistência seria então como:

...fazer um pequeno buraco na parede, que seja pequeno o suficiente para não deixar as feras entrarem, mas que nos permita olhá-las. Podemos fazer vários desses buracos para ter uma visão de todos os ângulos. Observaremos as feras, estudaremos seus hábitos. Talvez descubramos que em uma certa hora, todos os dias, elas estão dormindo, ou saíram para caçar. Pensaremos aí em construir uma porta, algo que possa se abrir e se fechar segundo o comando do meu paciente. E quando as feras dormem, ele pode sair e pegar alguns tesouros e outras coisas desejáveis. Posteriormente, pode ser que vislumbremos a possibilidade de domesticar algumas das feras. Damos alimento a elas, vamos nos chegando, e... conseguimos! Essa fera não só não representará perigo, como nos fará companhia e nos ajudará na defesa contra as demais feras. Se tudo correr bem, ao final de um certo tempo ele poderá circular livremente pelo território e pegar o que quiser, as feras estarão domesticadas ou expulsas do lugar. Sua casa terá amplas portas e janelas e poderá defendê-lo do clima e de ataques sem constituir uma prisão.” (Rego, R.A./Psicodinâmica do Recalque – 2003).

É importante respeitar o que o paciente é capaz de assimilar, sem que o material trazido à consciência seja suficiente para provocar um desafio, porque chegou ao ponto de ultrapassar a capacidade de assimilação do ego.

Boyesen (1982) afirma que:

“O terapeuta biodinâmico sabe reconhecer o fluxo libidinal e sabe como não destruí-lo. Quando o paciente, que se escondeu por trás de inúmeras máscaras ao longo de toda sua existência, se abre completamente de repente, é preciso protegê-lo inteiramente, e jamais atacá-lo. Para que o fluxo do isto possa verdadeiramente investir os níveis do eu, convém que o terapeuta suporte, sustente o paciente em todas as suas tentativas, até que ele descubra sua própria segurança interior.” (Boyesen, 1986, p. 138).

A proposta de fazer amizade com a resistência seria então a decorrência inevitável de adotarmos uma concepção biodinâmica, constituindo portanto um imperativo clínico necessário para se chegar a um bom resultado no processo psicoterápico ou analítico.

Rego afirma que a amizade com a resistência não se dá porque somos generosos ou gentis, mas para não correremos o risco sério de atrapalhar mais do que ajudar, de piorar e criar mais barreiras onde deveríamos dissolvê-las e suavizá-las. Acreditamos que este conceito trazido por Gerda Boyesen é uma das mais importantes de suas contribuições teóricas e técnicas ao campo da psicoterapia.

O toque terapêutico atua em diversas camadas corporais, com diferentes níveis de percepção e consciência. A pele é a primeira camada mais extensa e sensível ao toque mais sutil, lugar onde se refletem reações como coloração, temperatura, arrepios e todas as múltiplas matizes de composições das sensibilidades que se possa suscitar e pode guardar histórias profundas e memórias antigas.

A escolha do trabalho que se deseja realizar, se mais profundo ou superficial, de acolhimento ou mobilização afetiva, exige diferentes manobras, com intensidade, força e manobras diferenciadas, norteadas também pela sensibilidade do terapeuta na conexão com o paciente. Também se articulam às couças muscular, visceral e tissular, e dependendo do conteúdo acessado mobiliza-se um diferente nível de bloqueio, com historicidade e características diferentes.

A intencionalidade do toque é fundamental quando aplicada a intervenção corporal, porque é um fator bastante significativo nos efeitos por ele produzido, já que atravessam de forma fundante a relação transferencial. Ela perpassa a relação terapêutica e a qualidade do contato estabelecido com o paciente e também a sua possibilidade de ampliação de contato do paciente com o outro, concomitante ao contato consigo mesmo e seu próprio corpo, afetos e sensações. Ela funciona como um farol que direciona e norteia os afetos trabalhados na relação terapêutica e seus efeitos múltiplos possíveis, bem como a qualidade energética do toque que atua em todas as camadas do corpo e no biocampo sutil.

Quando Gerda Boyesen propõe a amizade com a resistência, que é de certa forma parte do conflito ou jogo de forças presente no corpo, está abrindo caminho para sua dissolução, liberando o fluxo energético dos movimentos peristálticos e seu livre pulsar.

Ricardo Rego menciona que Freud percebeu que o trabalho de conscientização do material recalçado encontra obstáculos na prática clínica. Freud define resistência como uma força que o detêm, obrigando-os a permanecer inconscientes. Este desafio nos faz, enquanto

analistas, buscar formas de dissolvê-la e superá-la, entendendo que ela pode ser consciente ou inconsciente.

Gerda Boyesen utilizava a expressão “pouco é muito” (*a little is a lot*), assinalando que tudo depende do quanto o paciente é capaz de assimilar. Se o material trazido à consciência é suficiente para provocar um desafio, mas não chegou ao ponto de ultrapassar a capacidade de assimilação do ego, há um progresso. Entretanto, se o estímulo ou desafio ultrapassa em quantidade ou qualidade aquilo que é assimilável, o efeito pode ser inverso, com aumento das defesas e das reações neuróticas, propondo então a postura analítica de amizade com a resistência, como o intuito de não produzir couraças secundárias.

A psicoterapia biodinâmica, ao intervir através do toque vai produzindo o resgate do contato com o self verdadeiro, derretendo as defesas, aliando-se a resistência de forma a permitir que através deste contato que permite reviver as sensações mais primitivas e os registros de memória corporais este percurso seja ressignificado e conseqüentemente os conflitos que os acompanham.

2.5 A Bioenergia e o processo de encouraçamento

Gerda Boyesen, numa perspectiva neorreichiana, nos traz este olhar afirmativo também, permitindo que através do toque e das técnicas que objetivam desobstruir o fluxo energético e restaurar a autorregulação, o indivíduo aproxime-se de sua personalidade primária e daquilo que está mais em acordo com seu desejo e necessidades vitais.

Reich concebia a couraça como a soma total de todas as forças de defesa recalçadas, que poderiam ser dissolvidas pela análise do caráter, porém, posteriormente, percebe que mesmo depois de desfeitos certos modos formais de comportamento, permanecia um resíduo de certa forma intangível e indefinido.

Couraça caracterial provém do alemão Panzer e do inglês Armour, termos emprestados do mundo militar, que também pode se traduzir por armadura. Representa a soma de todas as forças de defesa repressiva, sua função primordial. Defesa ao mesmo tempo contra as forças pulsionais e o mundo exterior, o que a torna um lugar permanente de enovelamento, compromisso e equilíbrio entre a realidade externa e interna.

Para Reich, a couraça se manifesta como rigidez ou tensão muscular crônica que traduz uma inibição de alguma excitação, quer se trate de prazer, quer de angústia ou de ódio, havendo, portanto, uma identidade entre couraça caracterial e hipertensão muscular, de acordo com Dadoun (1991).

A ideia de couraça muscular representa o registro corporal da contenção energética despendida para manutenção de uma estrutura defensiva, função contrária ao movimento pulsátil e natural de vida.

A concepção da ideia de energia presente em Reich e em todas as demais linhas neorreichianas também se diferenciam entre si.

Na Biodinâmica, considera-se que existe a energia ascendente emocional e a energia descendente cósmica harmonizante. Reich e Lowen falam de uma energia única. Para Lowen (1982) trata-se de uma energia biológica que se manifesta através da matéria; para Reich, a energia orgone é a própria matéria prima do Universo, mas que acaba se dividindo em orgone (energia positiva) e DOR (energia estagnada e tóxica). Para Lowen (1982) há a energia agressiva (costas/musculatura) e energia terna (frente/pele). Em ambos os casos, o negativo consiste no efeito defensivo ou tóxico da estase e não na sua natureza.

Segundo a Psicologia Biodinâmica os efeitos da couraça muscular se notam não apenas nas fibras musculares mas também na postura, na forma da respiração, nas articulações e na capacidade de relaxamento.

Ao mergulhar na proposta biodinâmica em busca de atualização profissional necessária e contínua, a pesquisa teórica ganhou aqui uma outra roupagem, de consistência, intensidade e profundidade diversa. A formação vivencial trata em verdade de um atualizar-se em si mesmo, no próprio corpo e seus afetos, de acompanhar o próprio fluxo e os fluxos dos avanços psíquicos que nos produzem o conhecimento teórico, aliado a prática clínica e ao trabalho terapêutico pessoal.

Essa composição nos aponta mais uma vez para uma ideia de singularidade, presente em nós e na nossa forma de clinicar. Uma vez que reconhecemos a nossa singularidade e a impossibilidade de criar modelos de saúde ou modelos de intervenção, reconhecemos também que este amálgama que somos, está presente também no outro que nos chega na clínica para atendimento, com sua história e marcas pessoais. Compor com ele, permitir que flua e seja o indivíduo, ser, ou sujeito que é, também nos promove transformações, assim como a formação em biodinâmica me produziu.

O encontro com Gerda Boyesen e as sutilezas de cada terapeuta com que encontrei neste processo deixaram sua marca e produziram deslocamentos na minha vida, na minha clínica e na minha escrita.

Creio que também produziu deslocamentos nos processos terapêuticos que venho acompanhando neste percurso.

A amizade com a resistência, o toque mais delicado, a intervenção que produz efeitos nos campos psíquico, energético e sutil, vem trazendo potência a minha prática. É deste lugar também que busco articular esse conhecimento com a filosofia de Spinoza, com a teoria Reichiana e as contribuições de Winnicott, que são objeto da minha pesquisa, compondo uma costura teórica que nos fortaleça e potencialize.

Entendo que há no corpo individual um conflito, ou jogo de forças, seja por instâncias psíquicas ou afetos, que está sempre presente, assim como no corpo social.

A clínica, portanto, acolhe este jogo de forças, a fim de restituir a propriocepção e autorregulação da qual nos distanciamos. Não se trata de extinguir o conflito, mas de concebê-lo como potência afirmativa de vida, aquilo que nos move e permite os deslocamentos e que se renova permanentemente num *continuum*, em toda e qualquer parte em que existe vida.

2.6 Influências da Psicanálise Freudiana e Reichiana na Psicologia Biodinâmica

Alguns autores se aproximam da Psicologia Biodinâmica em sua fundamentação teórica, com diferentes contribuições.

De acordo com Rego, a Psicologia Biodinâmica propõe-se a ser uma visão de mundo em que corpo e mente são elementos de um mesmo organismo, na qual o ser humano é visto como vivendo em função de dois movimentos: a homeostase, ou seja, a busca do equilíbrio e da autorregulação e a evolução pela mudança e pelo movimento, o que nos aproxima na noção de unidade existente na coextensividade entre mente e corpo presente neste trabalho.

Podemos pensar que ela tem em seu bojo influências bastante significativas e fundamentais da Psicanálise Freudiana, no que se refere à noção da existência de processos mentais inconscientes dinamicamente ativos que são base dos distúrbios psíquicos e fenômenos percebidos na consciência.

Podemos considerar também, que a biodinâmica tem como ponto de partida a metapsicologia freudiana em alguns aspectos, tais como o conceito de desenvolvimento psicosexual e a importância decisiva da sexualidade. Considera que o conflito existente entre a pulsão e a defesa resulta na psicodinâmica constitutiva do indivíduo e é fundamental para o entendimento do psiquismo. Compreende também que os conceitos de fixação da libido e regressão a estágios primitivos do desenvolvimento psíquico estão presentes na dinâmica do indivíduo, como também valoriza a importância do estudo dos mecanismos de defesa.

O manejo da clínica biodinâmica também se baseia nos conceitos freudianos de resistência, transferência e contratransferência e compreende a formulação e existência de um processo analítico.

Esta clínica também trabalha com os conceitos de atenção flutuante e associação livre, ainda que suas intervenções sejam também corporais. Entendemos aqui que o processo que se desencadeia e suas manifestações corpóreas também estão sendo vivamente observados e seus sentidos também são objeto da atenção do terapeuta. Os gestos, sensações e manifestações do corpo e seus afetos e afetações também se expressam com uma certa linguagem, onde certos estados e modulações afetivas migram como que num discurso sem palavras, onde o corpo diz de si, diz o que experimenta e vivencia, o que recorda, presentifica e associa. O corpo está presente na cena analítica sem detrimento da linguagem, também sendo necessária a presença da palavra para elaboração dos processos vividos.

Através do trabalho corporal e do toque muitas vezes se dá em outro plano, plano de sensibilidades e do corpóreo, a elaboração dos conteúdos vividos, porém a linguagem não está

dissociada do processo terapêutico, nem das experiências vividas em terapia, sejam elas expressas como norteadores das sensações vividas, ou para organização e compreensão psíquica do que foi experienciado, memórias, lembranças e todas as narrativas que fazem parte da experiência analítica, inclusive na própria relação com o terapeuta.

A biodinâmica também filia-se como descendente do pensamento de Wilhelm Reich, sendo, portanto, uma abordagem neorreichiana, que valoriza o trabalho corporal na psicoterapia e aceita a importância da respiração como fundamental nos processos de contato, propriocepção e liberação dos fluxos energéticos, trazendo ao indivíduo uma sensação de presença no próprio corpo e no espaço que ocupa.

Aproxima-se estreitamente de Reich ao fazer uso do conceito de bioenergia, e considera primordial, na teoria e na prática terapêutica, a capacidade humana de autorregulação somática e psíquica, o que contribui também para a confiança nos mecanismos psíquicos e uma certa tendência a uma organização de si presente no organismo humano.

A experimentação caótica de sensações desordenadas e experiências de descontrole, podem preceder uma nova organização, mais satisfatória e saudável que a anterior, onde o corpo e psique mudam porque não podem mais ser como antes e não por uma compreensão racional incidente sobre o comportamento. Entendemos que as genuínas transformações e desvios decorrentes do processo terapêutico não são datadas e decididas, mas vividas de forma orgânica e decisiva, traduzindo-se como efeitos visíveis no corpo e na psique de forma intempestiva.

Também se aproxima de Reich uma vez mais, ao entender a importância de analisar o caráter e agir sobre as couraças musculares, buscando seu afrouxamento.

Uma das características mais importantes nessas aproximações com os conceitos reichianos é a valorização da vitalidade, da alegria e do prazer como aspectos primordiais da existência humana, tal como Reich postula no que nos propõe com a ideia de um caráter genital.

Tais posições nos lançam também num lugar de certo pendor para o otimismo e a esperança quanto ao futuro da humanidade e crença na capacidade de cada ser humano superar os obstáculos internos e externos à felicidade individual e coletiva, ao defender com paixão a vida em seus múltiplos aspectos e manifestar simpatia pelo que é espontâneo, diz Rego.

Também acreditamos que a psicologia biodinâmica traz fortes influências winnicottianas ao valorizar a importância da infância e da maternagem na constituição do aparelho psíquico, ao positivar os conflitos e não valorizar a destrutividade como primária, apostando na potência de vida.

Estes aspectos primordiais nos remetem mais uma vez a uma concepção spinozana afirmativa de vida onde a potência aumenta através dos afetos alegres e a exterioridade das causas do mal.

Capítulo 3

O Oriente e a clínica transdisciplinar

“A maioria das doenças que as pessoas têm
São poemas presos.
Abscessos, tumores, nódulos, pedras são palavras
calcificadas,
Poemas sem vazão.
Mesmo cravos pretos, espinhas, cabelo encravado.
Prisão de ventre poderia um dia ter sido poema.
Mas não.
Pessoas às vezes adoecem da razão
De gostar de palavra presa.
Palavra boa é palavra líquida
Escorrendo em estado de lágrima
Lágrima é dor derretida.
Dor endurecida é tumor.
Lágrima é alegria derretida.
Alegria endurecida é tumor.
Lágrima é raiva derretida.
Raiva endurecida é tumor.
Lágrima é pessoa derretida.
Pessoa endurecida é tumor.
Tempo endurecido é tumor.
Tempo derretido é poema
Você pode arrancar poemas com pinças,
Buchas vegetais, óleos medicinais.
Com as pontas dos dedos, com as unhas.
Você pode arrancar poemas com banhos
De imersão, com o pente, com uma agulha.
Com pomada basilicão.
Alicate de cutículas.
Com massagens e hidratação.
Mas não use bisturi quase nunca.
Em caso de poemas difíceis use a dança.
A dança é uma forma de amolecer os poemas,
Endurecidos do corpo.
Uma forma de soltá-los,
Das dobras dos dedos dos pés, das vértebras.
Dos punhos, das axilas, do quadril.
São os poema cóccix, os poemas virilha.
Os poema olho, os poema peito.
Os poema sexo, os poema cílio.
Atualmente ando gostando de pensamento chão.
Pensamento chão é poema que nasce do pé.
É poema de pé no chão.
Poema de pé no chão é poema de gente normal,
Gente simples,
Gente de espírito santo.
Eu venho do espírito santo
Eu sou do espírito santo
Trago a Vitória do espírito santo
Santo é um espírito capaz de operar milagres
Sobre si mesmo.”(Mosé, V. Receita para arrancar
poemas presos / Receita pra lavar palavra suja: poemas
escolhidos em prosa e verso –Ed.Arteclara, 2004)

3.1 Saberes integrativos de outras culturas

“Estais no Ocidente, mas sois livres de habitar no vosso Oriente, tão antigo quanto queiras que seja, e morar nele confortavelmente”

Jean-Arthur Rimbaud

As abordagens neorreichianas compreendem também a existência de um campo energético ou aura, um biocampo sutil. A aura, campo sutil, campo energético, recebe ainda outras denominações.

Na Psicologia Biodinâmica, costuma-se falar em biocampo sutil (*light biofield*). Trata-se da existência de um campo que iria além dos limites físicos, além da pele de uma pessoa. Presume-se que, se houver bloqueio energético nesse campo, a densidade energética ao redor do organismo tende a impedir a circulação da energia, podendo ocasionar desconforto ou sintoma físico e/ou psíquico.

Em Reich, Lowen e Boyesen nota-se que o conceito de bioenergia está intimamente relacionado a processos fisiológicos e mentais, afastando-se dos conceitos científicos correntemente aceitos.

A concepção da Psicologia Biodinâmica parece estar mais próxima dos conceitos taoístas que fundamentam as práticas curativas da medicina chinesa: acupuntura, do-in, shiatsu etc. Segundo esta, há uma energia Yin, oriunda da Terra, e uma energia Yang, oriunda do Céu, do Cosmos. Estas energias circulam no organismo humano através de canais de energia denominados meridianos.

Se considerarmos uma pessoa em pé, com os braços levantados, podemos verificar que a energia Yin circula nos meridianos ascendentes, e a energia Yang nos meridianos descendentes (38, p. 43), mostrando assim uma semelhança com o conceito de energia da Psicologia Biodinâmica. Tal influência é explicitada por Boyesen (1982):

“A Psicologia Biodinâmica parece se colocar entre a acupuntura, psicanálise, terapia reichiana e neo-reichiana, massagem e meditação” (...) “Decidi chamar o psicoperistaltismo de ‘acupuntura natural do corpo’. Quando faço massagens peristálticas, posso sentir os meridianos” (Conceitos de Bioenergia- Ricardo Amaral Rego)⁵

⁵ Escrito em 1990 como monografia de conclusão do Curso de Formação do Ágora-Centro de Estudos Neo-Reichianos. Apresentado em Mesa Redonda sobre Bioenergia no III Encontro Reich no Sedes, 1990. Publicado em versão resumida nos Anais do referido Encontro, e na Revista de Homeopatia, 57: 3-19, 1992.

A ideia de Libido é uma expressão tirada da teoria da afetividade. De acordo com o vocabulário de Psicanálise, “chamamos assim à energia, considerada como uma grandeza quantitativa - embora não seja efetivamente mensurável-, das pulsões que se referem a tudo o que podemos incluir sob o nome de amor. ”

Para Reich, aquilo que a psicanálise chama “id” é, na realidade, a função do orgone físico dentro da biossistema e indica que há “algo” na biossistema cujas funções são determinadas além do indivíduo (...) é uma realidade física, ou seja, a energia orgone cósmica. O sistema orgonótico vivo, o “biossistema”, representa apenas uma forma particular de energia orgone concentrada” (Reich,1957).

Gerda Boyesen também se refere ao conceito de energia como energia cósmica energia vital, libido, bioenergia e fluido energético e identifica nela um movimento de circulação ascendente; energia emocional (energia vermelha) e um movimento descendente (energia azul) responsável pelo derretimento e resolução: “Realmente quando aparecem as correntes descendentes, a onda oceânica carrega o corpo e se funde no cosmos. ” (Boyesen, 1985, p.97).

A ideia de uma bioenergia está presente em Reich, Boyesen e na filosofia oriental. O ritmo da vida pulsa, como a respiração que se contrai e expande, como a ameba e as células. Não respirar seria tal como não pulsar, não ser atravessado pelo sopro da vida, aquilo que anima os órgãos vitais.

E assim, mas uma vez falamos do corpo ou tão somente da mente? E a alma estará aos cuidados dos crentes, religiosos e amantes da transcendência? Talvez sob a guarda dos vigilantes dos pecados e das virtudes?

Cada vez mais torna-se evidente que não é produtivo, ou potencializador, pensar o sintoma como um recorte, como uma fatia do homem que deve ser cuidada, esquartejada de si mesma, “fatia” a ser investigada, dissecada, como se o como se o homem estivesse destituído das outras partes de si.

Ao cuidarmos do conflito, do sintoma, muitas vezes estamos almejando eliminá-lo, assim como estamos dispostos sempre a eliminar a dor dos enlutados, a angústia dos perdidos de si mesmos ou curar a sexualidade que não se apresenta em conformidade com o sexo anatômico ou o aprisionar o sonho apartado dos ditames da conformidade social.

Não é bom sofrer, adoecer, envelhecer ou morrer, pelo menos são esses os conselhos que brada insistentemente a nossa cultura ocidental, esquecendo que o sofrimento está

implícito nos processos vitais, em sua travessia, esquecendo a transitoriedade e o caráter impermanente da nossa existência.

Deleuze nos lembra que nos falta um grão de zen ao confundirmos o vazio com a falta.

Que confusão curiosa, a do vazio com a falta. [...] o deserto é um corpo sem órgãos que nunca foi contrário às tribos que o povoam, o vazio nunca foi contrário às partículas que nele se agitam”. (DELEUZE, PARNET, 1998, p. 106).

Este lugar pleno que é o vazio, repleto das partículas que nele se agitam, espaço da imanência, onde todas as partículas do ser silenciam e se agitam, é o lugar das sensações todas elas imersas na transitoriedade da existência. Atravessar o deserto é o desafio e permitir que suas partes se componham, ao contrário de evitar a dor da travessia. Pequenos estados de coisas, sensações desconexas, pulsações e vibrações da existência das quais nos desconectamos. É fundamental permitir que se integrem ou se desintegrem para que irrompam novas formas, que não podemos acessar se produzimos dicotomias irreconciliáveis entre os afetos, sensações, pensamentos e ideias. Isso é “experenciar” a imanência.

Reconciliar estas partes vem na contramão do pensamento tradicional do nosso modelo mecanicista ocidental, porém é parte integrante da filosofia védica indiana e também está presente no pensamento oriental de forma geral.

Freud, em “ O mal estar da civilização” menciona as práticas orientalistas com certo estranhamento:

“ Confesso, uma vez mais, que me é bastante difícil trabalhar com tais grandezas quase inapreensíveis. Um outro amigo, ao qual um insaciável afã de saber impeliu as mais incomuns experiências, terminando por transformá-lo num sabe-tudo, assegurou-me que nas práticas da ioga, com o afastar-se do mundo exterior, o fixar a atenção nas funções do corpo, com métodos especiais de respiração, pode-se realmente despertar em si novas sensações e sentimentos de universalidade, que ele apreende como regressões a estados arcaicos da vida psíquica, há muito tempo encobertos. Enxerga neles um fundamento fisiológico, por assim dizer, de muitas sabedorias da mística. Nesse ponto se ofereciam nexos com obscuras modificações da vida psíquica, como o transe e o êxtase. Quanto a mim, sinto-me levado a exclamar, com o mergulhador de Schiller: [Alegre-se, quem aí respira na luz rósea]” (FREUD, 1930, p.26)

Talvez a estranheza para Freud residisse na associação dessas experiências ditas religiosas com “com alguma transcendência”, a que oportunamente ele se opunha. Porém, tais

experimentações podem radicalizar a potência do corpo e a ideia da imanência⁶, onde homem e natureza não estão cindidos, bem como a mente e o corpo. Experimentar as intensidades corpóreas e tais sentimentos de universalidade, talvez nos aproximem de uma profunda conexão com o corpo e suas afecções e com a natureza como uma mesma substância, numa proximidade maior de uma vivência de integração.

Por isso pensamos que ao nos referimos neste trabalho à unidade mente-corpo proposta por Spinoza e também ao modo como Reich não vê limite entre o somático e o psíquico, numa relação de coextensividade ou continuidade, torna-se pertinente discutirmos a noção de unidade proposta no Oriente.

A noção de unidade no oriente é simples e básica, assim como toda a mística intrínseca a sua cultura e subjetividades, tais como indiana, por exemplo, e conseqüentemente se manifesta na forma como entendem os fenômenos de adoecimento e desequilíbrio. Tais fenômenos estão intrinsecamente ligados de forma fundante, não podendo ser dissociados entre si.

Os tratamentos de saúde na Índia nunca são entendidos como tratamentos de sintomas de um corpo, posto que, para o hindu, vida, mente corpo e espírito são uma mesma coisa, indissociável já na articulação do seu conceito.

Antônio Henriques, em “Iniciação ao Orientalismo”, diz que o orientalismo é como um ismo a mais entre tantos, acrescido ao conceito de oriental, da mesma forma como esquerda e direita passaram de orientações espaciais a ideologias políticas, também oriente e ocidente passaram a designar modos distintos de ver o mundo. Afirmar que Orientalismo é o nome que se dá a influência do pensamento oriental sobre a filosofia, valores, hábitos, arte, cultura, por parte de intelectuais do ocidente e supõe-se orientalista quem acredita que a filosofia surgiu no oriente antes dos filósofos gregos. (Henriques, A., 1952, p.15)

Estudos apontam para existência de trocas entre hindus e fenícios, Grécia e Pérsia e o estudo comparado do pensamento grego e hindu indica intercâmbio cultural também entre a Índia e a Grécia, que teria aumentado a partir do século XV, com o avanço das navegações, ampliando a influência da cultura oriental sobre o ocidente.

Basicamente entendemos que o pensamento oriental, ao contrário da filosofia ocidental, não possui uma multiplicidade de ideias contraditórias, sistemas excludentes entre si e textos especializados. Coerente e lógico em sua racionalidade, o pensamento oriental possui uma noção harmônica posto que tende a ter uma visão ampla que unifica os contrários

6

e dilui as diferenças. O oriente se distingue mas não se contrapõe ao ocidente, ou melhor ambos se opõem como momentos distintos, mas que podem dar origem a uma composição cultural entre ambos.

A Índia foi o berço das principais correntes do pensamento oriental, inclusive do budismo que depois emigrou. Ela possui uma cultura de origem mestiça, constituída a partir da antiga religião védica, baseada em textos antiquíssimos, do segundo milênio antes de Cristo, intitulados Vedas : Rig-veda, Sama –veda, Atharva-veda, e Ayur-veda, que foram o ponto de partida das escolas filosóficas indianas. A palavra veda significa visão, no sentido de conhecimento. Sua literatura contém a ideia fundamental de todas as filosofias da Índia: a profunda unidade entre homem, natureza e divindade, realizada pela libertação das ilusões sensoriais que nos escravizam.

“Vida (ayur) significa a combinação de corpo, órgãos dos sentidos, mente e espírito. O Termo vida em sânscrito representa a continuidade por um longo tempo. Isto é, é empregado aqui com relação ao sentido temporal no qual está compreendido”. (CHARAKA SAMHITA,1972, p.36).

Ayurveda é o nome dado ao conhecimento médico desenvolvido na Índia há cerca de 7 mil anos, o que faz dela um dos mais antigos sistemas medicinais da humanidade. Ayurveda significa, em sânscrito ciência (veda) da vida (ayur). De acordo com Devesa (2013), seria impossível datar historicamente suas fontes, mas muitos textos antigos em sânscrito foram preservados, a princípio por tradição oral, passando a escrita entre 273 e 232 a.C..

Apesar do rico material existente, existem lacunas importantes em cinco mil anos de história. Porém, afirma-se que algumas práticas médicas estiveram presentes durante todo o desenvolvimento da cultura indiana, tornando o Ayurveda um corpo de doutrina unificado e organizado já por volta do século V a.C.

Apesar da dificuldade em localizar suas raízes, seu alcance é vasto, teve forte influência em todo o subcontinente indiano, se disseminando para regiões distantes, o que se deve principalmente ao comércio por ser ponto central para as rotas de navegação, pela produção de especiarias, sedas e produtos agrícolas em geral.

A Índia sempre atraiu o interesse de povos vizinhos, por suas terras férteis e ricas, causa das constantes invasões do seu território por povos oriundos de toda parte, persas, gregos, até o séc. III a.C., mongóis no início da nossa era, hunos e itálicas, por volta do século VI e árabes, entre os séculos VII e X.

Deveza relata em seu artigo que a relação entre a cultura grega e a indiana parece ter sido a mais rica, como no contato já descrito alguns séculos antes, mas foi a ocupação de Alexandre da Macedônia, no século IV a.C. a mais importante influência, já que Alexandre “O Grande” respeitava a cultura e a religião dos povos dominados. Na Índia, isso favoreceu a miscigenação cultural em várias áreas do saber como na matemática, na astronomia, na filosofia, na construção e sobretudo na medicina.

Há relatos que em alguns antigos reinos indianos, soldados gregos picados por serpentes, deveriam ser tratados exclusivamente por médicos do Ayurveda, pela excelência e eficiência dos seus antídotos contra vários venenos, inclusive os de animais peçonhentos.

É possível que dois séculos antes, Hipócrates já tivesse estado em território indiano, visto que um grande ponto em comum entre as medicinas grega e indiana é sua base na teoria dos humores, defendida na Grécia, pela determinação das constituições dos vários indivíduos e suas tendências às mais variadas doenças físicas e mentais.

Hipócrates defendia métodos terapêuticos reprodutíveis e baseados em evidências de resultados comprovados, como também, os grandes autores do Ayurveda antigo.

A disseminação do Ayurveda também foi influenciada pela migração de monges budistas, por volta do século V a.C. perseguidos por razões políticas e religiosas em território indiano. Eles traziam além do conhecimento religioso, técnicas de tratamento médico do Ayurveda e eram profundos conhecedores dos preceitos médicos, que utilizavam tanto para seu uso pessoal, como ajuda aos povos para os quais levavam a mensagem de Buddha.

Alguns monges, como Nagarjuna, expoente do budismo Mahayana, acabaram escrevendo suas próprias obras de Ayurveda, levando esse conhecimento sobretudo para as regiões dos atuais Sri Lanka, Burma, Tibet, Nepal, sul da China, Bangladesh, Laos, Tailândia e outras regiões distantes do oriente, como Mongólia, Malásia, Indonésia e até o Japão.

As práticas místicas sempre foram comuns na Índia, famosa pelos seus laços com valores espirituais, como nas práticas psicofísicas do Yoga e no Hinduísmo, essas marcas são encontradas nos antigos textos litúrgicos dos Vedas (Rig, Sama, Yajur e Atharvaveda), obras de hinos religiosos que norteiam as práticas do Hinduísmo.

Historiadores do Ayurveda concordam que essa mística exerceu forte influência no pensamento médico indiano, sobretudo através do Atharvaveda que além de práticas de encantamentos e tratamentos por métodos místicos já descrevia com detalhes plantas e metais de uso medicinal.

Todavia, existem diferenças significativas, tanto no conteúdo como no estilo literário, entre o Atharvaveda e os primeiros textos do Ayurveda que se aproximam mais da linguagem

médica de tradições como a grega e a persa, em que as influências religiosas eram muito menores.

Embora o misticismo com práticas rituais fosse rejeitado pela medicina indiana clássica, a espiritualidade como parte inseparável da compreensão do homem era forte. Na concepção de homem e pela definição de saúde e de doença encontrada nos diversos textos do Ayurveda.

Desta forma, o Charaka Samhita, um dos mais respeitados e antigos textos clássicos de Ayurveda, define vida (ayus) como “a perfeita conjunção entre o corpo, os órgãos dos sentidos, a mente e a consciência” (p.6).

O homem só pode ser totalmente compreendido e considerado na plenitude de sua vida se estiver em harmonia com sua dimensão física (corpo físico), mental (corpo sensorial e mental) e espiritual (corpo do intelecto e da Consciência).

A palavra espiritualidade traz uma extensa gama de sentidos semânticos que podem não corresponder exatamente às possibilidades de compreensão pretendida pelos textos do Ayurveda. Espiritualidade neste contexto deve ser compreendida como uma capacidade inerente ao homem de abstração e afastamento do mundo concreto, percebido pelos cinco sentidos, e como a introspecção em busca de novas experiências percebidas nas múltiplas possibilidades de manifestações do psiquismo.

Sendo Ayurveda um sistema médico baseado numa história de aproximadamente cinco mil anos, os vários princípios que norteiam as suas práticas passaram por um processo de evolução ao longo do tempo, decorrente do seu próprio desenvolvimento e da influência de outros sistemas de medicina tanto autóctones e estrangeiros, tais como as medicinas grega, persa, chinesa.

Diz Davesa que uma antiga filosofia da Índia, o Samkhya Darçana, descrita num dos mais antigos textos de Ayurveda, o Susruta Samhita (p.113-6),³ defende que o universo surgiu quando o Criador, saindo de um estado de profundo silêncio e meditação decidiu manifestar-se em múltiplos indivíduos. Tal processo teria se originado com o rompimento do silêncio da Consciência Absoluta do Criador se manifestou como Consciência Individual (vyakti, que significa “o que se manifesta”), no emanar do Seu desejo de se manifestar.

O Intelecto ou Mahat que em sânscrito significa o “o grande”, a inteligência pura, surge da consciência individual ou desejo de criação e assim surgem as mais variadas formas de existência em diferentes indivíduos, ou Egos pessoais, ahamkara na língua original, responsáveis pela memória e pelo instinto de sobrevivência de cada ser criado.

A criação dessas múltiplas formas de existência tornou necessários também um aparelho de percepção (para que cada indivíduo criado pudesse perceber o restante da existência, além de si próprio) e também de órgãos com capacidade de ação (para que os indivíduos pudessem interagir mutuamente), diz Deveza.

Para a interação adequada entre o sentir e o agir, se fez necessário um centro de processamento que, recebendo as informações do aparelho de percepção, comandasse as ações adequadas para cada momento.

Assim, os cinco sentidos são nossos órgãos de percepção (visão, audição, paladar, olfato e tato) e são chamados de Jñanendriya; os órgãos de ação, Karmendriya, representam a capacidade de atuação no mundo: comunicação, apreensão, locomoção, reprodução e excreção; por fim, Manas ou mente pensante, literalmente, “a função de pensar”, recebe as informações dos cinco sentidos e decide a ação que melhor nos adapta ao meio a cada instante.

O Ayurveda acredita que toda a forma de existência, animada ou inanimada, é composta por uma Consciência Absoluta, a presença do Criador em cada criatura ou corpo espiritual, pela Consciência Individual, que seria fruto do desejo e que representa o papel de cada um na história da criação, pelo Intelecto, a inteligência sem emoções com capacidade de discernimento entre o certo e o errado no cumprimento do papel individual de cada criatura, pelo Ego que seriam memórias de experiências vividas em cada existência e o instinto de sobrevivência), pela Mente Pensante, responsável pelas emoções, dúvidas, fantasias e desejos e que além de ser um órgão de interação entre as informações vindas dos órgãos dos sentidos também determina a ação adequada de adaptação às exigências do meio ambiente, pelos órgãos dos sentidos ou percepção dos cinco sentidos e finalmente pelo corpo físico, que seria responsável pelas ações.

Se a relação entre todos esses elementos é harmônica e não há conflitos entre eles, desfrutamos um estado de plena saúde, mas caso haja desarmonia da relação de qualquer um desses componentes desencadeiam-se as doenças.

Com essas definições podemos entender o conceito de saúde encontrado no Charaka Samhita, versos I.54 e 55 (p.7), corroborado pelos outros textos clássicos: “A aplicação feita incorretamente, em excesso e a não aplicação do tempo, da mente e dos objetos dos sentidos são a tripla propiciação da causa das doenças, tanto dos órgãos dos sentidos quanto da mente. O corpo e a mente dos seres são a sede das doenças bem como dos prazeres. O uso correto, então, é a causa dos prazeres”.

De acordo com a doutrina dos três humores ou tridosha vidya, entendemos que as funções corporais e mentais são controladas pelos três humores principais: Vata ou Ar, que

controla todos os movimentos internos e externos no corpo; Pitta ou Fogo, que promove todos os processos de transformação, sejam digestivos, enzimáticos ou hormonais e Kapha ou Shleshman, elemento Água, responsável pela lubrificação, nutrição e estruturação do corpo e da mente. Cada um deles, abarca um segundo elemento complementar, que compõe suas ações fisiológicas. Assim, Vata é composto dos elementos Ar e Espaço, Pitta, combina os elementos Fogo e um pouco do elemento Água, que o estabiliza para que o elemento Fogo não seja consumido por si próprio e Kapha, composto pela Água e pelo elemento Terra que lhe dá contenção (p.5)

Vata põe toda a existência em movimento e além de movimentar os outros dois humores, Pitta e Kapha, permite à mente adaptar-se e compreender, alimentando nosso aparelho sensorial. Por ser composto dos elementos Espaço (vacuidade e aridez) e Ar (movimento) Vata é seco, leve, frio, áspero, sutil e agitado. Forma indivíduos que, quando saudáveis, apresentam entusiasmo, flexibilidade, adaptabilidade, boa comunicação, criatividade e rapidez para aprender, pela mente viva e ativa que possuem, porém quando em excesso, promove facilidade para esquecer, ansiedade, inconstância, insegurança, indecisão, agitação, medo, estimula ações desonestas, depressão, perversões de todo tipo, levando os indivíduos Vata à dependência química e à autodestruição. No mundo contemporâneo, com a grande velocidade da vida, encontramos grande quantidade de indivíduos com desorganização de Vata, o princípio do movimento, com suas consequências mais comuns como o emagrecimento, debilidade, a insônia, a dificuldade de concentração, a constipação intestinal e as doenças degenerativas do sistema nervoso e do tecido osteoarticular.

Pitta, o humor que “digere” e que transforma, sendo responsável por todas as mudanças mentais, metabólicas e químicas que ocorrem no nosso corpo, ele “ilumina” também nosso Intelecto nos permitindo compreender e perceber com grande assertividade a realidade sem fantasias. Por ser composto de Fogo e Água, Pitta é levemente oleoso, agudo, quente, leve, de mau odor, móvel e líquido. São características de um Pitta equilibrado a percepção, inteligência, inventividade, lógica, coragem e liderança, quando o elemento Fogo intensifica e está em desajuste, causa sensações de queimação e alterações na coloração da pele, da urina e das fezes que ficam de cor amarelo intenso. Produz também a irritabilidade, a ambição desmedida, a raiva, a crítica excessiva, a audácia, o orgulho, a dominação, a precipitação por excesso de confiança, a manipulação pelo poder, a rigidez, o ódio, o desejo de vingança, a vaidade excessiva, o desejo de destruição, as psicopatias e algumas ações criminais, com destruição do outro.

Ainda frequentes, mas menos numerosos que os indivíduos Vata as alterações do elemento Fogo trazem doenças inflamatórias e febris, doenças hepáticas, sobretudo inflamatórias, doenças de pele, alterações hormonais, abscessos, problemas da visão e intolerâncias alimentares.

Kapha, o humor que mantém as coisas unidas (elemento Água) e que fornece o suporte para manifestação dos outros humores (elemento Terra), mantém nosso emocional e sentimentos como amor, compaixão, paciência e perdão. As características dos elementos que compõem Kapha lhe conferem uma condição fria, úmida, pesada, pegajosa, macia, sólida e lenta. Quando os elementos Água e Terra estão em equilíbrio e em proporções adequadas promovem estabilidade, calma, paz, compaixão, paciência, suavidade, receptividade, perdão, alegria, resistência, fé e amorosidade, mas quando se desajustam e ultrapassam os outros elementos provocam náuseas, sensação de peso, palidez, sonolência, calafrios, apego, cobiça, materialismo, sentimentalismo, luxúria, necessidade desmedida de segurança, lentidão, acomodação, apatia, depressão, rudeza, letargia e tendência ao roubo, pela maior necessidade de segurança material.

Os desequilíbrios dos elementos Água e Terra atualmente não são tão frequentes e quando acontecem provocam doenças respiratórias, principalmente alérgicas, sinusites, edemas não inflamatórios, principalmente linfáticos, as deficiências imunológicas e as doenças de acúmulo como o diabetes, a hiperuricemia e a hipercolesterolemia.

No capítulo XII do Charaka Samhita (p.81- 2), encontramos a definição dos doshas, que embora estejam presentes em todos os tecidos corporais, ocupam preferencialmente determinadas regiões.

Vata se localiza principalmente no cólon, coxas, quadris, ossos, ouvidos e órgãos do tato.

Pitta está no intestino delgado, estomago (área produtora de ácido), glândulas sudoríparas e sebáceas, no sangue e na visão.

Kapha ocupa o peito, nariz, garganta, cabeça, pâncreas, estomago (área produtora de muco), linfa, tecido gorduroso, nariz (olfato) e língua (paladar).

Quando a doença se manifesta nos locais preferenciais de cada humor (dosha), considera-se que o quadro patológico é inicial e de mais fácil tratamento e o retorno à integridade da saúde é rápido. Porém, quando as manifestações de sintomas dos doshas ocorrem em órgão fora do seu domínio, as doenças são mais graves e de mais difícil solução.

De acordo com o Ayurveda, o processo de manifestação das doenças ocorre em seis estágios evolutivos que iniciam pelas manifestações dos humores nos seus locais preferenciais

no sistema digestório, até sua localização com comprometimento de órgãos vitais. São eles: acúmulo (Sancaya), agravação (prakopa), hiperfluxo (prasara), deslocamento (sthana samçraya), manifestação (vyakti) e diferenciação (bheda) (p.119).

No primeiro estágio ou de Acúmulo, os doshas ou humores se concentram inicialmente nos seus locais de origem no aparelho digestório e ele ocorre em função de dietas, horários de alimentação e rotinas de vida inadequados, distúrbios psicológicos, falta de ajuste às mudanças de estação e exposição aos fatores de agravação de cada dosha.

O Ayurveda defende que quando os humores não se acumulam, o estado de saúde é mantido. Na fase de acúmulo, Vata aumenta no cólon, seu órgão preferencial, causando distensão, constipação, fadiga, secura nas fezes e alguma dificuldade para dormir, sintomas que aparecem preferencialmente no outono, estação seca e fria como Vata, composto de Ar e Espaço.

O acúmulo de Pitta no intestino delgado produz coloração amarela intensa nas fezes e urina, sensações difusas de queimação, hiperacidez, febres recorrentes, sabor amargo na boca e desejo de alimentos e bebidas frias, o que mais frequentemente ocorre no final de primavera e verão, estações quentes e úmidas como Pitta, composto de Fogo e Água. Kapha acumulado no estômago, leva à palidez, náuseas, digestão irregular ou lenta, sensação de peso no epigástrico, edemas frios e desejo por alimentos leves. Essas alterações são mais frequentes no inverno e início da primavera, períodos mais frios e úmidos como o Kapha, composto pelos elementos Água e Terra. Quando adequadamente tratados nessa fase, os sintomas de excesso de cada humor apresentam pronta involução e a cura é fácil e rápida.

Frequentemente, de acordo com este artigo, corrigindo erros de rotina e alimentação e orientando-se mudanças de alguns comportamentos e condutas já se alcança remissão total dos sintomas, sem que sejam necessários o uso de medicamentos ou outros procedimentos.

O Ayurveda valoriza a compreensão dos mecanismos de instalação das doenças, por que sobretudo foca seus esforços na manutenção da saúde e na prevenção de doenças.

Nossos sistemas corporais, quando em perfeito estado de funcionamento, transformam adequadamente todo alimento, água e ar introduzidos no corpo, além de todo conhecimento adquirido pela mente e pela consciência, em energia pura, responsável por uma saúde integral, chamada de Ojas,

Ojas é considerada a sustentadora da vida e não está claro se é uma substância física ou sutil, mas a localizam na região do coração, de onde se direciona de forma a manter a vitalidade de todas as funções, físicas e psíquicas. É mantida por alimentações adequadas em quantidade e qualidade, hábitos saudáveis vida, como atividade física leve, atividades

prazerosas da mente, ambientes naturais e agradáveis, boas e adequadas horas de sono e sentimentos como amor, felicidade e compaixão. A constituição individual, construída pelo predomínio de um ou outro dosha, porém, quando funciona de forma defectiva, determina todas as nossas tendências patológicas, sejam físicas ou mentais. Os desarranjos que se iniciam na parte do aparelho digestório específico de cada dosha (Vata no cólon, Pitta no intestino delgado e Kapha no estomago) se disseminam pelo resto do corpo, invadindo os órgãos vitais causando danos, sendo os responsáveis por todas as doenças que gradativamente se instalam tanto a nível físico como a nível psíquico. Muitos transtornos também podem iniciar diretamente por fatores psicológicos. Assim, medo (elemento Ar), raiva (elemento Fogo) e apego excessivo (elemento Água), determinam um início de desequilíbrio que pode se projetar no corpo físico, respectivamente em indivíduos Vata, Pitta ou Kapha. O medo reprimido (elemento Ar) desarranja Vata, a raiva (elemento Fogo) altera Pitta e a inveja, o apego e a desmedida busca por segurança (elemento Água e Terra), desarranjam Kapha, tornando o corpo e a mente suscetíveis às doenças (p.38). Além dos alimentos e das emoções, são também muito importantes nossos hábitos diários e nosso meio ambiente.

É surpreendente pensar que o Ayurveda há milênios atrás já se preocupava com o meio ambiente, quando essa preocupação só passou a ser relevante para o ocidente há bem pouco tempo. Nossos hábitos diários, como horários de acordar, de refeições e de sono são também preocupações de primeira linha e a cronobiologia moderna tem confirmado a importância desses ciclos biológicos na integridade da fisiologia dos seres vivos.

Os processos de transformações metabólicas que modernamente chamamos de sistema enzimático e hormonal, no sistema do Ayurveda é chamado de Agni (fogo). Embora controlado principalmente pelo elemento Fogo (Pitta), Agni também é estimulado e transportado pelo princípio do movimento, o elemento Ar (Vata) e deve ser controlado na sua intensidade pelos elementos Água e Terra (Kapha). Influenciado pelo sistema Tridosha (Vata, Pitta e Kapha), Agni controla todos os sistemas fisiológicos incluindo a produção de enzimas de toda natureza, o sistema hormonal, o sistema imunológico e também a “digestão” das ideias e das experiências vividas através da inteligência, compreensão e entendimento. Um bom Agni garante longevidade com vida plena e saudável e um Agni fraco ou excessivo afeta drasticamente todas as funções físicas e mentais. Quando Agni se altera, alimentos e emoções “mal digeridos” alteram o adequado aproveitamento, tanto dos nutrientes materiais dos alimentos, quanto das experiências vividas no dia a dia no campo psíquico, criando dessa forma toxinas físicas e mentais responsáveis por todos os transtornos do corpo e da mente.

Esses produtos tóxicos são chamados no Ayurveda de Ama e são os grandes vilões na construção das doenças físicas e psíquicas, antagonizando os efeitos benéficos de Ojas, já descrito (p.41).

Outro importante fator a se considerar na gênese das doenças é a irregularidade no sistema de excreção corporal. Para que a saúde seja adequada, todo produto resultante de metabolismo, físico ou mental que não é mais útil, deve ser adequadamente eliminado. Esses produtos são chamados no Ayurveda de Malas (excretas). Os três principais Malas físicos são as fezes, a urina e o suor. A diferença entre Ama (produtos tóxicos produzidos pela digestão inadequada) e Malas (produtos finais de uma digestão adequada) é que esses últimos, antes de serem eliminados pelo corpo auxiliam na nutrição e tonificação dos órgãos que ocupam e só vão trazer algum problema para nossa fisiologia, quando se acumulam por falta de eliminação. As fezes, além de alguns nutrientes que nela permanecem, ainda fornecem apreciáveis quantidades de água ao cólon e mantém o tônus muscular do intestino, antes de serem eliminadas. O suor e a urina também são úteis na regulação hidroeletrólítica, na umidade da pele e no controle da temperatura do corpo. Suas eliminações determinam também o equilíbrio entre os três humores Vata, Pitta e Kapha. São considerados elementos de excreção secundários, as unhas, os pelos e cabelos, e na mulher, a menstruação. Através dos aspectos dos produtos eliminados, como cor, odor, consistência e regularidade, muitos diagnósticos podem ser feitos no Ayurveda pela observação dos excretas.

Se lembrarmos que exames laboratoriais não existiam, mesmo num passado recente, a observação detalhada de sintomas e sinais era de extrema importância para um diagnóstico preciso e um tratamento eficiente. As formas corporais falam muito a respeito da constituição de um indivíduo. A irregularidade e inconstância nas formas, como por exemplo a implantação das orelhas em alturas diferentes de cada lado fala a favor da constituição Vata; ângulos bem definidos e simetria quase perfeita, fala a favor de Pitta; as formas arredondadas predominam em indivíduos Kapha. A coloração de secreções e da pele também pode definir um diagnóstico. A coloração escura e sem brilho é própria de Vata, amarelo e vermelho definem Pitta e a palidez e a cor branca caracterizam Kapha. Temperatura e umidade também são parâmetros úteis como guias diagnósticos. Vata tem a pele fria e seca (elementos Espaço e Ar), Pitta (elementos Fogo e Água) tem a pele quente e úmida e Kapha (elementos Água e Terra) fria e úmida. O comportamento também é resultado das forças dos elementos que movem a constituição.

Indivíduos Vata, quando equilibrados, são ativos, adaptáveis, flexíveis e de rápida compreensão, entusiastas e bons em comunicação. Desequilibrados se tornam indecisos, hiperativos, ansiosos, loquazes, medrosos, depressivos, pervertidos e auto destrutivos.

Indivíduos Pitta em equilíbrio são inteligentes, claros, perceptivos, independentes, corajosos, líderes e arrojados. Descompensados se tornam impulsivos, ambiciosos, agressivos, manipuladores, raivosos, orgulhosos, vingativos e destrutivos dos outros.

Kapha determina, quando em equilíbrio, indivíduos calmos, pacíficos, alegres, estáveis, consistentes, leais, amorosos, compassivos, pacientes, devotados e com muita fé. Em estados de não compensação se mostram apegados, materialistas, sentimentais, inseguros, entorpecidos, apáticos, embotados, buscando conforto material excessivo e a luxúria como válvula de escape de suas apreensões.

A descrição pormenorizada dos sintomas também determina não só o elemento que se encontra em desequilíbrio, mas também seu estágio de descompensação, a localização, os tecidos e canais envolvidos no desequilíbrio além dos prognósticos de cura com os tratamentos adequados. A observação dos elementos de exoneração como as unhas, pelos, cabelos, informações sobre a transpiração, as evacuações de fezes e urina e nas mulheres da menstruação e do aleitamento podem dar importantes informações diagnósticas. O exame da língua é de fundamental importância. A forma, a espessura, a umidade, o odor, a presença, a cor e a distribuição da saburra, alinhamento da linha central, presença da marca dos dentes nas bordas da língua e a observação de movimentos involuntários são fortemente indicativos de desequilíbrios.

A saburra escura aponta desequilíbrios de Vata, a amarela de Pitta e a esbranquiçada e pegajosa é característica de Kapha. A presença de saburra em diferentes áreas corresponde à representação dos vários órgãos do corpo nessas diferentes áreas da língua. O tremor involuntário da língua expõe um estado de ansiedade crônica, por desarranjo intenso de Vata (p.60-2).

Porém, entre todos os exames, a exemplo do que ocorre também na medicina tradicional chinesa, o exame de pulso é o mais exato e mais reverenciado por todos os grandes médicos do Ayurveda. O exame de pulso necessita de extrema concentração e boa sensibilidade tátil, para se perceber em qual dos três dedos utilizados no exame (indicador, médio e anular) a batida do pulso é mais fortemente percebida. A forma como sentimos a pulsação também tem muito a nos dizer.

Os textos clássicos, sobretudo o Sarnghadhara Samhita (p.14) afirma que a sensação do pulso Vata (pela inconstância do elemento Ar e vacuidade do elemento Espaço) é percebida

como um pulso fraco semelhante a passagem de uma serpente ou de um verme no dedo indicador do examinador; Pitta, intenso pelo elemento fogo, produz um pulso agudo no dedo médio, como o salto de um sapo e a suavidade do elemento água e a estabilidade do elemento Terra produz um pulso cheio, mas suave como o deslizar de um cisne num lago, no dedo anelar.

As sensações, porém, podem se apresentar fora do contexto de normalidade e uma grande variedade de padrões de pulso são descritos, determinando de forma precisa um grande número de doenças que devem ser tratadas. Só para se ter uma ideia da riqueza do exame de pulso, podemos identificar duzentas e dez informações ao examinar o pulso de um paciente. Sentimos o pulso em ambos os lados, percebendo a pulsação em cinco regiões de cada um dos três dedos utilizados no exame e em sete níveis de profundidade diferentes

O ponto principal dos tratamentos em Ayurveda é restabelecer as funções adequadas dos doshas Vata, Pitta e Kapha. Para isso, a primeira coisa que se busca é entender os mecanismos físicos e mentais que levaram os indivíduos a alterarem essas funções e inicialmente corrigir a rotina diária (dinacharya) para impedir que novos produtos tóxicos (Ama) sejam formados. Na grande maioria dos casos isso já é suficiente para a saúde ser restabelecida, sobretudo em indivíduos jovens e com quadros clínicos funcionais. Na rotina diária são incluídos novos hábitos, baseados em horários previamente determinados e que, segundo o Ayurveda, são os momentos em que cada órgão dispõe da sua maior concentração de energia para desempenho das suas funções. Só como exemplo, podemos citar a biodisponibilidade do aparelho digestório por volta do meio dia, pico da energia de Pitta, elemento Fogo, coincidindo com o ápice da posição do Sol no céu e que, em qualquer lugar do planeta, corresponde à hora do almoço. Assim cada conselho da rotina diária é baseado no predomínio de cada um dos cinco elementos nas vinte e quatro horas do dia. A identificação de desequilíbrios emocionais é sempre valorizado pois emoções reprimidas são forte formadoras de toxinas (Ama).

Uma das melhores maneiras de lidar com as emoções é aprender a observá-las quando elas se expressarem, focando a atenção não na emoção em si, mas nos mecanismos de desequilíbrio que elas desencadeiam. Com o hábito de observá-las, tornamos as emoções passíveis de serem superadas, sem necessariamente se manifestarem. Cada dosha tem emoções predominantes em função dos elementos que o compõem. Assim, a ansiedade e o medo são mais comuns em indivíduos Vata; é comum para um Pitta sentir raiva e indignação; pacientes Kapha, frequentemente expressam sua insegurança e sofrimento por apego e por perdas afetivas e materiais.

Segundo o Ayurveda, o medo afeta os rins, a raiva desorganiza o fígado, o apego, agride o coração e a avidez por valores materiais altera o baço. Quando apenas as rotinas de horários de alimentação, sono e atividade física não são suficientes para o restabelecimento seguro da saúde, procedimentos de neutralização de toxinas já profundamente instaladas em órgãos vitais são necessários. Para esses casos, o Ayurveda indica o Panchakarma (cinco ações) que procura deslocar, remover e eliminar toxinas acumuladas por longos períodos de negligência aos cuidados com a saúde.

Ainda como tratamento, lembramos a extensa farmacopeia indiana, com mais de dez mil plantas estudadas, algumas inclusive utilizadas no ocidente como fitoterápicos modernos.

É importante citar também o estímulo dos vários pontos de energia e seus meridianos, assemelhados à medicina chinesa, que oferecem um recurso a mais de tratamento, seja pela aplicações de agulhas (acupuntura), como também pelo uso de óleos medicinais ou acupressão em massagens (marmaterapia) (p.173-90).

Mesmo derivadas da mesma origem, o Ayurveda e o Yoga caminharam na antiguidade por caminhos separados, embora citados mutuamente em seus textos mais antigos. Só recentemente encontramos tratamentos em livros de Ayurveda que incluem práticas de posturas físicas, exercícios de respiração e meditação e relatos de procedimentos de Ayurveda incluídos em conselhos para praticantes de Yoga, como forma de facilitar o caminho de desenvolvimento espiritual.

Pensamos que esses conhecimentos milenares do Ayurveda, testados por várias gerações por aproximadamente cinco mil anos de história, teriam muito a contribuir com a medicina ocidental, desde que fossem vistos não como uma forma de conhecimento excêntrico, mas como uma arte na observação dos fenômenos físicos e psíquicos, mas sobretudo pelo seu principal intuito, o de preservar a saúde e prevenir as doenças.

É oportuno salientar, que toda a perspectiva de diagnóstico, considera o indivíduo como um todo, não dissociando os estados afetivos dos sintomas fisiológicos, bem como os tratamentos atuam também de forma integrada, sobre os sintomas psíquicos e males do corpo físico, entendendo que um atua de forma coextensiva ao outro.

Ainda hoje o Ayurveda é a medicina oficial na Índia e foi difundida por todo o mundo como uma técnica eficaz de medicina tradicional. No Brasil é praticada principalmente por psicólogos e fisioterapeutas, mas está também sendo inserida no sistema público de saúde.

O governo indiano reconhece atualmente seis racionalidades médicas distintas: a Medicina Ocidental ou Alopátia, a Homeopatia, o Ayurveda, a Medicina dos Siddhas (antiga medicina e alquimia indiana, praticada no sul do subcontinente, fundamentada na tradição dos

siddhas, iogues que buscam a imortalidade) e a Neuropatia. A graduação em Ayurveda ou BAMS (Bacharel of Ayurvedic Medicine and Surgery) dura cinco anos e meio, segue-se a pós-graduação M.D. em Ayurveda ou especialização de 3 anos e o doutorado com 2 anos de duração.

O Ayurveda, como ciência integral, considera que a doença se inicia muito antes de chegar à fase em que ela finalmente pode ser percebida. Assim, pequenos desequilíbrios tendem a aumentar com o passar do tempo, se não forem corrigidos, originando a enfermidade muito antes de podermos percebê-la.

Tomamos a imagem da *árvore neem* como ponto de partida de uma simbologia para pensarmos esta fronteira, esta fissura entre o oriente e o ocidente que se manifesta como dicotomia irreconciliável entre duas culturas separadas pelas noções de transcendência e imanência.

Neem, na Índia, é considerada uma árvore sagrada ou a árvore da vida, por características como sua folhagem sempre verde, pela resistência de sua madeira, por seus benefícios profiláticos e terapêuticos (<http://www.organeem.com.br/br/neem.asp>).

A imagem da árvore da vida é também presente na Kaballah, que em sua mística compreende a forma única de Deus e seus atributos manifestos como as dez sephirot e os 72 gênios ou atributos da essência divina^{7,8}.

Esta árvore indiana também é conhecida como a "Farmácia da Aldeia" ou "árvore generosa da Índia" e possui o nome científico *Azadirachta*, que carrega em seu significado sua característica mais marcante: este nome vem do persa “azadir” (livre) a “achta” (árvore). Uma árvore livre de pragas e doenças para que todos possam desfrutar de seus valores.

A árvore da vida cresceu junto com o povoamento do país e tem sido uma parte integral do modo de vida indiano por séculos sua história é ligada a história da civilização indiana. (idem)

Para eles, a árvore de Neem tem muitos aspectos fascinantes. As crianças passam horas na sua sombra fresca, arrancam a fruta madura para o lanche e constroem casas na árvore, que compartilham com borboletas, pássaros e abelhas. Foi escolhida por sua sombra ser conhecida como mais fresca que a de outras árvores, também por não haver nem

⁷ “ O diagrama formado pelo raio, chamado também de árvore da vida, em forma de abstração metafísica para evitar os profanos durante os ensinamentos através da cultura oral, possui os dez princípios e processos universais. Descreve numa relação numérica o plano arquetípico sobre o qual o universo esta moldado, o mesmo diagrama se aplica a todos os homens como uma cópia em miniatura do universo. O ser traz dentro de si as características da criação e os atributos do Criador- um microcosmo dentro do macrocosmo. Portanto, todo ser tem acesso aos recursos cósmicos para conhecer Deus e ser por Ele conhecido.(Saboya, J. 1991, p.37)

⁸ “ A árvore da vida é uma enciclopédia da ciência, psicologia, filosofia e teologia,(idem, p. 44)

mosquitos nem insetos debaixo dela, devido sua ação repelente. Para as mulheres, o *Neem* é o esteio da beleza natural.

Essas características têm despertado o interesse de pesquisadores europeus e norte-americanos que estudam a planta há mais de 20 anos, em virtude da sua multiplicidade de ação no organismo. Possui mais de 120 princípios ativos, entre eles inseticida natural, repelente de insetos, fungicida, bactericida, antisséptica, antiparasitária e por isso promissora nos projetos que visam utilizá-la como substituto de substâncias utilizadas como agrotóxicos (idem). Seus benefícios são conhecidos há mais de 5.000 anos e suas propriedades são usadas pelos indianos, na higiene pessoal, na profilaxia e terapêutica humana, animal e vegetal.

Em Harappa foram encontrados medicamentos e estoques de folhas de Neem mostrando que sua utilização com fins terapêuticos remonta à antiguidade, o que é documentado na literatura Ayurvédica, tendo sido citado mais de 100 vezes nos textos sagrados do “Charaka Samhita” e o “Susruta Samhita”.

De acordo com Ayurveda as folhas de Neem auxiliam no tratamento de dores neuromusculares e eliminam toxinas, purificam o sangue e neutralizam os radicais livres no organismo. Estudos indicam que as folhas são efetivas em infecções parasitárias. É benéfica para a visão e alivia picadas de insetos venenosos. Os derivados das folhas de Neem podem ser utilizados de várias formas. As propriedades medicinais são documentadas em antigos textos em sânscrito e é estimado que o Neem está presente, de uma forma ou de outra, em 75% de fórmulas Ayurvédicas. (idem)

Assim, a simbologia presente nesta perspectiva é nosso ponto de partida, onde tudo é aproveitado, da casca a raiz, do caule as folhas, cada parte servindo a uma finalidade e integrando o corpo vivo do Neem, onde todos os males são tratados de forma integrada, nos deparamos com essência da cultura milenar indiana que traz em seu bojo esta concepção onde mente, corpo e espírito não podem ser dissociados.

Nos escritos védicos, espírito, mente e corpo são em sua essência a mesma coisa e porque não se dissociam, isto reverbera diretamente no tratamento dos males e efeitos que se manifestam em nossos corpos.

Uma aproximação com a filosofia védica se torna possível quando pensamos que a existência humana está contida em Deus que é tudo em si mesmo e todo as coisas dele derivam e se estendem, assim como mente e corpo no pensamento spinozano são indissociáveis. Isto traz implicações para as formas de tratamento orientais que abordam o indivíduo como um todo e para o nosso olhar clínico.

No artigo “Novos paradigmas em saúde”, Martins (1999) cita Luz que contrapõe o paradigma “biomecânico” da medicina “ocidental científica” a um paradigma que denomina “bioenergético, comum às medicinas homeopática, tradicional chinesa e ayurvédica” (Luz, 1993, p.7).

Martins (1999) faz uma observação quanto ao adjetivo “ocidental científica” que Luz utiliza para analisar a medicina ocidental em contraposição à homeopatia, às medicinas chinesa e ayurvédica, privilegiando estas últimas (Luz, 1988; 1993), utilizado na verdade como oposição entre duas práticas clínicas. Martins (1999) critica a ideia de que a medicina “científica”, a chamada medicina ocidental, só poderia existir dentro do paradigma mecanicista, posto que tal mecanicismo não opera mais de forma predominante na ciência contemporânea. Isso se observa não porque teria sido substituído por paradigmas de outras culturas ou fosse necessário o retorno a concepções do passado, ou tampouco porque seu caráter reducionista tornasse necessário ou possível ignorar ou esquecer seus resultados. Para Martins (1999), tal paradigma mecanicista não mais predomina por um esgotamento em si mesmo, já que seus próprios limites vêm tornando-se evidentes.

O surgimento de um outro paradigma, o paradigma quântico, redefine conceitos de ciência e razão e aponta para a necessidade de refletirmos não sobre uma cisão entre uma medicina do passado ou noutra que a substitua, mas sobre a perspectiva de que as influências culturais se interligam e tangenciam-se entre si.

Trata-se de pensarmos então em termos das evidências que legitimam as práticas médicas a partir de seus resultados e que, no caso das medicinas alternativas e populares, são muitas vezes inegáveis. A divisão entre medicina científica e alternativa perde assim o seu sentido. Ao redefinir o conceito de ciência, nos distanciando da ideia de verdade, erro, razão, nos distanciamos também da ideia de uma medicina alicerçada numa posição de um poder, legislante e normalizador, com pretensões de domínio e conhecimento total do funcionamento do corpo. Desta forma podemos trazer interesse científico para as medicinas alternativas ou, como diria Luz (1993), complementares.

A proposta está na inclusão de um paradigma onde natureza e cultura, corpo e mente, pudessem existir entendidos como aspectos de uma mesma natureza ou substâncias inseparáveis. Tal forma de pensamento apontaria nos termos desta discussão a uma medicina contemporânea apartada dos “especialismos” e afinada com uma visão integradora. Neste patamar, os processos inerentes à vida não seriam vistos como fenômenos a serem abolidos ou contidos como me referi anteriormente, mas como parte de seu funcionamento e,

principalmente, um lugar onde o corpo não fosse efeito de uma mente dele apartada ou vice-versa.

A importância reside na possibilidade de pensar o homem como múltiplo e simultaneamente singular, e como alguém que, afetando-se permanentemente somática e psicologicamente, está também - e ainda - inexoravelmente inserido no social e no coletivo.

Desta forma o sintoma aproxima-se da ideia de conflito e não de algo a ser extirpado, mas compreendido e porta de entrada para inúmeras possibilidades de transformação, na medida que ponto de partida para compreensão de como foi gerada no todo que é este indivíduo que chega apartado de si mesmo, assim como os processos mente e corpo no paradigma mecanicista tradicional.

A doença pode ser então entendida como reação do próprio organismo que busca se reorganizar numa lógica própria e singular em direção a vida e não a morte, como também evocar Spinoza, composições corpóreas entre os elementos no ayurveda.

Para Martins (1999) se torna então fundamental a concepção do indivíduo como um todo, integrando os aspectos somato-psico-social e ambiental e a medicina, como sobretudo uma terapia (cf. Sayad, 1998).

Para nós caberia então pensar a doença como expoente da dinâmica do conflito e seu sintoma, onde todas as partes do indivíduo nos interessam e, assim, entendendo o homem como um ser integrado, como um organismo que pulsa sempre impregnado de vida, o que nos aproxima da perspectiva de Canguilhem (1966):

A doença não está em algum lugar no homem. Ela está em todo o homem, e ela é inteira dele. (...) A doença não é somente desequilíbrio ou desarmonia, ela é também, e talvez sobretudo, esforço da natureza no homem para obter um novo equilíbrio. A doença é reação generalizada com a intenção de cura. O organismo faz uma doença para se curar. (Canguilhem, 1966, p. 129).

Redefinindo os conceitos da saúde no novo paradigma, os conceitos de vida e de morte, de saúde e de doença, também se redefinem:

‘O anormal não o é por ausência de normalidade’, nem por diminuição desta, mas por apresentar uma normalidade distinta da predominante. Até mesmo ‘o estado mórbido é ainda uma certa maneira de viver’ (Canguilhem, 1966, p. 155).

‘Curar-se é dar-se novas normas de vida, por vezes superiores às antigas. Há uma irreversibilidade da normatividade biológica’ (Canguilhem, 1966, p. 156).

Para Martins (1999), pensaríamos então a vida como transformação e, consequentemente, a saúde é definida como capacidade de transformar-se, de morrer para o antigo para renascer para o novo; e a enfermidade, como a impossibilidade momentânea de transformação, o desejo de cristalizar o fluxo do tempo, de parar a pulsão de vida que constitui ao mesmo tempo o nosso psique-soma e todo o universo.

É um verdadeiro desafio pensar uma prática transdisciplinar capaz de articular o diálogo com a medicina complementar. O caso clínico que segue procura ilustrar o agenciamento entre esses saberes, como instrumento catalizador no curso de um processo terapêutico.

3.2 Fragmento de Caso: agenciamento de saberes

V. chega em meu consultório relatando um medo profundo de reviver sintomas experimentados na adolescência ligados a um quadro de anorexia nervosa, tratado com medicamentos psiquiátricos.

Não deseja ser novamente medicada, mas reconhece a necessidade e gostaria de saber minha opinião a respeito. Não consegue comer e ao mesmo tempo necessita exercitar-se. Quando não consegue realizar as atividades corporais não come, pois sente que está gorda. O paradoxo é que é visivelmente magra, corpo leve de bailarina, leve como as grandes asas que traz tatuadas em suas costas.

V. faz várias coisas e interrompe e, ao mesmo tempo, não pára. Extremamente ativa, não compreende também porque tudo isso agora, justo quando tudo está bem. Acabou de casar-se e está feliz com isso, tem um trabalho estável numa instituição pública e seu trabalho é realizado com extrema facilidade pela larga experiência que possui em revisões e pesquisas acadêmicas. Ela e o companheiro andaram falando de ter filhos, projeto que ela deseja adiar.

Não consegue dormir e tem dificuldade em parar. Decidimos então que reveja a medicação, talvez seja útil neste momento e iniciamos então um trabalho delicado e cuidadoso de busca dos aspectos psíquicos e afetivos envolvidos no seu sintoma.

A partir da medicação ela se tranquiliza e o trabalho inicia a partir do que envolve sua angústia.

Percebemos que dividir o espaço físico de sua casa e experimentar uma nova rotina a ameaça e constrange. Também tem medo de fazer algo errado e estragar a relação, ao mesmo tempo que os sintomas da relação com a comida se acirram teme que também assustem o companheiro.

Uma sessão em particular me chama a atenção.

Ela chega e tira os sapatos. Diz que sente necessidade de sentir os pés livres e em contato no chão e que se sente ela mesma nos locais onde pode tirar os sapatos.

Pergunto como é sua relação com os pés, ela diz que gosta deles e detesta sapatos. “Sempre foi assim?” - eu pergunto. Ela diz que até onde se lembra, sim, mas que durante um período na infância usou botas ortopédicas, que limitavam seus movimentos e que além de tudo eram brancas e feias.

Também relata que traz lembranças do período escolar onde não podia falar ou agir de forma errada ou expansiva, pois tinha que ser o exemplo para os outros alunos posto que sua mãe era conceituada e respeitada professora na escola onde estudava.

Fazemos então ao final da sessão uma longa massagem com óleo nos pés. Com gentileza e lentidão, inicialmente limpo seus pés demoradamente com lenços umedecidos em seguida a massagem sensibilizando esta região, em seguida segurando o peso das pernas pelo tornozelos, com movimentos rotativos suaves. Ela se emociona ao final e recorda que após tirar as botas, no início da adolescência começou a dançar, o que foi importante para seu desenvolvimento, apesar de ter sido o momento em que surgiram os sintomas da anorexia.

V. retorna na sessão seguinte muito mobilizada, dizendo que continua ansiosa, procurando aulas de dança e Yoga, tem vontade de juntar as duas coisas e fazer um projeto de associar as duas coisas e que isso já existe fora do país apesar de não existir aqui no Brasil, já que possui formação como instrutora de Yoga e dança.

Também começa a sentir vontade de trabalhar a sua imagem corporal, pois não se vê como uma mulher e sempre como uma menina. Durante a sessão ela percebe que há associação entre o mal-estar que sente no trabalho parece que é como o que sentia na escola: um lugar onde ela não se sente ela mesma. Talvez o trabalho não seja ruim, mas sim a relação que faz entre um lugar e outro.

Fala de um sonho: estava num elevador e os botões indicavam os lugares das pessoas por imagens, a partir delas ela sabia quem eram as pessoas moradoras dos respectivos apartamentos. Ocorre que não encontrava o botão referente à sua imagem e a seu apartamento.

Como você se vê e como acha que as pessoas te vêem? – Pergunto.

- “Sinto que não combino com este lugar onde estou e ainda me vejo como uma menina. Acho que sou muito diferente das pessoas no meu trabalho”.

Neste momento faço uma nova proposta de trabalho corporal, onde ela se deita e mantém as pernas fletidas e os pés apoiados na parede, com o objetivo de que se sinta enraizada, com suporte em seu próprio corpo em contato com algo sólido e firme em oposição ao ar e a sensação de estar fora do chão equilibrada no tecido. Faço o manejo da lanterna branca, um acting reichiano, para trabalhar conjugadamente o segmento ocular, mobilizando energeticamente este lugar ligado as funções escópicas, não apenas no sentido de ver, mas também no aspecto de ser visto. Ela fala que sente que não respira quando presta atenção na lanterna o que associa com a dificuldade de focar a atenção nas coisas e de como pára de respirar quando angustiada. Diz sentir medo de perder o controle e se emociona mais uma vez.

Na sessão seguinte, V. retorna não tão angustiada, mas com dificuldades ligadas as funções intestinais. Podemos observar aqui que a energia investida no sintoma deslocou-se

nitidamente, num ciclo vaso motor incompleto devido à dificuldade de elaboração e absorção do conteúdo trabalhado. Existem alguns possíveis caminhos para o avanço do processo, mas escolhemos uma intercessão com a medicina complementar ayurvédica, num diálogo capaz de intervir diretamente sobre o sintoma fisiológico.

Do ponto de vista ayurvédico, V. tem predominância do dosha vata. Este dosha está ligado ao excessivo trabalho mental, assim como o vento que é um elemento volátil, dificuldade de focar a atenção e terminar as coisas que começa. Ar nos intestinos, muitos gases e dor é sintoma de *vata*, onde há dor há excesso, há distúrbio do *dosha vata*. No caso de V., agora sua barriga incha e não evacua há 6 dias.

Características marcantes do dosha vata são a criatividade, a agitação, a variabilidade na forma, no tamanho, no caráter e na ação. Em geral, o tipo *vata* costuma ser delgado e tem uma pele fria e seca. Tem um caráter forte, é entusiasta, imaginativo, impulsivo, tem muitas ideias, mas frequentemente é inconclusivo. *Vata* come e dorme numa maneira muito nómade e tem predisposição a ansiedade, a insónia, aos incómodos, a dismenorreia e a constipação; a sua energia está presente de maneira irregular, por isso seu humor é muito variável e instável.

É importante ressaltar que não se trata de criar modelos de personalidade, mas de compreender que os humores e a dinâmica do funcionamento do corpo, para o ayurveda intrinsecamente ligados ao mental e espiritual, se dão pela composição e flutuação desses elementos e também seu excesso ou escassez. Não há um tipo único de *dosha* num indivíduo, muitas vezes a composição de dois com preponderância de um e também não de forma estanque. Muitas vezes isso se modifica ou um tipo de *dosha*, que não seria em essência a natureza do indivíduo, se cristaliza porque ter sido uma defesa constante daquele organismo, que está viciado no *dosha* em questão.

A viciação do *dosha* precisa ser extinta, para que, a partir de um equilíbrio, possa surgir um funcionamento mais próximo de sua natureza. Na verdade, o próprio *dosha* - que seria por assim dizer original - já não seria o mesmo, posto que o desenvolvimento do indivíduo em seus aspectos físicos mentais já teriam se alterado e formado novas combinações.

Esta viciação é semelhante ao que Reich propõe quando afirma que o livre pulsar presente na respiração livre do bebê e o reflexo orgástico presentes no período da lactância vão se modificando pela educação e inserção no mundo social e adulto, encorajando o indivíduo e cristalizando modos de caráter e bloqueios energéticos nas couraças muscular e tissular.

Assim, aquele dosha original, além de afetado pelo meio, também é impregnado e afetado pelos os afetos maternos, desde a concepção e a vida intrauterina. A viciação do dosha, difícil de eliminar, cristaliza sintomas e formas de funcionamento psíquico-corporais e afeta o desequilíbrio dos demais *doshas*. Os tratamentos ayurvédicos buscam restaurar a saúde e o equilíbrio corporais e desbloquear os *marmas* que são os pontos existentes nos meridianos corporais, que se assemelham aos pontos da medicina chinesa, com algumas variações em seus aspectos e localizações. O estímulo de um ponto sempre atua nos demais órgãos e sentidos.

A massagem *abhyanga*, ao fazer o contorno do corpo e estimular os *marmas*, também provoca o desbloqueio com alguns recursos diversos, assim como a massagem biodinâmica e a massagem reichiana. A composição desses tratamentos pode ser bastante ativa e auxiliar como intervenções terapêuticas, pois também ajuda a desencadear novos processos. Tal como nos *actings* reichianos, desloca a energia para outros lugares, facilitando a elaboração dos afetos bloqueados além de provocar profundo relaxamento e sensação de integração e bem-estar.

Enraizar-se no próprio corpo como seus pés ancorados no chão é um caminho para V., evidentemente no seu tempo. Aquilo que não pôde ser absorvido ou digerido, que foi demais para esse corpo deslocou-se para os intestinos na manifestação visível de sua obstrução, ao mesmo tempo em que mimetiza uma barriga em gestação. O ar que foi em seguida para a cabeça em forma de dor, é também sintoma de distúrbio de *vata* e está ligado ao choro contido e ao deslocamento daquilo que seu corpo ainda não pode acessar.

Andamos mais uns passos e compreendemos, que imagem, identificação paterna e sintomas obsessivos estão interligados, neste corpo que se esforça para não perder o controle e retêm seu movimento. Compreendemos que a possibilidade da maternidade está atropelada pela dificuldade em reconhecer este corpo que vê infantil, como também o corpo de uma mulher adulta, não da mesma forma que aquela que foi sua mãe, mas a mãe que ela puder ser, naquilo que seu corpo pode comportar afetivamente.

Estar num novo lugar psíquico também é experimentar o descontrole do corpo, acessar este plano sensível onde os afetos se embaralham formando encruzamentos difíceis de dissolução. Desembaralhar também é dissolver imagens psíquicas de si mesma, onde os andares do sonho também podem designar lugares de acordo com o que se parece ser. Trata-se aqui de não parecer, mas simplesmente ser, sem estar codificada por nenhuma referência anterior, nem social nem familiar, mas um lugar a ser construído, onde as diversas instâncias e partes de si se conjugam e harmonizam, tal como os *doshas* e suas substâncias.

A partir da conjugação da dieta ayurveda, tratamento basti, que faz a limpeza intestinal com óleos, ghee⁹ e ervas medicinais indianos e também o óleo aquecido na massagem *abhyanga* que traz o contorno corporal e a distribuição do *dosha* o intestino volta a funcionar normalmente. Neste caso, trabalhei com a *abhyanga* e a encaminhei para a execução do basti com uma terapeuta de minha confiança, já que ela conhece os tratamentos védicos, deseja evitar se impregnar de medicações e sabe que eliminar as fezes não é de forma alguma a mesma coisa que a regularização das funções intestinais através dos recursos do basti.

Basti é o nome do tratamento ayurvédico de limpeza e nutrição do intestino grosso (cólon).

Para o Ayurveda, o intestino grosso é a sede do dosha vata e todo desequilíbrio inicia em vata: ele governa os outros *doshas*. Por esta razão, o basti é considerado o tratamento ayurvédico mais importante, não apenas para reduzir vata, mas para equilibrar os outros doshas.

É no intestino grosso onde a maior parte da água e dos nutrientes são absorvidos pela corrente sanguínea: em suas paredes, células inteligentes separam o que deve ser absorvido e o que deve ser excretado. Com o tempo, as paredes do intestino vão ficando “sujas” e resíduos vão se acumulando, devido a uma alimentação desequilibrada com excesso de industrializados e carnes, pouca ingestão de água e fibras. Estes resíduos, principalmente os de origem animal grudam nas micro vilosidades intestinais, entrando em putrefação e liberando substâncias altamente tóxicas que serão absorvidas e levadas para outras partes do corpo pela corrente sanguínea, causando muitas doenças.

Diferente de uma lavagem intestinal, o objetivo de um tratamento com *basti* não é unicamente lavar o cólon, mas também nutri-lo. Segundo o Ayurveda se apenas lavamos o intestino estaremos deixando-o desprotegido pois a lavagem apenas com água leva consigo não somente matéria perniciosa, mas também uma série de bactérias importantes que formam a chamada flora intestinal.

⁹ Ghee (manteiga clarificada), que é conhecido como 'ghrita' em Ayurveda, é descrito como "o melhor" entre os meios de lipídios, devido à sua qualidade de herdar e aumentar a potência da droga. É dada maior importância para uso interno na dieta ou como um medicamento coadjuvante.

É amplamente utilizado na prática ayurvédica, especialmente degenerativas, doenças crônicas e profundas.

Ghee é usado como medicamento por si só ou como meios para a absorção de extração, e assimilação de qualquer medicamento. É usado como medicamento quando qualidades de lipídios e gorduras são necessárias para o tratamento. É usado como solvente ou base para a extração de herbomineral princípios activos. É usado como meios para a absorção de vitaminas solúveis em lipídios ou outros princípios activos no alimento ou medicamento. É também utilizado como um meio de transporte em certos medicamentos para facilitar o transporte de princípios activos através da membrana celular, que é permeável apenas às moléculas lipídicas, por exemplo, a barreira sangue-cérebro onde o transporte de 'Medhya' (que promover intelecto e memória) medicamentos é possível se a droga é processada em meios de lipídios.

Ghee é usado em doses diferentes para finalidades diferentes em horários diferentes no tratamento ayurvédico. É administrado em doses maiores no estômago vazio sem alimento para efeitos de limpeza do corpo por procedimentos panchakarma. Onde como, se é para aumentar o volume do corpo, em seguida, é dado em pequenas quantidades misturado com o alimento.

Da mesma forma, se for usado como medicamento para aliviar alguns processo da doença, em seguida, é dado em doses moderadas no estômago vazio. (<https://www.ibrata.com/o-que-e-ghee>)

Durante o tratamento com basti, decocções com ervas, óleos medicados, determinada variedade de sal e algumas vezes mel são introduzidos pelo reto. Existem dois tipos de basti, de limpeza, chamado niruha ou asthapan basti e para nutrição, que chamamos de anuvasana ou sneha basti.

Na maioria das vezes, o sneha basti é realizado apenas com óleo de gergelim e algumas vezes com algum óleo ou ghee medicado (com bala ou brahmi), tendo como principal função a redução e tonificação de *vata* e o fortalecimento de *apana-vayu*. A dosagem de óleo pode variar de 40 a 100ml, dependendo das necessidades do paciente e do tratamento escolhido. Os *bastis* de limpeza tem uma composição mais complexa contendo, como já foi dito anteriormente, decocções principalmente de ervas tônicas como a *sida cordifolia* (bala), *oyashtimadu* (alcaçú) e a *bacopamonniera* (brahmi), quantidades menores de óleos puros ou medicados, sal de rocha ou sal marinho não iodado (para aumentar as secreções intestinais) e, algumas vezes, mel. A quantidade de líquido introduzido via retal vai de 500ml a 1,5 litros.

Antes da aplicação de um basti deve-se realizar uma massagem com óleo morno na barriga do paciente e na coluna lombar, aquecendo a região com uma bolsa de água quente por alguns minutos. Esse procedimento prepara o intestino e relaxa a pessoa para a aplicação da técnica. O paciente deve estar deitado sobre o seu lado esquerdo durante a aplicação do basti permanecendo por 10 minutos e em seguida deitar sobre o lado direito, oposto ao fluxo natural do intestino para facilitar a penetração dos líquidos, devendo permanecer nesta posição por pelo menos mais 10 minutos.

O tempo de tratamento depende do número de enemas a serem realizados, geralmente é feito um por dia e um tratamento maior pode levar até 30 dias ou 30 enemas consecutivos: Karma (30 dias), kala (16 dias) e yoga (8 dias), sendo que niruha basti e sneha basti são realizados intercalados e sempre se finaliza com um sneha basti (nutrição).

Segundo o Ayurveda, o niruha basti é indicado para qualquer doença ou desequilíbrio, principalmente quando *vata* está obstruindo os canais: dores abdominais, sensação de pressão no peito, gases, pressão intestinal, dor cardíaca, dores de cabeça, dores articulares, paralisia, constipação, intoxicação, tremores, desordens nervosas, gastrointestinais, constipação, perda de força, fraqueza muscular, febre, dor de cabeça, infertilidade, cálculos renais, esquizofrenia, perda de força ou fraqueza, transtornos psiquiátricos, gota, dores reumáticas dificuldade de absorver nutrientes, etc.

A palavra basti significa bexiga urinária. Antigamente o instrumento utilizado para realizar este procedimento ayurvédico era a bexiga das vacas, onde colocava-se a decocção e

acoplava-se um cone de metal para introdução via retal. Hoje em dia, o *basti* pode ser realizado até mesmo sozinho, para isso existem alguns instrumentos que imitam o antigo, mas é confeccionado com borracha.

É mais cômodo e higiênico utilizar sondas descartáveis onde acopla-se uma seringa para que os líquidos sejam injetados ou ainda pode-se comprar o *kit* para limpeza intestinal nas farmácias. Além disso é importante esclarecer que a aplicação de um enema é indolor, não é sinônimo de lavagem intestinal (que já foi famosa para emagrecimento e popularizada por artistas) e mesmo podendo ser realizada em casa pelo paciente, deve receber orientação prévia de um terapeuta ou médico ayurvédico treinado e ciente das dosagens de ervas.

A massagem *abhyanga*, originada também do Ayurveda, tem o objetivo de revitalizar e equilibrar os *doshas*, é realizada com óleo medicinal em todo o corpo, estimulando a circulação e eliminando toxinas. Este procedimento terapêutico nutre os sete tecidos do corpo, os dhatus, e estimula os marmas, dinamizando-os e, portanto, equilibrando todo o organismo. A manipulação da musculatura que é friccionada e dos pontos de pressão, se intensifica a circulação sanguínea, hormonal e linfática, fortalecendo-os.

A conjugação desses tratamentos auxiliou no afrouxamento dos sintomas, propiciando que somados a escuta e terapêutica reichiana, V. começasse a falar da sua imagem e da relação das suas escolhas profissionais com a interferência dos seus pais e como se sente mais parecida com o pai do que com a mãe, no que diz respeito a necessidade de organização e controle das coisas.

Isto está ligado diretamente a escolha do trabalho, que foi influenciada fortemente pelo pai, em busca de um emprego seguro e estável em lugar de outras coisas que fossem diferentes disso e não trouxessem estabilidade como a arte e a dança. Inicialmente ela queria fazer medicina com especialização em cuidados neonatais, ela queria cuidar de bebês e não os gerar ...(!).

Fala muito de não conseguir fazer projetos ligados a longo prazo e a dificuldade de pensar em ser mãe, que exigiria dela uma constância em cuidar do outro quando ela não sabe nem reconhecer o próprio corpo. Nas atividades artísticas ela experimenta a leveza no tecido, uma combinação entre equilíbrio controle fora do chão, é o lugar onde experimenta liberdade.

Muitos caminhos são possíveis para V. e ainda estão em construção. Muitos caminhos são possíveis, para nós psicoterapeutas quando percebemos e escutamos o organismo como um todo. Tais como as asas tatuadas nas suas costas, o elemento ar contido em *vata* e na sua dinâmica psíquica, pode, se equilibrado ao organismo como um todo, trazer a leveza

necessária e junto com a luz do seu intelecto ágil, conduzi-la em direção ao exercício de suas vontades, aproximando-a de sua natureza e liberdade.

Experimental junto com ela os caminhos possíveis, essa é a nossa tarefa.

A composição de olhares e a conjugação de técnicas, traz ao tratamento de V., e a nossa reflexão nesse trabalho, a constatação da importância da percepção dos sintomas como um todo, não cindindo e tratando o corpo biológico apartado da dinâmica psíquica e fundamenta a nossa aposta na transdisciplinaridade, num diálogo com a medicina complementar.

Capítulo 4

A Clínica transdisciplinar e o sintoma como conflito.

Para aquele que busca a clínica, o conflito se traduz no sintoma que ele porta, sintoma esse que o apresenta e que denuncia que algo inesperado ocorre. Talvez o sintoma venha falar também daquelas coisas que na vida não ocorrem, do fluxo que se interrompeu ou da energia que estagnada se manifesta em dor somato-psíquica, em luto, tristeza, despotencialização.

Interrupção do fluxo natural de vida. Onde? Na mente? No corpo? Na alma? São as perguntas que surgem ao indivíduo imerso numa cultura que o dissocia em fragmentos do ser que esquadrejam e apartam de si mesmo. Ao escolher uma abordagem, ou eleger qual parte do sintoma será porta voz da dor que pressiona por toda parte, muitas vezes encontra auxílio nas mesmas escutas e práticas que mais uma vez cindem e repartem, proclamando cada uma delas sua soberania sobre as demais.

Ocorre, porém, que para nós o sintoma também porta em si uma potência, de mudança, de desvio, de redirecionamento. Porta em si a possibilidade de ser ponto de partida para irrupção do desejo em novas formas, e não representações de memórias ou traços mnêmicos de registros arcaicos e faltas primitivas, mas formas e modos intensivos.

Para acessar a potência do conflito podemos ouvi-lo, acolhê-lo, atravessá-lo, acirrá-lo ou quem sabe apenas observá-lo sem atrapalhar, até que ele nos leve a outras paragens. Muitas vezes se faz necessário apenas acompanhar sua travessia e revelar seus mistérios desvelando suas dobras e entrâncias, criando condições para que ele faça a sua curva, por mais sinuosa que seja e retome seu movimento e o fluxo.

Novos conflitos virão, posto que vida é fluxo. Conflitos esses que talvez não se tornem sintomas, se desdobrem ou redobrem sobre si mesmos sem distorção ou interrupções. Caso não venham, estamos amortecidos, carentes de vitalidade, como se perdêssemos a nossa velocidade, pulsação ou ritmo.

Os conflitos inerentes a alma humana e suas relações são contínuos, por que a vida contrai e expande como todo organismo vivo. Torná-los força motriz de construções alegres comporta também compreendê-los como parte de nossa existência, assim como a dor e a morte.

Spinoza diz também que “não há nada em que o homem livre pense menos do que na morte e sua sabedoria é uma meditação não sobre a morte, mas sobre a vida.”

Retomamos então a reflexão de Jaquet, a respeito da pouca importância dada por Spinoza no que diz respeito a morte. A morte não seria em si mesma, nem um bem nem um mal pois não ela não existe nem para os que vivem nem para os que morrem, pois nela não há sensibilidade.

A morte implica privação da sensibilidade, em termos spinozistas, posto que ela é a inaptidão em ser afetado e por isso sim, indubitavelmente, um mal para o homem.

Se a mente não pode o que o corpo pode, qualquer coisa que afete a integridade do homem é entendida como diminuição da potência de pensar.

Spinoza não tem a cura exata das formas da morte, porque só tem saúde no coração, seu silêncio, diz Jaquet, não é um silêncio de morte, mas de vida. A única meditação sobre a morte é, então, na realidade, aquela meditação da eternidade da mente que triunfa sobre o medo.

Isto corrobora o que observamos do ponto de vista clínico: as pessoas que passam por uma experiência ligada a morte ou perda real ou psíquica, só pensam na vida, nunca na morte, apesar da consciência de sua existência e do seu caráter inevitável.

Ainda assim, preserva-se ainda no sofrimento que adivinha ou teme sua iminência, certa resiliência que se ancora num desejo de vida, esperança de saúde e de cura, onde um novo arranjo entre as proporções de movimento e repouso possam advir.

Ainda naqueles que se apercebem da sua inelutável proximidade, prevalece a necessidade de validar a vida, seja ainda por meio de uma construção de sentido que assegure o valor da vida vivida ou em sua continuidade pela confirmação dos seus afetos e legados naqueles que permanecem e sucedem-no. E quando se busca a morte, dando fim a própria vida, busca-se findar o sofrimento que consome a vida pela desesperança, fruto dos envenenamentos de toda sorte. Envenenamentos aqueles que esvaziam a potência da mente ou dos tais que extinguiram a vitalidade do corpo. Sempre há, no entanto, algo que persevera no ser ou por desfazer-se da tristeza ou por conduzir-se na alegria.

Para Spinoza, a morte do corpo sobrevém quando as partes do corpo se dispõem de uma tal forma que adquirem, entre si, outra proporção entre movimento e repouso.

Assim, processos biodinâmicos que nos fortalecem e transformam, resgatam processos de vida onde havia a morte do pulsar, onde havia uma dessensibilização.

Se corpo e mente são uma unidade, desta forma ao restituir no corpo o seu fluxo, os processos psíquicos seguem seu curso.

Lembramos mais uma vez que Spinoza de forma semelhante afirma que “Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é existir em ato”. (EIV, P21).

Podemos refletir com Spinoza os caminhos e meandros do percurso das práticas clínicas corporais como dispositivo viabilizador da abertura processos subjetivos, integradores e afirmativos, também como expressão de uma forma de estar no mundo e na relação com o indivíduo que chega na clínica e sofre pelo distanciamento de si. Distanciamento que é simultaneamente efeito e produtor de novos e outros múltiplos distanciamentos, que se estendem ao corpo social e ao distanciamento da força política do coletivo, tão esvaziado pelas formas contemporâneas de estar em si e no mundo.

Percebemos que Reich, Freud e Winnicott são autores que influenciaram forte e significativamente a Psicologia Biodinâmica e este encontro pode ser redirecionador, nele claramente se mostram as articulações com a filosofia de Spinoza no que diz respeito ao conatus e a indissociabilidade entre mente e corpo.

No encontro de corpos na clínica, terapeuta e paciente, se produzem encontros com os afetos de um e outro. Corpo é vida, pulsação. Embora nele residam também afetos dolorosos ou conflitos, em todos comparece a tendência da vida a perseverar no ser, seja como medida defensiva, seja como expressão de prazer e alegria.

Alegria, aliás, que reside nas mais belas proposições spinozanas e que é tão presente nos encontros de vivências biodinâmicas, seja nos grupos de especialização ou no encontro com o paciente sobre o qual nos debruçamos e que também nos transforma.

Também é alegria aquilo que, a despeito da neutralidade ou saber suposto, nos invade quando percebemos que algo transforma a nós mesmos e ao outro, abrindo passagens para o fluxo da vida. Alegria quando somos privilegiadas testemunhas do brilho no olhar ou viço na pele daquele de quem cuidamos e que se torna capaz de gerir a própria vida sentindo-se mais confortável dentro de sua pele, mais ancorado no seu próprio corpo e capaz de intervir no mundo de forma mais assertiva e potente.

Assim, é importante e fundamental explicitar o conceito de clínica transdisciplinar.

De acordo com Rauter (2015), temos chamado de clínica transdisciplinar uma construção que emerge da atitude do clínico, do Psicólogo ou Psicanalista, de explorar as regiões de vizinhança da clínica com outros saberes para, a partir daí, construir suas estratégias. Catalisando a produtividade do inconsciente, numa concepção deste que possui forte inspiração spinozista, podemos estabelecer novos e múltiplos agenciamentos, na expectativa de potencializar a vida. Desta forma, processos revolucionários e de criação,

inspirados por variados campos de saber como a arte e a filosofia, possibilitam a criação de novas estratégias clínicas.¹⁰

Tal perspectiva emerge quando colocamos em questão os limites da clínica, a fim de não enclausurá-la onde fenece, delimitando um campo restrito, de um conceito, mas pensando-a de forma híbrida, sempre numa passagem ou limiar entre domínios do saber, forçando seus limites. O plano da clínica portanto se transversaliza numa experiência entre dois, que ocorre num plano entre o domínio do eu e do outro, do si e do mundo, do clínico e do não clínico, já que não é possível ao seu objeto circunscrever-se em uma única definição, visto que seu conceito inaugural, o inconsciente é paradoxal, guardando em si o que é igual e diferente o tempo todo. (Passos,E./Benevides,R.)

O plano do inconsciente é um plano de produção. Em Freud , a teoria da representação imprime um olhar e uma escuta, construindo, assim, uma certa clínica, mas em Spinoza a valorização da expressão supera a da representação, como apreensão das diversas formas existentes.

Ao privilegiarmos a função expressiva do inconsciente, ele deixa se manifestar por uma representação, operando num plano de existencialização, onde a ética sobre a qual se funda a clínica transdisciplinar lida com o que emerge como realidade de si e do mundo, como modulações do inconsciente, tornando possível a repetição que seja diferenciadora ao se dar numa série de múltiplas afecções e pela composição dos encontros.

A clínica transdisciplinar nos lança nesse desafio permanente, visto que múltiplos são os indivíduos e múltiplas as alternativas de intervenções em seu corpo unidade, corpo spinozano afetado permanentemente por outros corpos e causas exteriores e interiores, em diferentes graus de velocidade, movimento e repouso tanto quanto infinitos são os modos de existência.

Ao concebermos a clínica como um campo, torna-se necessário um reequacionamento da relação entre sujeito e objeto e teoria e prática, pois, rompemos com a ideia de unidade e isso nos convoca a um novo direcionamento.

Os termos que definiriam seus limites, tais como sujeito e objeto, deixam de se realidades previamente definidas, mas produto de nossas práticas. Desta forma, não é mais possível determinar formas de conhecer os objetos, nem delimitar os sujeitos.

¹⁰ Rauter ,C., Revista Trágica: estudos de filosofia da imanência – 1º quadrimestre de 2015 – Vol. 8 – nº 1 46

A afirmação de que a clínica só pode ser concebida como transdisciplinar, parte da análise de que as disciplinas delimitam rígidas fronteiras na definição de seus objetos, e muitas vezes a flexibilização desses limites terminam por gerar apenas especialismos, estabelecendo diálogos entre profissionais de forma multi ou interdisciplinar.

A natureza multifacetada do objeto criaria, portanto, uma zona de interseção, que termina por manter fronteiras entre os saberes e seus domínios.

A noção de campo deve ser entendida antes como espaço que não a torne apenas uma articulação entre sujeitos, objetos, ou objetos e sujeitos; como independentes entre si.

A Clínica é também posta em análise, colocando a questão do que seria a identidade do saber ou território da psicologia, numa perspectiva mais panorâmica, histórica.

A noção de transdisciplinaridade coloca em questão as identidades do sujeito que conhece e do objeto conhecido e subverte o eixo de sustentação dos campos epistemológicos, graças ao efeito de desestabilização tanto da dicotomia sujeito/objeto quanto da unidade das disciplinas e dos especialismos.

Rauter afirma:

“Nossa clínica(...) torna-se transdisciplinar. (...) a noção de estratégia clínica, também implicada nessa perspectiva, diz respeito a uma reformulação da atitude do terapeuta em relação ao saber, Uma postura ético-política ,(...) coloca certamente a clínica no campo da invenção, da criação mesma, no campo da arte...” (Rauter.C., Clínica do esquecimento, 2012)

Essa perspectiva corrobora a perspectiva do nosso trabalho, apostando numa clínica ativa, em permanente transversalidade e construção, não atrelada a modelos fechados, assim como não é absoluta nenhuma concepção do indivíduo capaz de defini-lo, bem como também a saúde.

A noção de multiplicidade nos lança nesse desafio permanente, visto que múltiplos são os indivíduos e múltiplas as alternativas de intervenções em seu corpo unidade, corpo spinozano afetado permanentemente por outros corpos e causas exteriores e interiores, em diferentes graus de velocidade, movimento e repouso tanto quanto infinitos são os modos de existência.

4.1 A Potência do Conflito no corpo individual e social

Entendemos que a estagnação, a interrupção ou negação do conflito, seja pelo envenenamento do corpo individual ou social, ou todos estes aspectos concomitantemente, pode estancar o fluxo da vida e esvaziar sua potência. Isto traz à nossa clínica a possibilidade de pensar a importância de uma aposta afirmativa na potência da vida e, portanto, do conflito, posto que o sujeito humano, enquanto corpo social e individual é constituído de um jogo de forças contínuo.

Podemos pensar que se encontra no bojo do conflito psíquico a positividade capaz de fazer avançar a potência, sendo esta mesma uma expressão do *conatus*, que é, para Spinoza, eterno. Eterno porque é do exterior que vem a morte e o envenenamento. O conceito de *conatus* é um tema central na filosofia de Spinoza (1632–1677).

Para ele,

“Cada coisa, à medida que existe em si, esforça-se para perseverar em seu ser. (Ética, parte 3, prop. 6).”

E,

“As coisas particulares são os modos de Deus, o que significa que cada um expressa o poder de Deus em uma maneira particular. (Ética, parte 3, prop. 6, dem.)”

“Além disso, nunca poderia ser parte da definição de Deus que seus modos contradigam um ao outro (Ética, parte 3, prop. 5).”

“Cada coisa, entretanto, opõe-se a tudo que possa tirar sua existência. (Ética, parte 3, prop. 6, dem.)”

Esta resistência à destruição é formulada por Spinoza em termos de um esforço para continuar a existir e *conatus* é a palavra que ele mais usa frequentemente para descrever esta força.

Assim, a resistência que como conceito, no ponto de vista clínico, é entendida como obstáculo ao processo terapêutico pode encontrar-se com o conceito de resistência como recusa a destruição e extinção de si no ponto de vista de Spinoza, na medida em que neste mesmo limiar reside uma brecha de abertura para a afirmação da vida e potência de existir.

Do ponto de vista psíquico, quando dizemos que o caráter é uma defesa de aspectos internos e externos, portanto um jogo de forças, ainda mantemos a perspectiva do envenenamento, posto que o mal ou a morte não residem nas pulsões primárias, mas

secundárias, visto que são efeitos da estase ou impedimento do fluxo livre, tornando-se violento ou destrutivo como efeito do arranjo entre as instâncias psíquicas e o corpo social.

Assim, na força de perseverar no seu ser reside também a resistência como afirmação da vida.

Os processos clínicos que avançam numa tentativa de resgate do contato, da propriocepção e de um funcionamento mais fluido abrem caminhos nas duas indissociáveis perspectivas, social e individual, e, tão inevitavelmente como indissociáveis são estas perspectivas, engendram seu percurso no cerne dos conflitos, de uma ordem ou outra.

A ideia de um self verdadeiro em Winnicott e de um caráter de funcionamento genital em Reich, nos aproximam também da perspectiva da Psicologia Biodinâmica de restituição de um fluxo energético livre.

Todas estas abordagens nos aproximam da perspectiva spinozana de que tanto o corpo individual, quanto o corpo social são capazes de exercer sua potência e expansão política e entendemos que não é possível dissociar, portanto, nenhuma destas ideias entre si.

Rauter afirma que o campo da subjetividade só pode ser pensado como aquele no qual uma multiplicidade de forças está em luta, ou como campo de contrários. Estão aí presentes forças negativas que concorrem para uma diminuição da potência, mas que não podem ser referidas a uma tendência básica, inerente à própria subjetividade. A negatividade provém do exterior, dos maus encontros, mas se instala no interior, o que faz do campo da subjetividade um campo de complexidade.

É neste campo de complexidades que se dá a intervenção terapêutica, que na Psicoterapia Biodinâmica afrouxa, derrete e concilia a desintegração entre mente e corpo, numa busca de afirmação do corpo que se é, e não do corpo que se tem.

Como diz Spinoza, retomando o escólio da Proposição 39, Ética V :

“Aquele que tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente que, considerada em si mesma, possui uma grande consciência de si, de Deus e das coisas. Assim, esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas e que esteja referido a uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas”.

Alguns modelos de saúde dizem respeito a pensá-la como um estado em que os conflitos estão ausentes, o que apenas pode corresponder à simplificação e à limitação, tanto do corpo quanto da mente e não à saúde, física ou mental. Essa perspectiva é contrária a Spinoza, para quem perseverar no ser estaria voltada à expressão e à administração de

conflitos, e não à sua extinção. (Rauter, C., O medo à criminalidade como fenômeno da contemporaneidade brasileira: controle social e rebelião-2012)

A proposta transdisciplinar busca na filosofia subsídios para potencializar a clínica é de trazer através da riqueza deste encontro um olhar afirmativo para a vida, numa assertiva do que Reich compreendia como caráter genital constituído de uma potência também afetiva ao nos lembrar que amor, trabalho e conhecimento são as fontes de nossas vidas.

Considerações finais

O presente trabalho possui como eixo central a noção de conflito, presente no corpo individual e social e nas dinâmicas psíquicas, nos modos de composição das relações entre esses corpos e nos modos de subjetivação que nos atravessam.

Entendemos que todo conflito guarda em si uma potência de vida, capaz de produzir deslocamentos e novos modos de subjetivação e foi ponto de partida para esse percurso a concepção do corpo e da mente como unidade e da ideia do negativo e da morte como extrínseca ao corpo e ao homem.

Tal análise partiu de nossa prática clínica e da composição com saberes de diversas origens, mas que possuem entre si pontos de intercessão, capazes, no nosso entendimento de uma articulação com a filosofia de Spinoza e conceitos reichianos e neorreichianos e conceitos da filosofia oriental.

Acreditamos que a noção de Clínica Transdisciplinar que nos atravessa, nos possibilita uma composição do trabalho corporal de orientação reichiana e neorreichiana, com saberes e práticas oriundos do pensamento oriental, em especial a medicina ayurvédica.

Já presente na ocasião do Mestrado, se encontra aqui a formulação de uma ideia do corpo como amálgama, como lugar de um entrecruzamento de pulsões e afetos, sem um sentido comum e não referida a nenhum modelo de saúde, um corpo inserido num campo histórico das subjetividades.

Pensamos que algumas diferenças encontradas entre os autores utilizados neste percurso não sobrepujam a aproximação encontrada em alguns de seus conceitos fundamentais.

Entendemos também que a ideia de conflito que permeia o nosso trabalho, pode nos conduzir, da mesma forma que impulsiona a nossa discussão, a construção de novos territórios de existência, onde a força da impotência e da tristeza não ultrapassem a nossa potência em perseverar no ser, possibilitando o surgimento de um homem desejante, no campo individual e no campo social, instrumentalizado para a construção de uma política democrática.

Na perspectiva que abordamos e que nos aproxima de Spinoza, não existe mal em essência, mas sim advindo de uma causa exterior e tal afirmação nos desloca radicalmente de lugar, visando novas perspectivas de intervenção, pois nos permite afirmar novas estratégias de resistência aos modos de subjetivação contemporâneos, imersos na lógica do capital e

solapados em funcionamentos perversos de uma sociedade adoecida, onde a valorização da vida perde seu significado diariamente diante de nossos olhos, produzindo corpos também adoecidos, corpos tristes e esvaziados de sentido para a existência. Estratégias de sobrevivência vem tomando seu lugar, muitas vezes em formatos estereotipados que são continuamente reproduzidos nos discursos do mundo contemporâneo, onde o objetivo se torna evitar a dor, normatizar comportamentos, adiar a morte e o envelhecimento ao mesmo tempo em que paradoxalmente produzimos corpos mortos, apartados de suas sensibilidades e vitalidade. O excesso de medicamentos e entorpecentes, a desesperança dos jovens e os corpos esculpidos nas academias mas distantes de si e do seu núcleo potente de vida, comparecem cotidianamente a nossa clínica, bem como as questões raciais e de gênero, que nos provam insistentemente que não é possível dissociar o corpo social do individual, pois encarnam as imbricações dos discursos no individual e no coletivo.

Todas essas questões, que tornam a cena analítica uma grande avenida onde o mundo desfila entre quatro paredes, visitam o clínico que também é multidão e produzem novos encontros a cada palavra gesto olhar ou toque.

Num mundo permeado por maus encontros, este espaço, brecha de tempo e no tempo busca ser bom encontro entre tantos, já que novas estratégias se fazem necessárias e atuamos nos micro espaços políticos todo o tempo, com muitas urgências. Urgências, principalmente em resistir aos envenenamentos que nos invadem os olhos e ouvidos e esvaziam de sentido os projetos de vida.

Vejo falas, ouço corpos, vejo e ouço corpos, falas e sintomas, dores múltiplas, mas também risos, alegrias e vontade de viver. Perseverar no ser. Criação de mundo, territórios em devir desfilam também nessa avenida, onde cada indivíduo é mundo e um mundo de múltiplas possibilidades.

Inventar mundo, criar mundo, estar no mundo, compartilhar o mundo, trazer ao mundo implica em criar novas possibilidades, possibilidades não pensadas anteriormente e isso exige que nos distanciemos dos modelos.

A clínica transdisciplinar, ao deslocar a noção de campo e propor a criação de novos territórios, propõe que se são múltiplos os objetos, múltiplas também são as estratégias de intervenção. Entendemos que portanto, esses múltiplos mundos que residem nos corpos que nos visitam, não são os mesmos a cada encontro e a cada sessão, que pontualmente se reproduzem atravessando o tempo e transformando aquele encontro e a nós e nosso paciente visitante, enquanto produzem infinitos milimétricos deslocamentos, que aos poucos vão

dando forma a novos corpos e novos mundos, sem que possamos datar, mensurar ou programar o exato momento em que ocorreram.

Aos poucos vai tomando forma diante de nós, as múltiplas variações e intensidades que se produziram nos nossos corpos, terapeutas e pacientes e em nossos mundos.

Esse lugar sem forma, plano de imanência, é a própria essência da clínica, que radicaliza a potência da afirmação da vida ao apostar na alegria, ainda que ela comporte certa parcela de dor, assim como nossos mundos e nossa existência.

A paralisia e estagnação que dão forma ao sintoma, que obstaculizam a vida, também paralisam o mundo se domadas pelo medo e pela esperança que congelam o movimento, esvaziam os espaços públicos, constroem a arte, pervertem a vida em sobrevivência e nos submetem a estados de dominação. Também produzem adoecimentos e pequenas e grandes mortificações, anestesiaram os afetos, subvertem os encontros em pequenas mortes, onde a cada passo nos distanciamos de nós mesmos e dos sentidos que desejamos construir na nossa existência.

Para que eles ocorram, os sentidos, não podemos perder a capacidade de afetar e sermos afetados, nem de ampliarmos a nossa potência, na medida que ampliamos os encontros com mais corpos, com a capacidade de conhecer múltiplas coisas e por elas nos afetarmos.

A cada novo encontro, como na clínica, abre-se a possibilidade de inventar espaços, de criar mundo e produzir ou permitir acontecimentos, exatamente aqueles que são capazes de nos deslocar e permitir conhecer e experimentar as infinitas possibilidades que residem nos múltiplos indivíduos em que podemos devir.

O presente trabalho, assim como seu tema e a vida, foi entremeado por conflitos e percalços e também pelo tempo que nos atravessa com suas impermanências e intangibilidades.

Trouxe o desafio de apresentar ao mundo, por escrito e em formato acadêmico, a intensidade que me constitui como múltiplos indivíduos na vida e na clínica, que como vida, morte, conflito, corpo, mente, individual e coletivo não se dissociam, na perspectiva que escolhi para fazer o recorte de mundo que meu olhar comporta.

Percebo ao concluir, que ao meu olhar tudo se tangencia e complementa, o entrecruzamento de conceitos e ideias está presente a cada intervenção e o cerne do trabalho consiste em tecer, como uma grande colcha de recortes, os olhares que vim construindo em meu corpo ao longo do caminho.

Percebo também, que também está presente de forma maciça uma tendência a buscar na vida a sua potência, escolhendo ao cerzir os conceitos nesta perspectiva da transdisciplinaridade um caminho que não forneça aos aspectos negativos da existência força maior que possamos suportar e transpor, além daquilo que já é inerente ao que nos constitui como humanos, tal como certa parcela de dor, sofrimento e a própria finitude.

Como atravessar a existência, compondo entre o negativo extrínseco e inevitável e a força do conatus, tornando potente a nossa passagem e viabilizando a abertura de espaços na prática clínica que possam permitir a passagem do ar, que nos permita tomar fôlego para prosseguir construindo pontes e sentido e não apenas cortes e rupturas?

Esta pergunta tornou inevitável a compreensão de que somos atravessados continuamente pelo jogo de forças que compõe a vida que se manifesta muitas vezes como conflitos, contrários que se presentificam não de forma binária, mas como composições e descontinuidades que articulam em seu bojo a coexistência de afetos e efeitos que se contradizem ou anulam mutuamente.

Este jogo de forças está presente na dinâmica psíquica e na força que nos move, desejo ou conatus. Perseverar na existência, tal como nos lembra Spinoza ao oportunamente lembrar que ainda na tristeza há uma força que resiste e insiste em perseverar, ainda que funcione como uma pálida chama ou brasa enfraquecida pela falta do ar que a acenda novamente.

Está ali, resiliente, à espera do momento de brotar a partir de novos encontros.

A composição de conceitos está presente de forma ativa na clínica transdisciplinar, criando aberturas para que seja possível compor novos modos de existir, agir e perseverar no ser, em nossas existências singulares, individuais e coletivas.

Referências Bibliográficas

BOVE, L. Espinosa e a psicologia social. Ensaio de ontologia política e antropogênese. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

BOYESEN, Gerda. Entre psique e soma: introdução a psicologia biodinâmica; - São Paulo: Summus, 1986.

CANGUILHEM, G. Le normal et Le pathologique. Paris: PUF, 1966.

CHARAKA SAMHITA, de Agnivêsa. Volume I Sutrastana – Texto original em sânscrito, tradução para o português com exposição crítica baseada no Ayurveda - Chakpori, 2002.

DAMASIO, A. Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos.

DADOUN, Roger. *Cem flores pra Wilhelm Reich*, São Paulo: Editora Moraes, 1991.

DELEUZE, G. *Crítica e clínica*; tradução de Peter Paul Pélbart.- São Paulo: Ed.34, 1997.

_____. A lógica do sentido.

_____. O anti-Édipo capitalismo e esquizofrenia. Rio, Imago, 1976.

_____. Espinosa – Filosofia Prática – São Paulo: Escuta, 2002.

_____. Diálogos . Trad. Eloisa Araújo Ribeiro, São Paulo: Escuta, 1998.

DEVESA, ACRS. Ayurveda – A medicina clássica indiana / Ayurveda – the classical indian medicine. Rev Med (São Paulo). 2013 jul.- set.,92(3):156-65.

FRAWLEY, dr. David. Uma visão ayurvédica da mente: a cura da consciência.- São Paulo. Editora Pensamento Cultrix, 1999.

_____. Practical Ayurveda; secrets for physical sexual and spiritual health.- Mumbai. Jaico Publishing House, 1999.

FREUD, S., Obras completas, volume 17: Inibição, Sintoma e Angústia, o futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1939)/ Sigmund Freud; tradução Paulo César de Souza.- 1 ed. – São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

_____, As pulsões e seus destinos, - Belo Horizonte : Editora Autêntica , 2013.

_____ (1930 [1929]) O mal-estar na civilização. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. (1920b)

_____, Além do princípio de prazer. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____, (1905) Três ensaios sobre a Teoria da Sexualidade. Edição Standard Brasileira das Obras Completas de Sigmund Freud, vol. VII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

HENRIQUES, A. Iniciação ao Orientalismo – Rio de Janeiro: Record: Nova Era, 2000.

JAQUET, C., O mal da morte em Spinoza, e porque isso não deve ser pensado.

_____. A força do corpo humano. São Paulo: Annablume, 2010. Belo Horizonte: Autentica Editora, 2011.

_____. A unidade do corpo e da mente – afetos, ações e paixões em Espinosa- Belo Horizonte: Autentica Editora, 2011..

J. LAPLANCHE, J. e PONTALIS, J.B. Vocabulário da Psicanálise. Santos: Livraria Martins Fontes, 1967.

LA BOETIE ,E., Discurso da Servidão Voluntária, Brasiliense, 1982. Trad. Laymet Garcia dos Santos e comentários de Claude Lefort, Pierre Clastres e Marilena Chauí

LEVI, Primo. É isto um homem? Rio de Janeiro: Rocco, 1988..

LUZ, M. Natural, racional, social. Rio de Janeiro: Campus, 1988 Luz, M. Racionalidades médicas e terapêuticas alternativas. Estudos em saúde coletiva, n.62. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 1993.

_____ Racionalidades médicas e terapêuticas alternativas. Estudos em saúde coletiva, n.62. Rio de Janeiro: IMS/UERJ, 1993.

MACEDO, Heitor O'Dwyer de. Cartas a uma jovem Psicanalista; tradução Claudia Berliner.- São Paulo: Perspectiva, 2012.

MARTINS, A. *Pulsão de Morte? Por uma clínica psicanalítica da potência.* Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2009.

_____ “Novos paradigmas e saúde” in Os sentidos da saúde. Physis, Revista de Saúde Coletiva (ISSN:0103-7331), v.9, n.1. Rio de Janeiro: IMS/Eduerj, 1999. p.83-112

_____ O mais potente dos afetos : Spinoza e Nietzsche. – São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009.

NAVARRO, F. (1984) *Terapia Reichiana – Fundamentos médicos somatopsicodinâmica* São Paulo, Summus, 1984.

_____ (1991) Somatopsicodinâmica das biopatias: interpretação reichiana das doenças com etiologia “desconhecida”. Rio de Janeiro, Relume- Dumará, 1991.

_____. Caracterologia Pos Reichiana; tradução Cibele dos santos Coelho.- São Paulo : Summus, 1995.

NERI, R. A psicanálise e o feminino: um horizonte da modernidade - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005

PASSOS, E. & BENEVIDES, R. B. Passagens da clínica. Em Auterives Maciel, Daniel Kupermann e Silvia Tedesco (org) Polifonias: Clínica, Política e Criação. Rio de Janeiro: Conreacapa, 2006, pp. 89-100

_____ A construção do plano da clínica e o conceito de transdisciplinaridade. Psicologia: Teoria e Pesquisa, Brasília, v. 16, n. 1, p. 71-79, 2000.

PEREIRA, R.R. O Conatus de Spinoza: auto conservação ou liberdade? -Cadernos Espinosanos XIX

RAUTER, C. _____, Clínica do Esquecimento, Niterói: Editora da UFF, 2012.

_____, Produção Social do Negativo: notas introdutórias.
Referência: PSICOLOGIA CLÍNICA. Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Centro de Teologia e Ciências Humanas, Departamento de Psicologia, v. 15 no. 1, 2003, pp.107-120.

_____. O negativo como obstáculo a uma compreensão da violência contemporânea: criminalidade e coletivo. RAUTER, C. Produção Social do Negativo: notas introdutórias.

_____, Responsabilidades , (Adolescência e (Violência Contemporânea: A positividade do conflito em Spinoza, Maquiavel e Winnicott. (Revista Brasileira de Ciências Criminais. , v.22, p.47F59 F 2014,2014.

_____, Do sexual e do Coletivo Uma análise da sexualidade contemporânea e da produção de subjetividade a partir de uma concepção que vincula a sexualidade ao coletivo e aos processos político-sociais que impedem sua expressão. Tal vinculação tem conseqüências tanto políticas quanto psicopatológicas, atingindo também a capacidade de transformação da vida social no contemporâneo.

RAMOND, C. Vocabulário de Espinosa ; tradução Cláudia Berliner; revisão técnica Homero Santiago,- São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2010.

REGO, Ricardo Amaral. Deixa vir... Elementos clínicos de psicologia biodinâmica. – São Paulo: Axis Mundi Editora, 2014.

_____. Psicanálise e Biologia: uma discussão da pulsão de morte em Freud e Reich. Tese apresentada ao instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em Psicologia. Orientador : Prof. Doutor Paulo Albertini. São Paulo, 2005.

_____. O toque na psicoterapia: massagem biodinâmica – Ricardo Amaral Rego, Dinorah Poletto Porto, Dulce C. Amabis, Maria Forlani, Sandra Ferreira Martins.- São Paulo, Editoração KBR, 2014.

REICH, W., Análise do Caráter – 3ª Ed. – Tradução: Ricardo Amaral do Rego. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

_____. O Assassinato de Cristo: volume I de A Peste Emocional da Humanidade/
Wilhelm Reich – tradução Carlos Ralph Vianna; 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1991.

_____. A Função do Orgasmo – São Paulo: Brasiliense, 2004.

_____. O éter, Deus e o Diabo – A superposição cósmica. Revisão Técnica: Ricardo
Amaral Rego- São Paulo: Martins Fontes, 2003

_____ W. Escuta Zé Ninguém- 2ª Ed.- São Paulo: Martins Fontes, 2007

SABOYA, J. Iniciação ao Esoterismo – Rio de Janeiro: Ed. Record, 2001. Coleção Nova Era

SAYAD, J. D. Mediar, medicar, remediar. Rio de Janeiro: Uerj, 1998.

SPINOZA, Benedictus de. 1632-1677 Ética/Spinoza, {tradução e notas de Tomaz Tadeu} -
Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008, Roberto Romano; tradução e notas.

_____. Obra completa II: correspondência completa e vida / organização J.Guinsburg,
Newton Cunha; tradução e notas J.Guinsburg, Newton Cunha - I ed. – São Paulo :
Perspectiva, 2014.

_____. Carta a Blyenberg, no. 21. Os Pensadores, Vol. XVII. São Paulo: Abril Cultural,
1973.

_____. Tratado Político; tradução e prefácio de José Perez.- Rio de Janeiro: Nova
Fronteira

SVOBODA, Robert E. Ayurveda Life, Health and Longevity. –Londres, Arkana Ed., 1992.

WAGNER, C.M., Freud e Reich – continuidade ou ruptura? – São Paulo: Summus, 1996.

WINNICOTT, D.W., Privação e delinquência, São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ZOURABICHVILI. O vocabulário de Deleuze, RJ: Relume Dumará, 2004.

Formatado: Português (Brasil)

